

Université d'Alger 2
Faculté des langues étrangères
Département d'allemand, espagnol et italien

Die deutsche Koranübersetzung: eine komparative Untersuchung der Übersetzungen der *Fātifa* und der frühmekkanischen Suren 114 – 90 von F. Rückert, R. Paret, A.T. Khoury und H.Bobzin mit Fokus auf den lexikalisch-semantischen Aspekt

Doktorarbeit

Vorgelegt von Tahar LADJAL

Leiter: Herr Dr. Ahcène ABDELFETTAH

Algier – Juni 2016

Inhaltsverzeichnis

1. Einführung.....	3
2. Zum Koran als komplexem linguistischem Phänomen.....	10
2.1. Zur Koransprache.....	10
2.1.1. Zum Korantext und dessen Sprachmerkmale.....	10
2.1.2. Zum Vorhandensein von fremden Begriffen im Korantext.....	17
2.2. Zum Koranstil.....	19
2.3. Zum neuen Stand der westlichen Koranforschung.....	24
2.3.1. Luxenberg und die syro-aramäische Lesart des Koran.....	29
2.3.1.1. Zur Arbeitsmethode Luxenbergs.....	30
2.3.1.2. Zur arabischen Schrift.....	32
2.3.1.3. Die mündliche Überlieferung.....	34
2.3.1.4. Die arabische Koranexegese.....	34
2.3.1.5. Die sieben Koranlesarten.....	35
2.3.1.6. Die Einwände gegen die Thesen Luxenbergs.....	46
2.3.2. Neuwirth : der Koran als Text der Spätantike.....	49
2.3.2.1. „Der Koran als „Verkündigung“.....	55
2.3.2.2. Der Koran als Gründer einer Schrift und einer Gemeinde.....	56
2.3.2.3. Die von der westlichen Koranforschung ignorierte „Multimedialität“.....	59
2.3.2.4. Der Koran: „Epigone der Bibel“?.....	61
2.3.2.5. Die Koranforschung als „historisch-literaturwissenschaftliches Projekt“.....	65
2.4. Die deutsche Koranübersetzung: ein geschichtlicher Überblick.....	69
2.4.1. Historischer Überblick.....	69
2.4.2. Zu einigen wichtigen Koranübersetzungen.....	74
2.5. Zur Problematik der Übersetzbarkeit des Koran.....	77
2.6. Zur Wahl der vier kontrastierten Koranübersetzungen.....	84
2.7. Zu den vier Übersetzern : F.Rückert, R.Paret, A.T.Khoury und H.Bobzin.....	85
2.7.1. F.Rückert (1788-1866).....	85
2.7.2. R.Paret (1901-1983).....	88
2.7.3. A.T.Khoury.....	89
2.7.4. H.Bobzin.....	91
3. Die komparative Untersuchung.....	92
3.1. Sure 1: الفاتحة - die Eröffnende.....	92
3.2. Sure 114: الناس - die Menschen.....	101
3.3. Sure 113: الفلق - das Fröhlicht.....	107
3.4. Sure 112: الأخلص - der reine Glauben.....	111
3.5. Sure 111: المسد - die Palmenfaser.....	115
3.6. Sure 110: النصر - die Unterstützung.....	121
3.7. Sure 109: الكافرون - die Ungläubigen.....	126
3.8. Sure 108: الكوثر - die Fülle.....	129
3.9. Sure 107: الماعون - die Hilfeleistung.....	133
3.10. Sure 106: قريش - Quraisch.....	139

3.11.	Sure 105:	الفيل	-	der Elefant.....	143
3.12.	Sure 104:	الهمزة	-	der Stichler.....	147
3.13.	Sure 103:	العصر	-	der Nachmittag.....	155
3.14.	Sure 102:	التكاثر	-	der Eifer nach mehr.....	159
3.15.	Sure 101:	القارعة	-	die Pochende.....	166
3.16.	Sure 100:	العاديات	-	die Laufenden.....	174
3.17.	Sure 99:	الزلزلة	-	das Beben.....	182
3.18.	Sure 98:	البينة	-	der klare Beweis.....	188
3.19.	Sure 97:	القدر	-	die Bestimmung.....	200
3.20.	Sure 96:	العلق	-	der Klumpen.....	207
3.21.	Sure 95:	التين	-	die Feigenbäume.....	225
3.22.	Sure 94:	الشرح	-	das Weiten.....	232
3.23.	Sure 93:	الضحى	-	der helle Morgen.....	242
3.24.	Sure 92:	الليل	-	die Nacht.....	254
3.25.	Sure 91:	الشمس	-	die Sonne.....	278
3.26.	Sure 90:	البلد	-	die Stadt.....	251
3.27.	Sure 87:	الأعلى	-	der Allerhöchste.....	308
4.	Zu den Ergebnissen der vergleichenden Untersuchung.....				353
4.1.	Zur Koranübersetzung F.Rückerts.....				355
4.2.	Die Übersetzung von R.Paret.....				363
4.3.	Zur Übersetzung T.Khourys.....				368
4.4.	Zur Übersetzung H.Bobzins.....				373
5.	Schlußfolgerung.....				387
6.	Anmerkungen.....				381
7.	Anhang.....				391
8.	Bibliographie.....				400

1. Einführung

Die Untersuchung, die wir unternommen haben, steht im großen Rahmen der deutschen Koranübersetzung. Sie setzt sich mit der Koranübersetzung von vier namenhaften deutschen Orientalisten auseinander und verfolgt das Ziel, die vier Koranübersetzungen zu vergleichen. Eines soll jedoch von vorn herein präzisiert werden: wir konfrontieren nicht die vollständigen Übersetzungen des ganzen Koran, sondern nur etwa die letzten dreißig Suren der offiziellen Kairiner Koran Ausgabe. Andererseits handelt es sich dabei um keinen exegetischen Vergleich, sondern um einen rein linguistisch-philologischen, auch wenn manchmal einige exegetische Stellungnahmen nur vorübergehend erwähnt werden.

Der Darlegung unserer Untersuchung möchten wir zunächst vorausschicken, dass sie weit davon entfernt ist, den Auftrag irgend einer islamischen hohen Institution auszuführen, die die Exaktheit und Treue der Übersetzungen zum Koran oder die theologisch-ideologische Position der Übersetzer überprüfen will; ihr Anliegen besteht auch nicht darin, ein Werturteil über die betreffenden Übersetzungen zu fällen. Als Studierende erheben wir auch nicht den Anspruch, über die wissenschaftlichen Kapazitäten der betreffenden Professoren und Übersetzer, die Jahrzehnte lang an den deutschen Universitäten gelehrt haben und einen bedeutenden Nachlaß hinterlassen haben oder hinterlassen werden. Es ist evident, dass die Übersetzung des Koran kein leichtes Unterfangen ist, sie setzt zunächst eine starke Motivation, eine unerschütterliche Geduld und vor allem große Arabisch- und Islamkenntnisse voraus: kann nicht jeder, „der da lebt und webt“, den Koran übersetzen!

Eine komparative Untersuchung setzt mindestens zwei Vergleichsgegenstände, in unserem Kontext zwei Übersetzungen voraus; wir haben uns aber entsprechend den von uns festgelegten Kriterien für vier entschieden. Die Übersetzungen sollten zeitgenössisch sein und dabei sollte die allerletzte den Vorrang haben; unter den zu vergleichenden Übersetzungen wollten wir eine dichterische haben, um der dichterischen Dimension des Koran Rechnung zu tragen. Einschließen wollten wir auch eine Übersetzung, die von einem Übersetzer angefertigt wurde, dessen Muttersprache Arabisch ist bzw. der sich zum Islam bekennt. In Bezug auf die Übersetzer sollten sie wennmöglich professionelle Übersetzer sein, sie sollten Orientalisten bzw. gute Kenner des Koran sein und ihre Übersetzungen sollten vom Publikum bekannt, glaubwürdig und vor allem wissenschaftlich fundiert sein. Die Wahl der vier zu untersuchenden Übersetzungen war trotzdem nicht leicht zu treffen.

Nach langer Überlegung entschieden wir uns für Friedrich Rückert, den berühmten Orientalist und Dichter des 19. Jhdts., der zahlreiche Suren des Koran dichterisch übersetzt hat, Rudi Paret, der als Pionier der modernen Koranübersetzung gilt und dessen Koranübersetzung in Deutschland als Standardwerk am verbreitetsten ist, Adel Theodor Khoury, einen Islamwissenschaftler libanesischer Herkunft, dessen Muttersprache Arabisch ist und schließlich den namenhaften Semitist, Arabist und Koranforscher Prof. Hartmut Bobzin, dessen im Jahre 2010 erschienene Koranübersetzung die allerletzte in Deutschland ist. Diese Wahl vermindert keineswegs den Wert der anderen Koranübersetzungen, deren Autoren wir hier nur aufrichtig begrüßen möchten. Wir kennen den beträchtlichen Aufwand, der von einem Projekt solcher Art und solchen Umfangs verlangt wird und wissen ihre Bemühungen hochzuschätzen, welches auch immer ihre Religion, ihre ideologische Weltauffassung, ihre versteckten oder zugestandenen Beweggründe, ihr Erfolg oder Mißerfolg sein mögen.

Die Problematik, die wir mit unserer Untersuchung aufwerfen, betrifft zunächst die Übersetzbarkeit des Koran; sie mag zwar nicht ganz neu scheinen, aber sie ist fünfzehn Jahrhunderte nach dem Auftreten des koranischen Phänomens immer noch nicht unter all ihren Aspekten aufgeklärt und gelöst. Was dagegen bei dieser Arbeit neu ist, ist die philologische Konfrontation von Koranübersetzungen allgemein und präzise von den hier gewählten mit Fokussierung auf den lexikalisch-semantischen Aspekt. Diese Arbeit versteht sich als ein

wissenschaftlicher Versuch, auf folgende und ähnliche Fragen zu antworten: Ist die angebliche Unübersetzbarkeit des Koran eine unumgängliche Realität oder ist sie ein bloßer bewußt aufrechterhaltener Mythos? Haben die vier Übersetzer den Korantext übersetzen können? Wodurch kennzeichnet sich jede der vier Übersetzungen? Wie geht jeder mit der Koranübersetzung um, hat jeder seine eigene Vorgehensweise? Kann der Korantext poetisch wiedergegeben werden? Beeinflussen die Koranübersetzer einander? Sind sie auf die gleichen Schwierigkeiten gestoßen? Wie konnten sie sie überwinden? Welche Lehren können aus der Konfrontation von Koranübersetzungen gezogen werden? Kann sich die Koranübersetzung allgemein als selbständige wissenschaftliche Disziplin entwickelt werden?

Die deutsche Koranübersetzung, die bis auf den 17. Jhd. zurückgeht, hat eine lange Tradition in Deutschland und kann auf ihre über fünfzig geleisteten Übersetzungen stolz sein. Nachdem sie verschiedene Etappen durchgemacht hatte, modernisierte sie sich seit dem Anfang des 20. Jhdts. in dem Maße, wie die früheren Theologen und Kirchenmänner, die von den früheren Klischees und Vorurteilen der traditionellen Polemik gegen den Koran weitgehend geprägt waren, bei der Führung und Durchführung der Übersetzungsbewegung allmählich von Orientalisten und Sprachwissenschaftlern abgelöst wurden, welche sich, vom Geiste der Aufklärung ernährt, mit dem Koran wissenschaftlich auseinandersetzten. Dank diesem neuen rationellen Ansatz konnte sie sich von diesen alten jahrhundertlang mitgeschleppten Klischees weitgehend befreien und somit auch an Scharfsinn und Objektivität gewinnen. Man braucht nur einen schnellen vergleichenden Blick in die Übersetzung von Paret oder Zirker bzw. Bobzin, die als gute Arabischkenner ihre jeweilige Übersetzung direkt aus dem Arabischen anfertigten und in diejenige von Salomon Schweigger z.B., der im Jahre 1623 die erste deutsche Koranübersetzung aus dem Italienischen hervorbrachte, zu werfen, um sich davon zu überzeugen!

Die Übersetzung des Koran ist eine besondere spezifische Übersetzung, weil der Korantext kein "normaler" Text ist. Für die Muslime handelt es sich um das Wort Gottes! Gottes oder des Menschen Wort, wie manche westliche Koranforscher postulieren, eines steht historisch fest: der Koran ist das Dokument, das die damaligen Araber, eine primitive Beduinengemeinschaft, die nicht einmal über eine Schriftsprache verfügte und anonym am Rande der Geschichte jahrhundertlang vegetierte, aus der Finsternis der Unwissenheit in das Licht des Wissens innerhalb von wenigen Jahrzehnten katapultierte, und aus ihnen gewaltige Übersetzer, die Europa mit einer kolossalen systematisch durchgeführten Flut von Übersetzungen aus dem hellenistischen Erbe überschwemmten und damit zu seinem Aufschwung und seiner Renaissance beitrugen, kluge Geschäftsleute, die aus dem fernen China prachtvolle Textilien nach Europa brachten, um dessen Herrscher und Elite mit den elegantesten Stoffen anzukleiden, Geographen, die die ersten modernen See- und Landkarten gezeichnet haben, welche dieser Disziplin einen entscheidenden Impuls gegeben haben, Mathematiker, bei denen später berühmt gewordene europäische Mathematiker ihre Lehrgänge machten, Mediziner, von denen die europäischen Kreuzfahrer des 12. Jhdts. das Konzept des Krankenhauses nach Europa eingeführt haben...Ja, der Koran ist der Gründer einer neuen Religion, die eine radikale Umwälzung in den politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Verhältnissen mit sich gebracht hat, der Gründer einer neuen Gemeinschaft, in der alle Menschen von nun ab gleich sein sollten, unabhängig von ihrer "Rasse", von der Farbe ihrer Haut, von ihrem Vermögen, eine Gemeinschaft, in der der Status der Frau sich erheblich verbessern sollte, die Frau durfte von nun ab studieren, arbeiten, ihr Vermögen selbständig und souverän führen; der Koran war gewissermaßen eine Erklärung der Menschenrechte avant la lettre! Es war der Koran, der einen historischen hinsichtlich des Wissens fundamentalen Fortschritt erlaubte, nämlich den Übergang von einer mündlichen zu einer schriftlichen Kultur; Dank dem Koran erwarben die Araber und Moslems eine Schrift, weil sie den Korantext schriftlich fixieren mußten. Aber bevor der Koran sich von einer mündlichen Rezitation zu einem schriftlichen Text bzw. verpflichtenden Kodex verwandelte, mußte vieles geschehen: das war ein langer und mühsamer Prozeß, der sich auf eine lange Zeit erstreckte und nicht

reibungs- und konfliktlos ablief; zahlreiche Hindernisse mußten zunächst überwunden werden und eines davon, das nicht das kleinste war, war das Fehlen einer effizienten Schrift! Der erste Schritt bestand also in der Rezension und der Schreibung des Korantextes und dabei waren weder die vorhandene Schrift noch das dazu erforderliche Schreibmaterial einwandfrei; man mußte das arabische Alphabet ergänzen und vervollkommen, dies war wiederum ein langer Prozeß, der von Menschen durchgeführt wurde und in dem das Risiko der Fehler wie bei jedem menschlichen Werk nicht hundertprozentig ausgeschlossen werden konnte. Diesbezüglich schließen wir uns dem Standpunkt des Theologen Al-Baqillani (1013 n.C. verstorben) an, wonach “die den Menschen vorliegende schriftliche oder mündliche Wiedergabe des Koran zeitgebunden und damit der Sphäre des Irdischen zuzuordnen ist. Ihm zufolge gehören die Buchstaben und Laute in den Bereich der menschlichen Textwiedergabe und nicht zum Text selbst. Nicht einmal die Sprache gehöre zum eigentlichen Wort Gottes” (1). Die Entscheidung des dritten Kalifen ‘Uthman Ibnu ‘Affän, nur die von ihm bestellte Koranrezension als den einzigen verpflichtenden Koran zu bewahren und die anderen zu eliminieren, verursachte auch Widerstände bei einigen der engsten Gefährten des verstorbenen Propheten, darunter ‘Ali Ibnu Abi Tāleb, dem Vetter und gleichzeitig auch dem Schwiegersohn des Propheten. Die Durchsetzung dieses Uthmanischen Koran als eines für alle Muslime in den weiten Gegenden des neuen islamischen Reiches geltenden Kodex lief auch nicht ohne Konflikte ab. Dazu kamen auch noch die im Laufe der Jahrhunderte angehäuften Fehldeutungen und kommentierenden Hinzufügungen hinzu. All das verschärfte den eigentümlichen Charakter des Korantextes und erschwerte somit seine Rezeption. Zu diesen exogenen Gründen muß man auch die endogenen, d.h. die der Natur des Textes zugrundeliegenden Gründe hinzufügen. “Die kräftigste Erschwernis ergibt sich jedoch aus seiner Sprache” bemerkt Hans Zirker dazu (2).

Merkwürdig ist jedoch die Tatsache, dass der Prozeß der Koranübersetzung sich im Laufe der Jahrhunderte trotz aller Schwierigkeiten fast nie erschöpfte und die unzähligen Übersetzungen in den verschiedensten Sprachen der Welt wie auch in ein und derselben Sprache ist doch ein Zugeständnis dafür, dass man nie mit der bis jetzt durchgeführten Übersetzungen zufrieden gewesen ist! Könnten die Übersetzer eines Tages eine dem Koran auf allen Ebenen gleichwertige Übersetzung hervorbringen? Eine Übersetzung, die dem Koran so gleich wäre, dass sie bei den Alltagsgebeten der muslimischen Muttersprachler rezitiert werden darf und gleich wie der arabische Koran psalmodiert werden kann, d.h. die gleiche ästhetisch-klangliche Dimension und die gleiche Wirkung auf die Hörer haben könnte? Man soll auch zugeben, dass der Koran seit dessen Erscheinung fast niemals damit aufgehört hat, sowohl von muslimischen als auch von nichtmuslimischen bzw. islamfeindlichen Machthabern zu politischen und ideologischen Zwecken instrumentiert zu werden.

Seit den traurigen Ereignissen des 11. September 2001, die die ganze Menschheit tiefgreifend und langfristig schockiert haben, wurde der Koran von zahlreichen westlichen einflußreichen Kreisen als die ideologische “Matrix” des “islamischen” Terrorismus gebrandmarkt. Eine hysterische Propaganda entfachte sich zügellos in vielen westlichen Medien und scheute sich sogar nicht davor, jeden Muslim als einen potentiellen Terroristen mit dem Finger zu zeigen, davon ausgehend, dass in jedem Muslim ein Terrorist schlummere. Der ausgelöste Diskreditierungsprozeß, der sich ganz schnell in einen echten Gerichtsprozeß gegen den Islam verwandelte, ging so weit über die Grenzen der Rücksichtslosigkeit hinaus, dass der Prophet des Islam selbst, das für die Muslime kostspieligste Symbol, von einem dänischen Magazin, das wahrscheinlich aus Mangel an Werbung von sich wollte sprechen lassen, als einen in seinem schwarzen Turban Sprengstoffe versteckenden Terroristen karikiert wurde! Ein gewisser Westen hat sowieso nicht auf die spektakulären Anschläge gegen den WTC gewartet, um den Koran als eine ihn bedrohende Herausforderung wahrzunehmen und zu denunzieren. Glücklicherweise gibt es im Westen vernünftige immer lauter werdende Stimmen, die diese Feindseligkeit in Schranken zu halten und die Wahrheit wiederherzustellen versuchen. Viele Anstrengungen müssen von den

muslimischen und nichtmuslimischen Menschen guten Willens noch gemacht werden, damit die Rezeption des Koran im Westen berichtigt und verbessert werden kann. Dazu gehört eine vernünftige helllichtige aufgeschlossene Koraninterpretation, die jeglichen Fanatismus ausschließt und die von der muslimischen Elite durch einen neuen *Idjtihād** ausgearbeitet wird, der der heutigen Welt Rechnung trägt und sich als höchstes Ziel des Islam, nicht nur das Wohl der Muslime, sondern auch dasjenige der ganzen Menschheit setzt. Dazu gehört auch eine gute und treue Koranübersetzung!

“In einer Zeit, in der sich interkulturelle Verdächtigungen und Diskriminierungen, vor allem gegenüber dem Islam verschärfen und rückhaltloser äußern, kann ein solches Unterfangen als ein besonderer Versuch achtungsvoller, stets neu notwendiger Vermittlung gesehen werden” schreibt Zirker zu Recht dazu (3).

Die Besonderheit der Koranübersetzung entspringt natürlich der Besonderheit des Korantextes selbst, deren jeder Übersetzer sich vollkommen bewußt werden soll!

Johann Wolfgang Goethe schrieb in seinem West-östlichen Divan dazu: “Grenzenlose Tautologien und Wiederholungen bilden den Körper dieses heiligen Buches, das uns, sooft wir auch darangehen, immer von neuem anwidert, dann aber anzieht, in Erstaunen setzt und am Ende Verehrung abnötigt”...Der Styl des Korans sei seinem Inhalt und Zweck gemäß: streng, groß, furchtbar, stellenweis wahrhaft erhaben; so treibt ein Keil den anderen, und darf sich über die große Wirksamkeit des Buches niemand verwundern. Weshalb es denn auch von den echten Verehrern für unerschaffen und ”mit Gott gleich ewig” erklärt wurde”(4).

Der vierzehn Jahrhunderte alte Koran sieht jedoch nicht so alt aus, wie man es erwarten sollte; Von den Muslimen wird er nicht wie jedes andere alte Buch behandelt und in die hinteren Reihen an den dunklen Ecken der Bibliotheken aufgestellt und vergessen. Als “Buch der Bücher” geht er weitgehend über das Buch hinaus: er sitzt auf dem Thron und trägt eine goldene Krone, er ist nicht etwas Erstarrtes, etwas Taub-stummes, keine “nature morte”, sondern etwas Lebendiges, Sprechendes, Anregendes. Aus den Höhen der in den Himmel emporsteigenden und herausragenden Moscheeminarets psalmodiert er seine Verse, die in das Unendliche des Alls widerhallen und die Menschen zur Vernunft aufrufen. Der Koran ist für den Moslem eine Art Straßenverkehrsordnung, deren Beachtung ihm Unfälle in seinem Leben ersparen wird, eine Art Road map, die ihm Ziele setzt und ihn vor dem Irregehen schützt. Ein Anstandskodex, der ihm zum Selbstrespekt und zum Respekt der Anderen sowie zur friedlichen Koexistenz mit seinen Mitmenschen und der umgebenden Natur verhilft. Im Gegensatz zu all dem, was seine Gegner von ihm in Bezug auf die angebliche ihm zugrundeliegende Gewalt behaupten, ist er doch für die Wissenden eine merkwürdige Lebenshymne! “Unter allen offenbarten Büchern der Welt ist es der Koran, der ein vollständiges Modell des menschlichen Lebens enthält...Ein Buch der Rechtleitung” schreibt Dr. Immulah Khan, der ehemalige Generalsekretär des Islamischen Weltkongresses (5). In der islamischen Welt ist der Koran heutzutage überall präsent und überall prägnant.

M.S.Abdullah unterstreicht seine Bedeutung: “Heute bekennen sich nahezu 1,2 Milliarden Menschen zu den Lehren des Islam und kein anderes Buch wird bis in unsere Tage gleich viel gelesen, zitiert und memoriert oder hat in gleichem Maße das Leben des einzelnen, der Familie und der Gesellschaft so sehr geprägt wie der Koran” (6).

***Idjtihad**: von idjtahada = sich bemühen, sich anstrengen, allen Ernstes nach etw. streben. In der heutigen islamischen Theologie versteht man darunter: folgerichtig das Bemühen um die Lösung theologischer Fragen, für die es weder im Koran noch in den Sunatexten eine unmittelbare Auskunft gibt (7).

Aber wie kann man andererseits erklären, dass die Muslimen, denen der Prophet doch befahl, das Wissen zu erwerben, auch wenn sie dazu nach China müssen, heutzutage zum großen Teil unterentwickelt bleiben und den von Nichtmuslimen geführten Zug der Technik und Wissenschaften nur als passive Zuschauer aber aktive Verbraucher vorbeifahren sehen. Festzustellen ist, dass die arabische Sprache, die die Sprache des Koran ist, noch keine Sprache der Wissenschaften und der Technik ist. Von den 1,2 Milliarden Moslems sind nur etwa 260 Millionen Araber, von denen nur ein kleiner aus der gebildeten Bevölkerungsschicht bestehender Teil die arabische Hochsprache beherrscht, um den Koran problemlos verstehen zu können. Wenn man heute den Platz der arabischen Universitäten in der Einstufung der verschiedenen Universitäten der Welt sieht, die erbärmliche und unbedeutende Menge der jährlichen Veröffentlichungen von Büchern, wissenschaftlichen Untersuchungen und Erfindungspatenten in der arabischen bzw. islamischen Welt bedenkt, haben wir genug Gründe, um uns um die Zukunft Sorgen zu machen. Einige führen diesen Rückstand gerade darauf zurück, dass die Moslems sich von ihrem Koran entfernt haben, andere dagegen denken das Gegenteil: Gerade der Koran und die Religion wären der Hauptgrund der Lethargie insofern, als sie ein Hindernis für die Entwicklung und den Fortschritt der Gesellschaft darstellen würden. Beide extreme Auffassungen sollen unserer Meinung nach nuanciert werden: sind die Moslems nicht die Gemeinschaft der Mitte? “Wir stehen vor einer neuen Ära der Unwissenheit. Um den Koran in der richtigen Perspektive zu verstehen und aufzunehmen, müssen wir Muslime von neuem noch mehr Anstrengungen unternehmen” stellt Imulah Khan weiter (8). Wir glauben, dass die heutige Elite der arabisch-islamischen Welt sich dessen bewußt werden soll, dass der Islam bzw. die islamische Gemeinschaft nach der eigenen Meinung vieler muslimischer Denker Krankheitssymptome aufweist, zu deren Heilung man mehr und dringender denn je tiefgreifende Reformen im Geiste der Reformisten des 19. Jhdts durchzuführen braucht und eventuell auch noch entschlossener mit einer kritisch-rationellen Gesinnung mit dem Koran bzw. mit der Religion umgehen soll. “Seit dem Ende des 19. Jhdts, erinnert M.S. Abdullah, bemühten sich islamische Denker um eine neue Interpretation des Glaubensgutes. Damit ging der Versuch einher, die Religion von allen Formen des Aberglaubens und allen materiellen Beweggründen entspringenden Auswüchsen zu reinigen“. (9). Diese Elite soll die treffenden Fragen stellen, Fragen nach der Bedeutung des Koran in unserer Ära, nach seiner Interpretation, nach seiner Anpassung, nach seiner Rolle, nach dem Wesen der Religion, ihren Zielen, dem Umgang der Menschen mit ihr usw., damit die Religion nicht mehr zu einer Ausrede für die Kriege zwischen den Völkern und somit zu einer irdischen Hölle wird, sondern damit sie den Menschen zur Errichtung des Paradieses im Diesseits verhilft, bevor sie ins Paradies des Jenseits gehen. Wer hat also erklärt, dass die Pforte des Idjtihād verschlossen war? In wessen Namen hat er das erklärt? Niemand ist dazu berechtigt, an Stelle von ganzen Generationen zu entscheiden! Und den Marsch des Wissens anzuhalten!

In diesem Zusammenhang schreibt M.S. Abdullah weiter: “Zurückgreifend auf die Quellen, muß der Glaube im Hinblick auf die heutigen Probleme neu überdacht werden, d.h. die verschlossene Pforte des idjtihad, der persönlichen Anstrengung, muß auf der Grundlage von Koran und Sunna wieder geöffnet werden...“ (10).

“Muhammed Abdu (1848-1905), der Schüler von Al-afghani (1839- 1897) und der eigentliche Gründer der Reformbewegung, später Shaykh al-Azhar und Großmufti von Ägypten”, plädierte schon damals für “eine Neuinterpretation des Glaubenserbes und eine Anpassung an die Gepflogenheiten der modernen Entwicklung” (11).

Abdullah stellt zu Recht weiter fest, dass “die Tradition von zwölf Jahrhunderten den einfachen und kraftvollen Islam des Propheten überwuchert hat; die positive Beziehung zwischen Offenbarung und Vernunft ist verlorengegangen. Die Interpretationsfrage –sie dürfte der Angelpunkt für die Zukunft der islamischen Oekumene sein- bleibt zunächst ein kritisches Thema, gerade heute, da der Islam politisch erstarrt und mehr und mehr nostalgischen Denkweisen verfällt.”(12).

In Bezug auf den Koran wurden manchmal im Namen des Koran "theologische" Barrieren errichtet, über welche man bei der Überlegung nach bestimmten Behauptungen, bei der Befragung um bestimmte Theologemna nicht hinausgehen darf, so dass das mindeste kritische Bezweifeln sofort als islamfeindliche und sogar als ketzerische Meinung gebrandmarkt und etikettiert wird! Diese Haltung wirft u.a. die Frage nach der Beziehung zwischen Offenbarung und Vernunft, Offenbarung und Geschichte auf. "Ist die koranische Offenbarung so endgültig und verbindlich fixiert, dass sie sich kritiklos und unveränderbar außerhalb der geschichtlichen Entwicklung befindet?" fragt sich mit Recht M.S. Abdullah und diese Frage scheint uns von großer Bedeutung zu sein (13). Darf man nicht heute z.B. zwecks einer besseren Lesung die Interpunktion in den Korantext, die damals unbekannt war, einführen, um auf die unzähligen Fragen, Ausrufe, Zitate, Betonungen, Milderungen, Redeunterbrechungen usw., wodurch der Korantext gekennzeichnet wird, deutlich hinzuweisen? Der Präzedenzfall der späteren von Menschen durchgeführten Hinzufügung der diakritischen Punkte und der Vokalzeichen sollte im Prinzip diese Ergänzungs- und Verbesserungsanstrengung genehmigen! Warum erhält man immer noch die alte und immer noch gültige offizielle Reihenordnung der Suren aufrecht? Die Wiederherstellung der historischen Chronologie ist eine Frage des gesunden Menschenverstands, sie würde logischerweise zu einem besseren Verständnis des Textes und der darin geschilderten Ereignisse und Zusammenhänge beitragen. Damit könnten selbstverständlich Befürchtungen hinsichtlich der traditionellen Koranmemorierung entstehen, woran man sich jahrhundertlang gewöhnt hat, aber der Mensch hat sich immer an die neuen Situationen anpassen und adäquate Lösungen finden können. Darf man nicht die schwerverständlichen Begriffe, Verse und Passagen des Koran, darunter diejenigen, die fremden Sprachen entlehnt wurden, anerkennen, näher identifizieren und präziser erklären, ohne in die Vielfalt der manchmal widersprüchlichen Interpretationen zu geraten, welche beim Leser den Eindruck der Zweideutigkeit hinterlassen und ihn unschlüssig lassen? Ist ja die Zeit nicht gekommen, um sich auf die anderen Religionen, die der Islam übrigens eindeutig anerkennt, zu öffnen und die in einigen Thesen der westlichen Koranforschung formulierte Kritik zu akzeptieren und darüber mit einem ganz ungetrübten aufgeschlossenen Geist zu debattieren? Wir sind davon überzeugt, dass der Islam stark und reif genug ist, um seine Gegenargumente ins Feld vorführen zu können! Hat man im dritten Jahrtausend, in dem die Wissenschaften und die Technik die Welt revolutioniert haben, in dem beispielsweise menschliche Organe aus Mutterzellen reproduziert werden, künstliche Herzen erfolgreich verpflanzt werden können und die die Lebenserwartung immer ferner aufschieben, nicht das Recht, sich mit der traditionellen Koranexegese kritisch auseinanderzusetzen und dabei im Sinne des Wissens, der Vernunft die Mythen und Legenden, die den Islam schon lange überwuchert haben und immer wieder tradiert wurden, endlich mal beiseite zu legen? Wir glauben, dass die Moslems mehr den je eine kühne den Islam wiederauflebende Zukunftsvision brauchen, die ihre unermessliche Energie von den Bremsen der irrigen Interpretationen positiv und konstruktiv befreien kann.

All diese Fragen werden unvermeidlich, auch wenn sie nicht das zentrale Thema der vorliegenden Untersuchung darstellen. Sie tangieren auf jeden Fall jedes Koranübersetzen, während dessen der Übersetzer bei der Wahrnehmung der koranischen Lexik und Thematik und bei der Suche nach der richtigen Wiedergabe mit ihnen unmittelbar konfrontiert wird. Seine Übersetzung enthüllt gewissermaßen schon einen Aspekt der Koranrezeption, seiner eigenen zunächst und dann wird sie die der anderen Adressaten bestimmen. In einem Spiegel sieht man sich verkehrt, deshalb braucht man den Blick der Anderen. Indem sie den Anderen den Koran zugänglich macht und somit die Debatte über solche und andere Fragen erlaubt und bereichert, ist die Koranübersetzung ein bedeutender Stein in der Konstruktion der Antworten und in der Suche nach der Wahrheit.

Die vorliegende Untersuchung besteht aus zwei Teilen: einem ersten theoretischen und einem zweiten wichtigeren praktischen Teil, der das Wesen der Untersuchung darstellt. Da wir uns hauptsächlich mit der Koranübersetzung befassen, hielten wir es als nötig, im ersten Teil auf die Sprache und den Stil des Korantextes einzugehen, ihre Eigentümlichkeiten hervorzuheben, die den

spezifischen Charakter des Korantextes ausmachen. Wir geben ebenfalls einen Überblick über die geschichtliche Entwicklung der deutschen Koranübersetzung mit ihren Haupttendenzen und ihren wichtigsten Akteuren. Darauf anschließend wird unsere Reflexion dem wichtigen Problem der Übersetzbarkeit des Koran gewidmet; indem wir auf die der besonderen Natur des Korantextes innewohnenden Schwierigkeiten hinweisen und präzise zu diagnostizieren versuchen, postulieren wir, dass der Korantext wie jeder andere Text auch übersetzbar ist, wenn man die für jede Übersetzung gültige elementare Regel anwendet, wonach es kein Übersetzen ohne vorheriges Verstehen geben kann. Wir erwähnen auch einige Aspekte und Tendenzen der westlichen Koranforschung, indem wir uns mit zwei markanten Werken auseinandersetzen: dem von Christoph Luxenberg, dessen im Jahre 2000 veröffentlichten Thesen in der Koranforschung als einen Stich ins Wespennest empfangen wurden, weil sie nahelegen, dass das Verstehen des Koran nur durch die Beherrschung der syro-aramäischen Sprache möglich ist, und dem von Angelika Neuwirth, das im Jahre 2011 erschienen ist und in dem sie nachweisen will, dass der Koran den Europäern und dem Abendland im Gegensatz zu dem, was man bis jetzt geglaubt hat, nicht so fremd ist, sondern als Text der Spätantike auch zum europäischen und abendländischen Erbe gehört.

Im zweiten Teil dieser Arbeit haben wir die vier Übersetzungen der letzten 27 Suren des Koran verglichen; diese Zahl mag vielleicht von manchen als ein kleiner Prozentsatz im Vergleich zu den 114 Suren scheinen, aus denen der gesamte Koran besteht. Man könnte natürlich die Konfrontation der Übersetzungen auf den ganzen Text erweitern, das war aber nicht unser Anliegen und ein solches Unterfangen würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Hauptsache ist es, dabei exemplarisch zu zeigen, dass es möglich und nützlich ist, verschiedene Koranübersetzungen zu vergleichen und vor allem, dass man daraus neue Erkenntnisse auf dem Gebiet der Koranübersetzung gewinnen kann. In Bezug auf die Vergleichsmethode haben wir vor allem eine pragmatische Vorgehensweise angewandt: wir haben nicht die Sure insgesamt als Einheit verglichen, sondern jeden einzelnen Vers separat verglichen und dabei auf die von den Übersetzern gewählten Begriffe sowie auf den daraus resultierenden Sinn den Akzent gesetzt. Es versteht sich von selbst, dass wir die vier übersetzten Verse jedesmal auch unter dem syntaktischen und stilistischen Aspekt verglichen haben. Wir haben eine zweite Vergleichsmethode ausgearbeitet, die auf dem Kriterium der Äquivalenz beruht: hier mußten wir zunächst die Übersetzung jedes Übersetzers separat behandeln und jeder übersetzte Vers sollte mit dem Originalvers hinsichtlich seines Äquivalenzgrads auf der lexikalischen, semantischen, syntaktischen und stilistischen Ebene verglichen werden. Der Äquivalenzgrad wurde in totale, partielle und Nulläquivalenz eingeteilt. Nach dem Vergleich der gesamten Verse der Sure konnten wir eine quantifizierte Surenäquivalenztabelle anfertigen, d.h. mit einer genauen Zahl von Totaläquivalenzen, partiellen Äquivalenzen und Nulläquivalenzen bzw. Paraphrasen. Für jeden der vier Übersetzer mußten wir seine Surenäquivalenztabelle darstellen. Danach konnten wir schließlich den letzten Schritt machen, der im Vergleich der vier Surenäquivalenztabelle bestand: bei der Lektüre der vergleichenden Surenäquivalenztabelle konnten wir u.a. erkennen, wer von den vier Übersetzern die meisten Totaläquivalenzen hatte; seine Übersetzung lag somit der Koransure am nächsten. Auffallend ist, dass diese Vergleichsmethode länger und mühsamer als die erste ist. Wir haben sie nur für eine Sure probenweise angewandt und sind uns dessen bewußt, dass sie noch einer Verbesserung und Verfeinerung bedarf.

2. Zum Koran als komplexem linguistischem Phänomen

2.1. Zur Koransprache

2.1.1 Zum Korantext und dessen Sprachmerkmalen

Es liegt auf der Hand, dass der Korantext ein sehr alter Text ist, dessen Herkunft auf das 7. Jahrhundert zurückgeht, d.h. ein Text, der mehr als vierzehn Jahrhunderte alt ist! Demzufolge haben wir nicht mit einem Text im modernen Sinne des Worts zu tun, welcher einen rationellen Aufbau und eine logische Verknüpfung der verschiedenen Teile und Gedanken aufweist, einem Text, der aus mehreren eindeutig voneinander zu trennenden Teilen besteht, die jedoch ein kohärentes Ganzes bilden, dessen Inhalt der Leser leicht verfolgen und nachvollziehen kann.

Das Korancorpus stellt vielmehr eine Zusammenfügung von Texten bzw. von Textfragmenten dar, die von Menschen zu einer bestimmten historischen Zeit und in einem mehr oder weniger präzisen geographischen Raum (Mekka, Medina...) durchgeführt wurde. Diese schriftliche Zusammensetzung der mündlichen Fragmente, der sogenannten Qur'ānsuren, die der islamischen Exegesetradition zufolge dem Propheten nicht auf einem Schlag, sondern während etwa zwanzig Jahre verstreut offenbart wurden, wurde offenkundig nicht entsprechend der chronologischen Reihenordnung der Offenbarung erstellt. Es ist nicht abzuleugnen, dass diese Tatsache das Verstehen des Textes nicht erleichtert.

Was die Koransprache selbst anbelangt, behaupten die muslimischen Theologen und Exegeten ganz kategorisch und ohne jeden Zweifelsschatten, dass der Koran in einer reinen arabischen Sprache offenbart wurde. Sie nehmen dabei Bezug auf bestimmte Verse des Koran selbst, um ihre Behauptung zu untermauern. Für einige westliche Arabisten und Philologen –dies gilt sogar für eine kleine Zahl von früheren (wie Azzamakhschari (12.Jhdt.) und Ar-Razi (Anfang des 13.Jhdt.) wie auch zeitgenössischen arabischen bzw. muslimischen Sprachwissenschaftlern (M.Bennabi, Y. Seddik) - ist die Ursprache des Koran dagegen nicht hundertprozentig arabisch, sondern ein Beduinendialekt, der neben anderen Dialekten in jener Epoche in der arabischen Halbinsel gebraucht wurde und der noch über kein Schriftsystem verfügte.

Dieser Dialekt beinhaltete Fremdwörter, was als eine durchaus mögliche und vorstellbare Folge der vielfältigen Kontakte und Austausche mit den anderen Völkern der umgebenden Region betrachtet werden kann. Die Philologen schließen daraus, dass die Koransprache auch einen nicht zu unterschätzenden Teil von Fremdwörtern besitzt, welche bestimmten Sprachen entlehnt wurden, die in den geographisch nahen Ländern oder Gebieten gesprochen wurden, deren Kultur älter und entwickelter als die der damaligen Araber war. Sie denken dabei an die aramäische bzw. die syro-aramäische, die persische, die hebräische Sprache usw.. Claude Gilliot schrieb dazu: "Für die westlichen Koranforscher(...) sind die Sprachbesonderheiten des Korantextes problematisch und lassen sich in das System der arabischen Sprache schlecht einfügen. Um diese Schwierigkeit zu überwinden, wurden viele Vorschläge unterbreitet, nach denen die Koransprache aus einem Dialekt Westarabiens stamme –man soll eher einer "mundartlichen Koine" (gemeinsamer Sprache) sagen- , die vom Einfluß des Syro-aramäischen und demzufolge des Aramäischen geprägt ist" (14). Diese Hypothesen könnten einen Teil der Wahrheit beinhalten, in dem Maße, wie eine Sprache oder ein Dialekt nicht in Autarkie bestehen kann und immer Einflüssen aus den anderen Sprachen oder Dialekten der Umgebung ausgesetzt wird, vor allem wenn diese zu Völkern gehören, die wirtschaftlich und kulturell stärker und entwickelter sind. Die sprachliche Erscheinung der Entlehnung ist ganz natürlich und soll nicht als negativ betrachtet werden; ganz

im Gegenteil: sie kann den eigenen Dialekt oder die eigene Sprache in mehr als einer Hinsicht anreichern! Heutzutage ist es quasi unmöglich eine "reine" d.h. eine von jeglichem fremden Lehnwort freie Sprache zu finden, es sei denn, wenn die Völkerschaften, die diese Sprache sprechen, in totaler Isoliertheit von der übrigen Welt leben, wie etwa die primitiven Stämme des tropischen Dschungels Amazoniens.

Der zweite Grund, der uns dazu anregen könnte, diese Hypothesen nicht zurückzuweisen und sie als solche zur Kenntnis zu nehmen, ist die Tatsache, dass sogar muslimische Gelehrten schon früher ganz eindeutig darauf hingewiesen hatten. Dazu kommt noch die Feststellung hinzu, dass eine bestimmte Zahl von Wörtern und Passagen im Korantext bis heute enigmatisch bleiben, sie wurden von den Exegeten nicht endgültig und überzeugend erklärt oder sie wurden unterschiedlich gedeutet. Wir stehen da vor einem echten Problem, das man nicht zu klären befürchten und dem man vor allem nicht weiter ausweichen soll, mit der Ausrede, dass man das Risiko eingeht, als Ketzer oder Ungläubiger entlarvt zu werden, wenn man sich damit auseinandersetzt oder bloß die Problematik erwähnt!

Heute steht eigentlich fest, dass die Rezension und Kodifizierung des Korantextes kein leichtes Unterfangen war, sondern das Gegenteil: sie war ein mühsamer Prozeß, der viel Zeit in Anspruch genommen hat und auf große Schwierigkeiten gestoßen ist, die sowohl mit den Divergenzen in den Auffassungen und in der Wahrnehmung des Korantextes als auch mit den der Koransprache selbst innewohnenden Eigentümlichkeiten verbunden waren. Diese Schwierigkeiten blieben selbstverständlich nicht ohne Auswirkungen auf das Verstehen des Korantextes, die bis jetzt noch zu spüren sind.

Eines der ersten Probleme –und es war nicht das kleinste– bestand in dieser Mundart des koreischen Stamms, zu welchem der Prophet gehörte, dieser Koine, die noch keine Sprache im modernen Sinne des Wortes war, insofern, als sie noch keine Schriftsprache war und keine definitiv ausgearbeitete Schrift besaß, denn das erste arabische Alphabet kannte noch keine diakritische Punkte und Zeichen, wie es die frühesten Manuskripte oder Textfragmente dokumentieren. So konnte der selbe Buchstabe des Alphabets oder besser gesagt der selbe Duktus unterschiedlich gelesen und verstanden werden und folglich zu Verwechslungen führen! "Von den 28 Buchstaben des Alphabets waren nur 7 eindeutig, weil sie einzig in ihrer Art waren und keine diakritische Punkte brauchten, um von den anderen unterschieden zu werden" bemerkt C. Gilliot weiter (15). Der traditionellen Koranexegese zufolge wurde der erste Versuch zur Schreibung des Korantextes unter der sehr kurzen Herrschaft des ersten Kalifen Abu bakr Essedik (632-634) unternommen, aber die Exegeten präzisieren nicht, dass dies mit einem defizienten bzw. unvollständigen Schriftsystem durchgeführt wurde. Man kann sich also die Risiken der Fehllesungen und Fehldeutungen, die daraus resultieren konnten, leicht vorstellen. "Sogar der Uthmann'sche Kodex – oder als solches bekannt– war auch weder mit Vokalzeichen noch mit diakritischen Punkten auf den Konsonantentext versehen" (16). All diese historischen sprachbezogenen Tatsachen, die die traditionelle muslimische Exegese kategorisch zurückweist, haben einige westliche Semitistik- und Koranforscher zur Behauptung geführt, dass die Koransprache kein "reines" Arabisch ist und offensichtlich von dem Syro-aramäischen beeinflusst wurde, das im ganzen damaligen Westasien die herrschende Kultursprache, die *lingua franca*, war.

In seinem 1974 in Erlangen erschienenen Werk "Über den Ur-Qur'an - Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'an", postuliert Günter Lüling –

viel früher als Luxenberg-, dass "Passagen im Koran nicht mehr und nicht weniger als vorislamische christliche Hymnen sind, die in dieser Zeit in einem "arianischen Milieu" vor der Geburt Mohammeds kursierten und die durch die Einfügung von alten arabischen Motiven umgeändert wurden" berichtet Gilliot und "die Thesen von Lüling haben die meisten Islamwissenschaftler und Arabisten mit Stillschweigen übergehen lassen". Nach Gilliot hat Lüling die diakritischen Punkte sowie die Vokalzeichen des koranischen Textes zu berichtigen versucht, indem er Bezug auf außerkoranische Angaben, wie die frühe vorislamische Dichtung nimmt. Gilliot erwähnt ebenfalls "einen anderen deutschen oder deutschsprachigen – wir wissen es nicht genau- Philologen und Semitiker, der ebenfalls den von Mingana und Lüling bezeichneten Weg unter dem Pseudonym von Christoph Luxenberg einschlug und in seinem Buch "Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache" behauptet, dass der Koran nicht in einem "reinen" klassischen Arabisch sondern in einem vom Syro-aramäischen geprägten Arabisch (einer Sprachmischung, die von den Mekkaner Kaufleuten gebraucht war) geschrieben wurde und dass christliche liturgische Texte ihm zugrundeliegen. Luxenberg bringt die These vor, wonach der Leser, der den Korantext nämlich dessen dunklen Begriffe und Stellen sowie diejenigen, die bei den Exegeten umstritten sind, richtig lesen und genau verstehen will, muß unbedingt zu dessen sprachlichen Ursprung , d.h. zur syro-aramäischen Sprache (dem Altsyrischen) zurückkehren. Darauf gehen wir später w. u. detaillierter ein. Zu diesem Thema wies der algerische Denker M. Bennabi bereits im Jahre 1961 in der Einführung seines Buches „Le Phénomène coranique“ darauf hin, dass der Koranexeget Untersuchungen über die heiligen hebräischen und christlichen Schriften sowie über die früheren syro-aramäischen und aramäischen Unterlagen durchführen muss, um den Lehnwörtern aus diesen Sprachen Rechnung tragen zu können: „En particulier, il nous semble utile de signaler, combien l'exégète de demain aura besoin de connaissances linguistiques et même archéologiques étendues. Il devra, en particulier, pouvoir suivre, depuis les Septante, la Vulgate, à travers les documents massorétiques et, en général, tous les documents syriaques et araméens, le problème des Saintes-Ecritures“ (S.57/58).

Für Sami Awad Al Deeb Abu Sahlieh, einen schweizerischer Denker palästinensischer Abstammung, der den Koran ins Französische übersetzt hat, nachdem er ihn in der chronologischen Reihenordnung der Offenbarung eingeordnet hatte - er war übrigens nicht der erste Autor, der diesen Versuch gemacht hat – ist der Koran für seinen bündigen und sogar lakonischen Stil bekannt, der von viel unterschwellig Gesagtem geprägt ist und als ein Beweis für die Beredsamkeit der arabischen Sprache betrachtet wird...Wenn die Verse lückenhaft scheinen, fügen die Übersetzer Wörter in Klammern hinzu, um das Verstehen zu erleichtern oder sie verwenden Gedankenpunkte (...), um auf die Lücken hinzuweisen, ohne sie auszufüllen". Sami Abu Sahlieh unterstreicht die häufige Wiederholung "der Partikel و "wāw" am Anfang des Satzes, dort, wo andere Sprachen sich mit dem Semikolon begnügen ...die arabische Sprache macht keinen Unterschied zwischen den großgeschriebenen und den keingeschriebenen Buchstaben"(17) (in den verschiedenen Koranübersetzungen werden die Adjektive und Pronomen, die sich auf Gott beziehen, groß geschrieben). Er behauptet zu Recht, dass "der Koran zu einer mündlichen Kultur gehört, die eine Vorliebe für den Reim hat. Er geht oft vom Singular zum Plural innerhalb des selben Satzes über und die Pluralendungen اون (-ūn) und اين (-īn) eignen sich besser als der Singular für die Aufrechterhaltung des Reims"(18).

In seiner neuen im April 2010 erschienenen Koranübersetzung, die die allerletzte deutsche Koranübersetzung ist, die uns bekannt ist, bemerkt Hartmut Bobzin zu der Kodifizierung des

Koran: “Diese Offenbarungen wurden zu Mohammeds Lebzeiten stets mündlich vorgetragen, eine schriftliche Fixierung geschah nur sporadisch und auszugsweise...Gesammelt und zu einem “Buch” (*kitāb*) zusammengestellt –darin sind sich die muslimischen Koranglehrten einig- wurden die Offenbarungen erst nach Mohammeds Tod (632)“ (19). Bobzin weist auch darauf hin, dass “die islamische Überlieferung sich auch darin einig ist, dass es erst unter dem dritten Kalifen ‘Uthmān Ibn ‘Affān (reg. 644-656) zu einer verbindlichen Sammlung der Suren... und der Festlegung eines Konsonantentextes (*rasm*) kam“ (20).

Was die Entstehung der arabischen Schrift betrifft, schließt sich der Forscher der Meinung der anderen westlichen Philologen an, wonach diese Schrift sich bei der Fixierung des Korantextes noch in der Anfangsphase ihrer Entwicklung befand und dass diese Fixierung nur in Zusammenhang mit der mündlichen “Lektüre” oder Rezitation erfolgen konnte.”Es ist bemerkenswert, schreibt er weiter, dass es von Anfang an unterschiedliche Fassungen gab. Erst durch die Arbeit des Gelehrten Ibn Muğāhid (gest. 936) wurden sieben Lesetraditionen als “kanonisch” anerkannt...und zwar jeweils eine aus Mekka, Medina, Damascus, Basra sowie drei Lesetraditionen aus Kufa (Irak)” (21). Ferner erfahren wir noch vom selben Autor, dass die Lektüre von ‘Asim aus Kufa heutzutage am verbreitetsten ist und dies läßt sich dadurch erklären, dass sie zum ersten Mal im Jahre 1924 in Kairo als “offizielle” Koran Ausgabe gedruckt wurde. Dieser Kairiner Koran Ausgabe, die die Einwilligung der Al-Azhar-Universität erhalten hatte, lagen unzählige Vervielfältigungen des Koran in der ganzen muslimischen Welt sowie die quasi-gesamten Koranübersetzungen zugrunde, die bis jetzt angefertigt wurden.

Bobzin identifiziert auf treffender Weise die wichtigsten Sprachbesonderheiten des Korantextes; wir halten es für angebracht, sie im Nachfolgenden zu zitieren:

- Die Knappheit des Ausdrucks
- Den Reim, der im Arabischen im Vergleich zum Deutschen wegen der morphologischen Struktur des Arabischen viel leichter zu realisieren ist.
- In Bezug auf die Gestalt des Textes und die Art und Weise, wie er vorgelegt wird, sind die Suren ununterbrochen geschrieben und gedruckt, d.h. ohne dass der Struktur des Satzes, des Reims oder der Verse Rechnung getragen wird.
- Die Unterteilung der mekkanischen Suren ist hinsichtlich des Verstehens aufgrund ihrer kürzeren Sätze weniger problematisch als die der medinischen Suren. Die medinischen Suren bestehen oft aus langen Sätzen, die ineinander verschachtelt / verflochten sind, vor allem wenn sie Vorschriften / Gebote juristischen Charakters beinhalten. In diesem Zusammenhang versucht Bobzin in seiner Koranübersetzung den Korantext in Zeilen zu ordnen, um dem deutschsprachigen Leser das Lesen und das Verstehen zu erleichtern.
- Die Partikeln, die die Verse einführen, werden oft gewechselt.
- Die sog. Bestätigungs- und Betonungspartikel *inna* (إِنَّا) wird sehr oft verwendet und meistens mit « siehe » wiedergegeben ; dies gilt ebenfalls für *la* (لَا), die mit “wahrlich” oder “fürwahr” übersetzt wird. Gerade die häufige Verwendung dieser Partikeln verleiht der koranischen Sprache ihren besonderen “feierlichen” Aspekt und hebt / zeichnet sie von/über der Alltagssprache aus/hervor. Für die Wiedergabe dieser Partikeln hat die deutsche Sprache keine äquivalente Partikeln, bemerkt Bobzin.
- Die Zweideutigkeit von zahlreichen Wörtern und Wendungen
- An den Textstellen, die einen Dialog beinhalten, ist es nicht immer leicht, die direkte Rede vom übrigen Text abzugrenzen und man weiß manchmal nicht, wo der Dialog endet.

- Man kann nicht immer eindeutig wissen, wer spricht und wovon es gesprochen wird, d.h. es fällt einem schwer zu wissen, auf wen oder worauf sich die Pronomen beziehen
- Die Partikel *و* (*wāw*), mit der der Satz anfängt und die zum koranischen Stil gehört, ist ein Merkmal zahlreicher semitischer Sprachen; sie dient in den meisten Fällen nur zur Bezeichnung des Satzanfangs und bleibt oft unübersetzt.
- Die Problematik der Tempusformen : Bobzin zufolge stellen die Tempusformen, in denen die Verben im Korantext konjugiert sind, ein besonderes Problem dar. Er weist diesbezüglich darauf hin, dass die ersten arabischen Grammatiker schon damals unterschiedliche Auffassungen zu den Tempora hatten: “Manchmal kann eine Zeitform, die der Form nach die Vergangenheit zu bezeichnen scheint, auch zum Ausdruck der Zukunft verwendet werden” (22).
- Zahlreiche Unterlassungen oder ein unvollständiger bzw. elliptischer Satzbau.

Hans Zirker, der den Koran 2003 ebenfalls übersetzt hat, beschreibt die Sprache des Koran mit folgenden Worten: “Seine Sprache lebt entscheidend von ihren vielfältigen kommunikativen Strukturen, rhetorischen Gesten, paränetischen Ausdrucksformen, szenarischen Skizzen, Rollenzitaten, antiphonischen Wechselreden, Zwischenfragen und Zwischenrufen, Satzbrüchen, kommentierenden Anmerkungen, emphatischen Klauseln usw... Wer den Koran als Literaturwerk würdigt, nimmt ihm damit nichts von seiner religiösen Bedeutung” (23).

Chritoph Luxenberg will nachweisen, dass der Koransprache die aramäische Sprache auf den Ebenen der Morphologie, der Lexik und der Syntax zugrundeliegt, auf Morphologie-, Lexik- und Syntaxregeln beruht, die der aramäischen Sprache eigen sind und ihr also entlehnt wurden. Ihm zufolge ist der Koran das erste Buch, das in arabischer Sprache geschrieben wurde und er betrachtet ihn als ein literarisches “Denkmal”. Dieser Forscher vertritt die Meinung, dass weite Teile des Korantextes bis jetzt unerklärt bleiben bzw. nicht richtig erklärt wurden. Um sie zu erschließen, empfiehlt er den Korantext mit Hilfe der syro-aramäischen Sprache philologisch zu erforschen.

Zahlreiche westliche Islamwissenschaftler und Philologen sind davon überzeugt, dass diese dunklen Koranstellen Lehnwörter beinhalten, die aus den frühen Sprachen der umgebenden Kulturen stammen, nämlich aus dem Syro-aramäischen. Bereits im 19. Jahrhundert wurden Versuche von westlichen Koranforschern unternommen, um die betreffenden Ausdrücke und Sätze zu erklären. Zu diesem Zweck bedienten sie sich der syro-aramäischen und der hebräischen Sprache. In diesem Zusammenhang können wir Theodor Nöldeke (1836-1930) erwähnen, der im Jahre 1860 sein Buch “Geschichte des Qorans” veröffentlichte, eine Abhandlung, die im Westen als Nachschlagewerk betrachtet wird.

Sigmund Fränkel (1855-1909), ein Schüler von Nöldeke, hat in seinem Buch “De Vocabulis in antiquis arabum caraminibus et in Corano peregrinis”, Leiden, 1880, ein Verzeichnis von koranischen Ausdrücken aufgestellt, die dem Aramäischen entlehnt wurden.

In seinem Werk ”Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien”, Strassburg, 1906, verteidigt Karl Vollers (1835-1909) die These, wonach der Koran ganz am Anfang in einem Dialekt Westarabiens geschrieben wurde (von Mekka und Medina) und später im Laufe des 2. Jahrhunderts der Hidschra von den arabischen Philologen umgearbeitet und dem klassischen Arabisch der alten vorislamischen Dichtung angepasst bzw. in Übereinstimmung mit ihr gebracht wurde.

Nöldeke betrachtet die These Vollers als falsch und verteidigt diejenige des klassischen Arabisch (*al-'Arabiya*) im Koran, trotz des Vorhandenseins verschiedener arabischer Dialekte, die er übrigens anerkennt. Nöldeke spricht von Absonderlichkeiten und Schwächen der Koransprache. Lange vor Luxenberg hatte Alphons Mingana (1881-1937), der aus Ostsyrien gebürtig ist, den syro-aramäischen Einfluß auf den koranischen Stil in seinem Aufsatz "Syriac Influence on the style of the Qur'an" gezeigt, der in *Bulletin of John Rylands library*, 77-98, Manchester, 1927 erschienen war. Der Autor hatte annähernde Statistiken über den fremden Wortschatz im Korantext dargelegt: Von 100 Fremdwörtern waren 5% äthiopischer Herkunft, 10% hebräischer, 10% griechisch-römischer, 5% persischer, 70% syro-aramäischer, einschließlich der aramäischen. In seinem Werk "The foreign vocabulary of the Qur'an", Baroda, 1938, fasst Arthur Jeffery (1893-1959) die philologischen Untersuchungen zu den Fremdwörtern im Koran zusammen, die bis zum Jahre 1938 in Europa veröffentlicht worden waren; seine Arbeit beschränkte sich jedoch auf die Etymologie dieser Fremdwörter, ohne auf ihre anderen Bedeutungen einzugehen, welche von den arabischen und westlichen Philologen doch anerkannt waren: von ung. 300 Fremdwörtern (darunter 50 Eigennamen) bildeten diejenigen, die syro-aramäischer Herkunft waren, die große Mehrheit.

Nach Barth versucht auch Günter Löling in seinem Buch "Über den Ur-Qur'an, Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'an, Erlangen, 1974 (2. Auflage, Erlangen, 1993) die dunklen Passagen des Korantextes neu zu lesen, indem er die diakritischen Punkte ändert. Was die Koransprache betrifft, so spricht er von einer arabisch-christlichen vorislamischen « Koine » und von dem christlichen Ursprung des Koran.

In seinem Sammelband "Der Koran", Darmstadt, 1975, schreibt Rudi Paret im Vorwort: " Ich halte Lölings These nach wie vor für völlig abwegig" (S. XIX), obwohl er unmittelbar davor (zu III. S. XVIII f) auf christliche und jüdische Einflüsse und abschließend (S. XXV) auf die Notwendigkeit einer historisch-kritischen Erforschung des Koran eingeht" (24).

„Abgesehen von den "Aramäismen", die bis vor kurzem verkannt und verleugnet waren, erlaubte die Untersuchung der Koransprache insgesamt, welche als rein arabisch betrachtet war, das Reifen von irrigen Lektüren und Deutungen sogar arabischer Begriffe und Wendungen" schreibt Luxenberg, der andererseits behauptet, dass die nicht verstandenen Stellen im Korantext in der Tat zahlreicher sind als was die Korankommentatoren und Koranübersetzer annehmen.

Im Vorwort der Koranübersetzung Kasimirskys bemerkt Arkoun: " Der Koran gehört zu den Texten universellen Umfangs, über welchen viel gesagt und zuviel geschrieben wurde und den man trotzdem nicht gut kennt" (25). Zu dem Korantext und der Moderne stellt der algerische Denker fest: "Für einen modernen Geist, der daran gewöhnt ist, eine Beweisführung zu verfolgen...ist der Koran sonderlich abstoßend..." – somit schließt er sich der Meinung einiger westlicher Autoren an, die ihm vorangingen, darunter J.W. von Goethe, der den Eindruck, den er beim Lesen des Koran so äußerte: " So oft wir daran gehen, immer von neuem anwidert, dann aber anzieht, in Erstaunen setzt und am Ende Verehrung abnötigt" (26) oder Friedrich Rückerts, eines Orientalist und romantischen Dichters des 19. Jhdts., der den Koran teilweise übersetzte und dabei dessen Poesie wiederzugeben versuchte (darauf werden wir w.u. detaillierter eingehen); er schrieb dazu: "Wol eine Zauberkraft muß seyn in dem, woran / Bezaubert eine Welt so hängt wie am Koran" (27) - "abstoßend wegen seiner unordentlichen Präsentation, seines ungewöhnlichen Gebrauchs der Rede, der Fülle seiner legendären, historischen, geographischen, religiösen Anspielungen, seiner Wiederholungen, seiner Folgewidrigkeiten, kurz gesagt, wegen einer ganzen

Reihe von Zeichen, die keine konkrete Stützen/Träger mehr finden, weder in unseren intellektuellen Verfahren noch in unserer physischen, sozialen, wirtschaftlichen, moralischen Umgebung...” (28).

Arkoun wirft zunächst das Problem der Art und Weise auf, wie man den Koran liest: Wie kann man heute den Koran lesen? Er ruft die Muslime oder genauer die muslimische Elite dazu auf, über die klassischen Probleme hinauszugehen, um von Gott entsprechend den Forderungen der zeitgenössischen Intelligenz” zu sprechen und er stellt fest, dass eine solche Anstrengung im islamischen Denken nie unternommen wurde” (29). Ihm zufolge ”geht es darum, den Koran gemäß den Regeln zu entschlüsseln, die für alle große Lehren beinhaltenden Texte anwendbar sind, d.h. den Sinn dessen herauszuarbeiten , was man als die “sacra doctrina” im Islam bezeichnen kann , indem man den Korantext einer kritischen Untersuchung unterzieht, welche dafür geeignet sein wird, die Verwechslungen zu beseitigen, die Irrtümer, die Abweichungen, die Unzulänglichkeiten hervorzuheben” (30). Um den Koran entsprechend seinem Wert zu erfassen, empfiehlt er “damit anzufangen, die sukzessiven Auslegungen zu berichtigen, indem man den Kern der ursprünglichen Bedeutungen von den Ablagerungen aller Art trennt, die das spekulative Denken angetrieben hat (la méthode de la dérision - die Methode der Verspottung): “Selbstverständlich zielt der Spott nicht auf die koranische Botschaft hin, die “immer Anlaß zum Denken gibt”, sondern jeden Anspruch, ihren Sinn auf definitiver Weise festzulegen” (31). Diesem Islamforscher zufolge „muß unsere Lesart des Koran unbedingt drei Momente beinhalten:

- einen linguistischen Moment, der es uns erlauben wird, unter einer sichtbaren Unordnung eine tiefe Ordnung zu entdecken;
- einen anthropologischen Moment, der darin bestehen wird, im Koran eine Sprache, die eine mythische Struktur hat, anzuerkennen;
- einen historischen Moment, in dem der Umfang und die Grenzen der logisch-lexikographischen und der erfinderischen Exegesen definiert werden, die von den Muslimen bis heute unternommen wurden“ (32).

In Bezug auf den linguistischen Ansatz schlägt Arkoun die Anwendung der analytischen Methode vor: „Statt von isolierten Fakten (Phonemen, Wörtern, Sätzen) auszugehen, muß man den Korantext in seiner Gesamtheit als System von inneren *Beziehungen* betrachten...Um den Sinn zu erschließen, muß man hier auf eine lineare Lesart verzichten, die den geläufigen Sinn und die grammatische Logik privilegiert...Die koranische Rede ist in der Tat eine musikalische und zugleich semantische Orchestrierung von Schlüsselbegriffen, die aus einer gemeinsamen arabischen Lexik ausgeschöpft wurden, welche für Jahrhunderte radikal geändert wurde” (33). “Man muß schluß machen, schreibt er weiter, mit dem Spott des “Paradieses Allah’s, der von lasziven Houris bewohnt ist und in dem Honig- und Weinflüsse usw. fließen ...Die Übersetzung verschlimmert hier die Gefahren einer Schilderung, die auf konkrete Bilder zurückgreift”, denn die Sprache des Koran hat diesem Denker zufolge eine mythische Struktur“ und ist symbolisch zu verstehen (34).

Was kann man zur Vision Arkoun’s sagen? Diejenigen, die keinen Sinn für die Schattierungen haben, können leicht der Versuchung ausgesetzt werden, den Denker als Ketzer bzw. Ungläubiger zu brandmarken, aber dies ist nicht die Wahrheit. Mit ihm teilen wir die Notwendigkeit des kritischen *Idjtihād*, um die Spreu vom Seiden zu sondern, d.h. das Wesen und den Sinn des Koran von den verschiedenen Deutungen, die im Laufe der Jahrhunderte von erfindungsreichen Exegeten gegeben wurden, die den Anspruch erhoben, alles verstanden zu haben! Auslegungen, die

manchmal auf reinen Spekulationen beruhten, haben die Moslems, an die sie sich wandten, eine lange Zeit infantil gemacht und als Zurückgebliebenen behandelt! Deshalb ist es heute notwendiger und legitimer denn je, den Koran rationell und neu zu lesen; dazu verfügen wir über erprobte Hilfsmittel, die uns bei dieser Aufgabe helfen können.

2.1.2. Zum Vorhandensein von fremden Begriffen im Korantext

Indem sie sich auf zahlreiche Koranverse, nämlich die Verse 12,2; 13,37; 16,103; 20,113; 26,195; 39,28; 41,3; 42,7; 43,3; 46,12; 44,41 berufen, die auf ganz eindeutiger und unumstößlicher Weise behaupten, dass der Koran in einer klaren arabischen Sprache offenbart wurde, sind die traditionellen Exegeten fest davon überzeugt, dass die Offenbarung des Worts Gottes unbedingt nur in bzw. mit einer reinen und perfekten Sprache zum Ausdruck gebracht werden konnte. Diese theologische und apologetische Auffassung wurde jedoch von den modernen linguistischen und literarischen Untersuchungen in Zweifel gezogen, welche den angeblich sakralen Charakter der Koransprache relativierten, indem sie das Vorhandensein von nicht arabischen Wörtern, d.h. von Fremdwörtern unterschiedlicher Herkunft im Korantext anschaulich machten oder indem sie die Zweideutigkeit bzw. den esoterischen Charakter von bestimmten Begriffen, Textpassagen oder sogar Versen nachwies und indem sie den mühsamen Prozeß der schriftlichen Fixierung des Korantextes darstellten und dabei die unzähligen Schwierigkeiten unterstrichen, die man hatte überwinden müssen und die entweder der Sprache selbst innewohnten, nämlich ihr defizientes Schriftsystem, oder die mit den ideologisch-politischen Rivalitäten zwischen den Hauptakteuren dieser Geschichte verbunden waren. Diese modernen Untersuchungen versetzten die Koransprache in ihren geographisch-historischen und menschlich-sozialen Kontext, denn die Sprache als menschliches Ausdrucksmittel ist vom Koran als göttlicher Botschaft zu unterscheiden, mit anderen Worten: die göttliche Herkunft des Koran gilt nicht für die Sprache, in der er offenbart wurde. Dies gilt ebenfalls für die hebräische oder lateinische oder jede andere Sprache, die als Mittel für eine offenbarte Religion gedient hat. Besagt der edle Koran nicht, dass Allah zu den verschiedenen Völkern immer Propheten gesandt hat, die aus ihnen stammten, damit sie das Wort Gottes in der Sprache, die sie sprachen, d.h. die sie am besten kannten, predigen? Und damit die betreffenden Völker auch die göttliche Botschaft gut verstehen können.

Einige moderne Linguisten sind der Meinung, dass in der Zeit der Offenbarung, im 7. Jhdt. der christlichen Ära, in der arabischen Halbinsel zahlreiche arabische Dialekte neben einer gemeinsamen Sprache bestanden, die eine Art von klassischem Arabisch hohen Niveaus war, das die Dichter in ihrer Dichtung gebrauchten und das sich u.a. durch seine Kasusflexionen (*al-I'rāb*) auszeichnete. Nach Michel Cuypers, einem Koranforscher, der in Ägypten seit mehr als zwanzig Jahren lebt und der sich auf die literarische Erforschung des Korantextes spezialisiert hat, "waren sich die Gelehrten am Ende des 19. Jhdts. nicht einig über die Natur des koranischen Arabisch: Für die einen (Theodor Nöldeke, Friedrich Schwally) handelte es sich um jene alte poetische Koine, für andere (Karl Vollers) um den Mekkaner Dialekt, der einer arabischen Gemeinschaft im Westen der Halbinsel gehörte, der aber später von Philologen in Übereinstimmung mit der klassischen arabischen Sprache umgeschrieben wurde"... "Noch vor kurzem, schreibt Cuypers weiter, hat man die Auffassung einer Diglosie Dialekte-klassische Sprache aufgegeben, zugunsten einer Polyglosie, verstanden als Varianten einer einzigen Sprache. Diese Auffassung entspricht

derjenigen der größten arabischen Grammatiker, nämlich Sibawayh (gest. um 180 H. / 796 n.Ch.) und erlaubt es, die verschiedenen “Lesungen” des Koran als einfache Sprachvariationen zu verstehen” (35). Obwohl die bloße Erwähnung des Vorhandenseins eines fremden Wortschatzes im Koran von einigen traditionellen Puristen fast der Ketzerei beschuldigt war –M.A. Amir-Muezzi erwähnt den Fall des Philologen Abu ‘Ubayda (gest. 208 H/824 n.Ch.), der “der Meinung war, dass man sich an Gott versündigt, wenn man behauptet, dass der Koran Wörter beinhaltet, die nicht arabisch sind” (36). Oder lange vor dem Letzteren auch den Fall von Ibn ‘Abbas (gest. 68 H/687 n.Ch.), einem Vetter des Propheten, der für einen der ersten Pioniere der Koranexegese gehalten wird. “Ihm zufolge hat Gott nie etwas offenbart, das nicht in Arabisch gewesen war” (37) - haben sich einige frühere Gelehrten für diese Problematik interessiert: die einen erklärten das Vorhandensein dieser nicht arabischen Wörter durch eine Entlehnung aus anderen der prophetischen Offenbarung vorhergehenden Sprachen, die im Laufe der Zeit “verarabisiert” wurden, die anderen verteidigten ganz offen die These, wonach es sich dabei um nicht arabische Wörter handelte, ohne den sakralen Charakter des Korantextes in Zweifel zu ziehen. So erwähnte -Amir-Moezzi zufolge- Muqātil b. Sulaymān (gest. 150/767) schon “die persische, griechische, hebräische, altsyrische, äthiopische oder nabatäische Herkunft einiger Ausdrücke. Für ihn ist Mūsa, der arabische Name von Moses, aus dem Koptischen abgeleitet, genau so wie der Name Nūḥ, der arabische Name von Noah, welcher syro-aramäischer Herkunft ist. Der Gelehrte Ibn Qutayba (gest. 276/889) und danach auch Abu Bakr Sijistānī (gest. 330/942) wiesen ihrerseits auch auf die fremde Herkunft der Wörter “*qistās*” (Waage) (Q: 17,36) und “*istabraq*” (Brokat) (Q: 18,31)” (38). Einige Jahrhunderte später widmeten andere Gelehrten der nicht arabischen Lexik ganze Werke. So verfaßte Al-Jawālīqī (gest. 535/1144) “das Buch der verarabisierten den nicht arabischen Sprachen entlehnten Wörter” (كتاب المعرب من الكلام الاعجمي) und Jalal ad-dīn As-Sayūfī (gest. 911/1523) hob mehr als hundert Fremdwörter im Korantext hervor und untersuchte sie in zwei Werken, dem ersten mit der Überschrift “ المتوكل فيما ورد في القرآن باللغات مختصر في معرب القرآن (Das dem Kalifen Al-Mutawakkil gewidmete Buch über die verarabisierten Wörter des Koran) und dem zweiten mit der Überschrift المهدب فيما وقع في القرآن من المعرب (das eingeordnete Buch der verarabisierten Wörter des Koran).

As-Suyūfī hat Cuypers zufolge zwei Verzeichnisse aufgestellt, das erste beinhaltete die koranischen Wörter, die der Mundart des Hidjāz fremd waren –, die also zu anderen arabischen Mundarten des damaligen Arabiens sollen gehört haben- das zweite umfasste nicht arabische Fremdwörter, die “ihm zufolge aus dem Äthiopischen, dem Persischen, dem Griechischen, dem Koptischen, dem Altsyrischen, dem Hebräischen, dem Nabatäischen, dem Indischen, den sudanesischen Sprachen und dem Berberischen stammten, welche aber schon zu den Lebzeiten des Propheten verarabisiert waren" (39). In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, dass diese These, wonach frühere Fremdwörter vor der Offenbarung verarabisiert wurden, von den modernen Philologen mehr oder weniger bestätigt wurde, nämlich Arthur Jeffery , der Cuypers zufolge “ diese Verzeichnisse ein wenig berichtigte, indem er in bestimmten für Fremdwörter gehaltenen Wörtern doch arabische Wörter sah, die selten waren oder wegen des Reims umgeformt wurden”. Der Autor des im Jahre 1938 veröffentlichten Werks “The foreign Vocabulary of the Qur’an” untersuchte 275 als Fremdwörter betrachtete Begriffe und kam in seiner Analyse zur Schlußfolgerung, dass ¾ von ihnen, d.h. 200 bereits vor der Koranoffenbarung im Arabischen verwendet worden waren; ung. 70 andere den “christlichen” Sprachen, dem Altsyrischen und dem Äthiopischen entlehnt wurden, etwa 25 Wörter waren hebräischer bzw.

jüdisch-aramäischer Herkunft waren und der Rest aus persischen, griechischen Wörtern oder aus Wörtern unbekannter Herkunft bestand. Cuypers, der uns diese Zahlen darlegt, sich anscheinend geirrt hat, weil ihre Addierung eine Gesamtzahl ergibt, die weit über 275 hinausgeht.

2.2. Der koranische Stil

Der koranische Text zeichnet sich durch einen besonderen Stil aus, den man nicht in den anderen heiligen Schriften findet. Ähnlich wie bei ihrer Auseinandersetzung mit der Koransprache halten die traditionellen Theologen und Muslime allgemein den koranischen Stil für den Höhepunkt der Vollkommenheit, weil es sich für sie um einen göttlichen unnachahmlichen Stil handelt! Nachdem sie den Korantext einer rationellen literarischen und linguistischen Untersuchung unterzogen hatten, konnten die modernen Linguisten bestimmte stilistische Merkmale aufdecken, die wir im Nachfolgenden summarisch darstellen:

- Was dem Leser bzw. dem Hörer des Koran von vornherein auffällt, ist der Reim, obwohl die Verse nicht in Strophen wie in der klassischen Dichtung angeordnet sind. Sie enden jedoch mit einem Reim, der von Assonanzen und den Kasusflexionen erzeugt wird, die der morphologische Aufbau der arabischen Sprache in Hülle und Fülle hervorbringen kann: z.B. Sure 90 (البلد die Stadt), in der die ersten sieben Verse mit dem Buchstaben (د d) enden, in den Wörtern: . البلد البلد ولد كيد احد ليدا أحد . Sure 91 (الشمس die Sonne), in der die fünfzehn Verse, aus denen sie besteht, mit ها (h(ā)) enden, in den Wörtern ضحاها تلاها جلاها يغشاها بناها طحاها...

Sure 92 (الليل die Nacht), in der alle 21 Verse mit ى (ā) enden, in den Wörtern und Verben: . يغشى تجلى الأنثى لشتى اتقى الحسنى... Sure 94 (الشرح das Weiten), in der die ersten vier Verse mit ك (k) - hier als Possesivpronomen (“dein”) gebraucht- enden, in den Wörtern . صدرك وزرك ظهرك ذكرك .

Der koranische Reim wird oft durch den Plural der Substantive oder Verben erzeugt, der mit “īn” oder “ūn” endet: z.B. Sure 43 (الزخرف der Prunk), Sure 44 (الدخان der Rauch).

Dieser Reim kann auch in der Endung von Wörtern bestehen, die am Ende des Verses stehen und die gleiche Kasusflexion aufweisen, weil sie zur selben grammatischen Kategorie gehören z.B. الحال (Adverb der Art und Weise) z.B. Sure 100 العاديات (Die Rennenden), oder المفعول به (der Akkusativ) oder الصفة (das Adjektiv) z. B. Sure 98 (البينة der klare Beweis), in der der Plural der weiblichen Adjektive am Versende mit ة- (ta) endet, in den Adjektiven wie . مطهرة قيمة...

- Die Rhythmus- und dann Reimprosa (السجع): Cuypers unterstreicht die Ähnlichkeit im Stil zwischen den ersten kurzen medizinischen Suren und den Worten und Texten der Weissager, die sich in ihren Weissagungen der Rythmus- und Reimprosa bedienten (40).
- Typische Wendungen, die die Eigenschaften Allahs erwähnen, an sie beharrlich erinnern und die am Ende einer bestimmten Reihe von Versen der selben Sure mit mehr oder weniger gleichem Abstand wiederholt werden; sie werden von den Linguisten als “theologische Klauseln“ bezeichnet; einige Beispiele davon: ان الله على كل شىء قدير هو العليم . الحكيم انه العظيم الغفار ان الله يعلم ما تصنعون ان الله لا يهدى قوم الظالمين فعلى الله يتوكل المؤمنون ان الله غنى حميد ان الله يعلم ما تخفيه الصدور ان الله خير الرازقين...

Cuypers weist mit Recht darauf hin, dass “diese formelhaften Wendungen dem Gesagten eine Autorität verleihen und ihre Wiederholung verhilft dazu, theologische Wahrheiten beizubringen” (41). In dem Maße, wie sie sich alle auf Gott beziehen, heben sie das hervor, was er ist, d.h. sein Wesen und betonen es auch, und sie betonen auch das, was er kann, d.h. seine Macht. Ihre Wiederholung stellt eine Beharrung dar, die deren Memorierung und deren Gleichstellung mit unwiderlegbaren Grundwahrheiten zu erleichtern erlaubt; ihr Zweck besteht darin, die Menschen von bestimmten Versuchungen des irdischen Lebens abzulenken und ihre Gottesfurcht ständig lebendig aufrechtzuerhalten.

- Die Refrains stellen ebenfalls ein wichtiges Merkmal des koranischen Stils dar. Koransuren sind durch besondere Verse, die sich mit quasi-genauer Regelmäßigkeit und sogar mit einem bestimmten musikalischen Klang wiederholen und in denen einige Koranforscher eine Art von Refrains aufgedeckt haben: Beispiel : Sure 55 (الرحمان der Erbarmer) oder Sure 77 (المرسلات die Gesandten). Sie beenden nicht die Verse wie die theologischen Klauseln, sondern bilden selber Verse im echten Sinne des Worts. Da der Koran eine Rezitation darstellt, führen diese Refrains einen musikalischen Rhythmus ein. In der Sure 55 wiederholt sich der Vers 13 (فيا أي الأء ربكما تكذبان (Welche der Wohltaten eures Herrn wollt ihr beide für Lüge erklären?), in dem einige Autoren –wie S-E. Kechrid z.B.- “beide” als die Dschinnen und die Menschen deuten, die die Bewohner dieser Erde sind und bei dem M.Chebel dagegen bemerkt, dass “ die arabischen Korankommentatoren nicht genau wissen, wen mit “beide” hier gemeint wird”, als 16. Vers, d.h. nach einem Abstand von 2 anderen Versen. Er tritt nochmals als 18. Vers auf, d.h. diesmal nach einem Abstand von nur 1 Vers. Dann als 21. Vers, als 23. und 25. Vers (zwischen dem 16. und dem 25. Vers wird der Abstand von 2 Versen regelmäßiger). Er erscheint nochmals als 28., 30., 32., 34., 36. Vers usw. (auch mit einer immer größeren Regelmäßigkeit). Er wird also in der Sure, die insgesamt 76 Verse umfaßt, 30 mal gebraucht!
- In der Sure 77 (die Gesandten) wird der Vers 15 (ويل يومئذ للمكذبين (Wehe an jenen Tag denen, die (die Botschaft) für Lüge erklären !) als 19. Vers, dann nach einem großen Abstand als 24. und als 28. Vers verwendet. Er erscheint wieder als 34., 37., 40., 45., 47. und 49. Vers. Er wird also 9 mal in der Sure verwendet, die aus 50 Versen besteht. Festzustellen ist, dass der Abstand am Anfang der Sure größer als an deren Ende ist, d.h. diese Refrainverse nähern sich am Ende der Sure immer mehr einander an.
- “Die Wiederholung der theologischen Klauseln oder der Reihen von ähnlichen Geschichten mit der gleichen Endformel (Suren 11(Hud), 26(die Dichter), 37(al-Saffat) und 54(der Mond)), die auch wie Refrains wirken” bemerkt Cuypers; z.B. Sure 11 (Hūd), Vers 25 (Und Wir sandten Noach zu seinem Volk: “Ich bin euch ein deutlicher Warner”); wir stellen eine Ähnlichkeit der Erzählung im Vers 50 (Und (Wir sandten) zu ‘Ad ihren Bruder Hūd. Er sagte:”O mein Volk, dienet Gott. Ihr habt keinen Gott außer ihm) . Gleiches gilt für den Vers 61: (Und (Wir sandten) zu Thamūd ihren Bruder Sālif: “O mein Volk, dienet Gott. Ihr habt keinen Gott außer ihm). Die gleiche Formel wiederholt sich im Vers 84. Die Sure 26 zeigt eindeutig den gleichartigen Bau der sieben Geschichten der den Ungläubigen verhängten Strafen, die jedesmal wie ein Refrain mit den zwei Versen 67-68

ان فى ذلك لآية و ما كان أكثرهم يؤمنون ان ربك لهُو العزيز الحكيم (Darin ist wahrlich ein Zeichen. Aber die meisten von ihnen sind nicht gläubig. Und dein Herr ist der Mächtige, der Barmherzige) enden. In der selben Sure wiederholen sich die beiden Verse 6 mal: 103-104; 121-122; 139-140; 158-159; 174-175; 190-191. Die Geschichte wird wie folgt aufgebaut:

- Es gibt zunächst die Feststellung, dass ein Volk ungläubig ist oder wird,
- darauf erfolgt das Geheiß eines warnenden Gesandten,
- dann die Reaktion seines Volks, das ihn für einen Lügner oder einen Zauberer hält und bei seinem Unglauben verharret,
- darauf kommt die göttliche Bestrafung, die das friedliche Leben dieses Volks in ein Höllenleben verwandelt,
- als Schlußfolgerung kommen die beiden Refrainverse, die sich mehrmals wiederholen.

- Der koranische Text besteht aus “kurzen lexikalischen Einheiten”.

Im Gegensatz zu einigen Forschern, die die Meinung vertreten, dass der Korantext aus Strophen besteht, glaubt Cuypers, dass “es unmöglich ist, eine Regelmäßigkeit in der Länge und in der Anordnung der Strophen aufzudecken. Es handelt sich in Wirklichkeit um kurze Abschnitte (die den “Perikopen” der Bibel entsprechen), deren Länge und Anordnung den geschmeidigen Regeln der semitischen Rhetorik folgen” (42).

Diese spezifische Komposition des Korantextes gibt den Eindruck einer Unterbrechung in der Behandlung der Themen, die in den Suren und nämlich in dem Erzählen der verschiedenen Prophetengeschichten angedeutet werden. Cuypers denkt, dass diese Unterbrechung “die Folge der Komposition in kurzen Fragmenten ist”. Um seine Auffassung zu untermauern, führt er den Vers 32 in der Sure 25 (الفرقان Die Unterscheidungsnorm) an :

Und diejenigen, die ungläubig sind, sagen : « Wäre doch der Koran auf ihn als Ganzes herabgesandt worden ! ». So (geschieht es aber), damit wir dein Herz mit ihm festigen. Und wir haben ihn Abschnitt für Abschnitt vorgetragen). Aber die Unterbrechung, die hier vom Vers erwähnt wird, ist gerade diejenige der Offenbarung und dies könnte die Unterbrechung des Korantextes erklären.

Obwohl die einzelnen Suren einen von den Theologen nachträglich gegebenen Namen tragen, behandeln sie jedoch kein einziges Thema –wie es vom Namen der Sure suggeriert wird- , sondern sie gehen auf mehrere Themen zur gleichen Zeit ein, ohne sie in all ihren Aspekten erschöpfend zu behandeln. Man geht in ein und derselben Sure von einem Thema zu einem anderen über; manchmal werden die selben Themen in anderen Suren länger und tiefer dargelegt. Einigen Forschern zufolge wirft diese Unterbrechung das Problem der Textkohäsion auf. Zu diesem Punkt macht Cuypers darauf aufmerksam, dass “neue Untersuchungen haben nachweisen können, dass diese fehlende Kohäsion jedoch nicht echt, sondern scheinbar ist. Dahinter stecken kluge literarische Konstruktionen, die (den Texten der Bibel gleich) den Regeln der semitischen Rhetorik entsprechen” (43). Wir teilen den Standpunkt Cuypers, wonach die Komposition des Korantextes komplex ist, und wonach dieser Text eine Kohärenz und eine Logik hat, die ihm eigen und typisch semitisch sind und auf einer Reihe von Symmetrien (Parallelismen und Chiasmen) beruht” (44).

In einem vom Verlag "Le cavalier bleu" herausgegebenen Werk, das er mit dem Journalisten und Hochschullehrer Paul Balta unter dem Titel "Die 19 Klischees und wie man sie bekämpfen soll", verfasst hat, baut Michel Cuypers zwei Klischees über den Koran ab: das erste behauptet, dass die Lektüre des Koran langweilig ist und dem zweiten zufolge gebe es keinerlei Ordnung im Korantext. Indem er das Alter und die Hartnäckigkeit dieser Klischees unterstreicht, erwähnt Cuypers Voltaire, der in seinem Wörterbuch der Philosophie den Begriff « Alcoran » definiert hat, als « eine Rhapsodie ohne Verbindung, ohne Ordnung, ohne Kunst : dieses langweilige Buch soll jedoch ein ganz schönes Buch sein » (45) und antwortet darauf, dass der Koran weder ein Roman noch ein Theaterstück ist und der nichtmuslimische Leser mit ihm umgehen soll, indem er ihn in seinen historischen Kontext versetzt und an ihn unter einem Standpunkt herangeht, der dem Koran eigen sein soll. Es handelt sich um "einen heiligen Text, der sich an den Glauben der Muslime wendet". In seinem Buch "Le festin. Une lecture de la sourate "Al-Mā-ida », éd. Lethielleux, Paris, 2007, erklärt Cuypers, dass « die scheinbare Unordnung des Korantextes sich daraus ergibt, dass der Koran entsprechend den Regeln der semitischen Rhetorik verfasst wurde, die sich von der griechischen Rhetorik sehr viel unterscheidet, da die Griechen durch fortschreitende Entwicklungen vorgehen, während die Semiten durch Symmetrien vorgehen, die jedoch präzisen Regeln folgen. Wenn man den Koran unter dem Blickwinkel der semitischen Rhetorik liest, wird man dann bemerken, dass der Korantext doch eine Ordnung und eine Logik hat" (46). Für den Autor ist der Islam vielgestaltig: Sunnismus, Schiitismus und sehr unterschiedliche Strömungen innerhalb dieser beiden Zweige des Islam. Diese Vielfalt besteht ebenfalls im Koran und der Autor unterscheidet drei bis vier Lesarten: "Die fundamentalistischen Strömungen, die sich eine Rückkehr zu einer buchstäblichen Deutung des Koran vorstellen, während sie nur eine naive Interpretation machen, in der sie ihre eigenen Fantasmen widerspiegeln lassen. Am anderen Extrem liegt die kritische Untersuchung des Korantextes mit Hilfe von modernen Verfahren der Textanalyse, die von den noch heute sog. « Orientalisten », aber auch von einer immer zunehmenden Zahl von muslimischen Forschern angewandt werden. Und zwischen den beiden liegt die traditionelle klassische Untersuchung des Textes, die in den berühmten Theologie-Hochschulen wie Al-Azhar oder der Zitouna oder die symbolische Lesart des Textes, die von den sufistischen Strömungen gemacht wird".

Bestimmte Verse, nämlich diejenigen, die mit dem Imperativverb قل (Sag / Sprich) beginnen, bemerkt Cuypers weiter, sind mit Sätzen oder Maximen vergleichbar.

Die Schwüre, die die Suren einleiten, verleihen der nachfolgenden Aussage mehr Kraft und heben ihre Wahrhaftigkeit hervor.

Die eschatologischen Suren, die mit اذّا (idhā wenn) eingeführt werden und das unausweichliche Ende der Welt sowie das unumgängliche Jüngste Gericht ankündigen, verleihen der Geschichte eine dramatische Dimension und zielen darauf hin, beim Leser/Hörer Furcht zu erregen. Cuypers unterstreicht die Dramatisierung der Prophetengeschichten, die "bündig, sogar elliptisch, auf einigen wesentlichen Tatsachen beschränkt sind, die außerhalb der Zeit und des Raumes liegen. Im Koran wird die Aufmerksamkeit weniger auf die erzählte Geschichte als auf die daraus zu ziehende Lehre gelenkt"(47).

Man kann nicht auf das Thema des Koranstils eingehen, ohne die Parabeln, die eine pädagogische Funktion erfüllen, zu erwähnen; der Gebrauch von Vergleichen und Metaphern

(über 400) erlaubt es, bestimmte abstrakte Gedanken zu veranschaulichen und sie konkreter darzulegen, damit sie nachvollziehbar werden. Das Ziel dieser Stilfiguren besteht darin, die muslimischen Gläubigen dazu anzuregen, die Lehren zu ziehen, welche man ihnen beibringen will (siehe dazu 2:17,18; 18:32,34; 36:13,29; 68:17,34...).

Die Interrogativverse wie z.B. ألم تركيب فعل ربك باصحاب الفيل ألم يجعل كيدهم في تضليل

(Hast du nicht gesehen, wie dein Herr an den Leuten des Elefanten gehandelt hat ? Hat er nicht ihre List ins Leere gehen lassen) oder auch die beiden ersten Verse der Suren 88 und 94. Obwohl diese Interrogativverse sich in der Regel an den Propheten wenden, hat der Leser/Hörer trotzdem den Eindruck, dass die Frage an ihn gerichtet wird und dass er somit unmittelbar einbezogen und angesprochen wird. Die dargelegte Geschichte lädt ihn dazu ein, über das Schicksal der vergangenen Gemeinschaften, von denen in der Geschichte die Rede ist, nachzudenken, um eben nicht die gleichen fatalen Fehler zu begehen! Es sind also Lehrfragen mit ermahrender Funktion.

Die "stereotype Doppelfrage", die auf einen besonderen Begriff unmittelbar folgt: Cuypers spricht hier von "auffallenden oder mysteriösen Wörtern". Neuwirth bezeichnet diese koranische Stilfigur als Lehrfrage: "X. Was ist X? Woher sollst du wissen, was X ist?"; z.B. 101:1-3 القارعة ما القارعة و ما أدراك ما القارعة (Die Klopffende. Was ist die Klopffende? Und woher sollst du wissen, was die Klopffende ist?) oder 97:1-2

ان أنزلناه في ليلة القدر و ما أدراك ما ليلة القدر

(Wir haben ihn in der Nacht der Bestimmung hinabgesandt. Woher sollst du wissen, was die Nacht der Bestimmung ist ?).

Um diesen Kapitel zu schließen, ist es interessant, an den Standpunkt Goethes zum Stil des Koran, den er in seinen "Noten und Abhandlungen" (1819) zum Ausdruck gebracht hat und den Bobzin als « die richtigste Charakterisierung » bezeichnete, zu erinnern : "Der Styl des Korans ist seinem Inhalt und Zweck gemäss : streng, gross, furchtbar, stellenweis wahrhaft erhaben ; so trieb ein Keil den anderen und darf sich über die grosse Wirksamkeit des Buches niemand verwundern » (48).

2.3. Zum neuen Stand der westlichen Koranforschung

Es ist nicht abzuleugnen, dass die westliche Koranforschung heute ein beachtenswertes Niveau erreicht hat. Dies läßt sich zum Teil durch das im Westen in den letzten Jahrzehnten immer wachsende Interesse am Islam allgemein und am Koran insbesondere erklären. Dieses Interesse kann einerseits als die Folge der in einigen arabisch-islamischen Ländern zu verzeichnenden religiösen "*Safjwa*" (einer islamischen Erweckung) und andererseits diejenige der Entstehung und raschen Entwicklung des islamischen Extremismus interpretiert werden, welcher als Reaktion auf die in einigen arabischen bzw. islamischen Ländern von westlichen Kriegsbündnissen unter amerikanischer Führung geführten Kriege (wir denken hier vor allem an den Golfkrieg, an Afghanistan) die militärische Konfrontation mit dem Westen in dessen Herzen durch spektakuläre terroristische Anschläge wie diejenigen des New Yorker WTC versetzen will. Solche blutige Ereignisse haben dazu geführt, dass sich viele Menschen in Amerika und in Europa Fragen nach den möglichen Gründen stellten, die solche unvorstellbare Handlungen rechtfertigen könnten und dabei die Antworten in der heiligen Schrift der Muslime zu finden versuchten. Auf einer anderen Ebene wuchs diese westliche Neugierde für den Islam auch deshalb, weil in Europa und Amerika heutzutage hinsichtlich der Zahl wichtige islamische Gemeinschaften seit Jahrzehnten leben und sogar Staatsbürger dieser Länder geworden sind (man denke hier an die Maghrebiner in Frankreich oder an die Türken in Deutschland z.B.) und deren friedliche Koexistenz mit ihren Mitbürgern manchmal kulturell-religiöse Probleme mit sich bringt, für welche Lösungen gefunden werden sollen. Man ist also weit von der Vergangenheit entfernt, in der sich Europäer und Muslime nur auf den Schlachtfeldern trafen!

In Bezug auf die Koranforschung ist man auch weit von der Vergangenheitsvision entfernt, die den Islam als Ketzerei gegenüber dem Christentum und den Propheten Mohammed als einen falschen Propheten ansah. Die im Hintergrund der tobenden Religionskriege und Kreuzzüge von grotesken und lächerlichen Vorurteilen und Klischees geprägte und vor allem von Religionsgelehrten durchgeführte Koranforschung wurde schon lange von einer rationellen und wissenschaftlichen durch Islamwissenschaftler und Philologen durchgeführte Forschung ersetzt. Diese historisch-kritische Koranforschung begann etwa um die Mitte des 19. Jhdts. Rainer Nabieleck zufolge "wurde sie von Gustav Weil (1808-1889) eingeleitet und erfuhr insbesondere durch Aloys Sprenger (1813-1893), William Muir (1819-1905) und Theodor Nöldeke (1836-1930) ihren weiteren Ausbau" (49). Die Forscher begannen, sich für die geschichtlichen Tatsachen und die sprachlichen, kulturellen und religiösen Umstände, die bei der Entstehung des Koran herrschten, zu interessieren und sie zu erforschen. Diesem historisch-kritischen Ansatz lag aber eine lange Zeit die Zentralvorstellung zugrunde, dass der Koran aus den vorhergehenden Schriften des Christentums und Judentums vieles geschöpft habe. Es handelte sich also darum, diese und ähnliche Hypothesen mit Belegen nachzuweisen. Dies ist ersichtlich aus dem Werk Abraham Geigers 'Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen?'. "Nach ihm, bemerkt Nabieleck, haben zahlreiche Gelehrte, darunter viele Theologen und Religionsgelehrte im Verlauf von etwa einem Jahrhundert Untersuchungen über die Abhängigkeit des Koran vom Judentum bzw. Christentum angestellt" (50). Mit T. Nöldekes Werk "Geschichte des Koran" fing die Koranforschung damit an, eine mehr oder weniger wissenschaftliche Wende zu erfahren, obwohl der Autor auch davon überzeugt war, dass Mohammed als Autor des Korantextes vieles aus den christlichen und jüdischen Quellen entnommen hatte. Für Nabieleck "wurden seit Nöldeke große Fortschritte auf dem Gebiet der Koranforschung erzielt, trotzdem blieb das Vertrauen auf die Glaubwürdigkeit der arabischen Tradition eine nahezu unumstößliche Prämisse" (51). Diese Beurteilung scheint in Widerspruch zu der vorhergehenden Behauptung zu stehen, dass die historisch-kritische Koranforschung bereits um die Mitte des 19. Jhdts. ansetzte. Dagegen können wir einlegen, dass allein die Bezeichnung dieser Koranforschung als "historisch-kritisch" eindeutig bedeutet, dass die Forscher eine kritische Haltung gegenüber der traditionellen

islamischen Exegese eingenommen und demzufolge deren Glaubwürdigkeit in Zweifel gezogen haben!

Ein hervorragendes Merkmal der westlichen Koranforschung der zweiten Mitte des 20. Jhdts. war der Beitrag der kritischen Philologen wie z.B. A. Mingana (1881-1937) "Syriac Influence on the Style of the Kur'an", G. Lüling "Über den Urkoran. Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Sprophenlieder im Qur'an" und Ch. Luxenberg "die syro-aramäische Lesart des Koran", die von der These ausgingen, dass der Korantext im Laufe der ersten Jahrhunderte tiefgreifende Veränderungen erfahren hat, den syrisch-aramäischen Einfluß unterstrichen und eine Rekonstruktion des Urkoran durch eine syro-aramäische Lesart vorschlugen.

In den 70er und 80er Jahren gab es "Brücken" verschiedener Natur zwischen der westlichen Koranforschung und der islamischen Koranforschung, die zur Wiederherstellung eines gewissen gegenseitigen vielversprechenden Vertrauens beigetragen haben, ohne welches keinerlei Zusammenarbeit möglich sein kann. Der Paläographie wurde ein neuer Impuls gegeben, was zu der wichtigen Entdeckung eines ganz älteren Koranmanuskripts, eines der frühesten nach den Forschern, in Sanaa (Jemen) geführt hat. Die Koranübersetzungen vor allem in die europäischen Sprachen vervielfachten und "versachkundigten" bzw. verwissenschaftlichten sich in den Händen von Arabisten und Philologen mit einem nie zuvor verzeichneten Rhythmus.

Während die älteren Forschungsarbeiten auf Mohammed den Wert legten und ihn in den Mittelpunkt stellten, fokussieren die neueren dagegen auf den Koran. Es wurden in Bezug auf das Koranische Phänomen neue Hypothesen formuliert und bei der Auseinandersetzung mit dem Koran die Methoden der Bibelwissenschaft angewandt. In seinem "revolutionären" Werk "Quranic Studies" (1977) postulierte John Wansbrough, dass Mohammed im Gegensatz zu der Annahme der westlichen Forschung nicht der Autor des Korantextes ist, und die Kanonisierung des Korantextes etwa zwei Jahrhunderte nach dem Tod des Propheten erfolgte. Die These der offiziellen Fixierung des Korantextes durch 'Uthman Ibn 'Affan (reg. 644-656) beruhte in seinen Augen auf keinem soliden Fundament. Nach der These Wansbroughs "stellt sich der Koran , formgeschichtlich gelesen, als das Produkt von interreligiösen Debatten dar, am ehesten vorstellbar als ausgetragen im Mesopotamien des 8./9. Jhdts. von Gelehrten einer synkretistischen Gemeinde mit ihren jüdischen und christlichen Gegnern. Der Koran erscheint hier als eine nachträgliche Kompilation, in der das Szenario der arabischen Halbinsel wie auch die Gestalt des Propheten zum Erweis der arabischen «Urwüchsigkeit» der Anfänge der neuen Religion benötigt wurden und daher in die Konstruktion eingingen" (52). In ihrem auch 1977 erschienenen gemeinsamen Werk "Hagarism" (Abkunft der Araber von Abraham und Hagar) erwähnen Patricia Crone und Michael Cook "eine messianische Bewegung in Palästina als alternatives Herkunftsszenario" (53). Neuwirth zufolge "haben diese Werke mit ihrer Einordnung des Koran als einer später aus politischen Rücksichten erfolgten Kompilation eine Wende , vor allem in der angelsächsischen Frühislamforschung (Rippin, Crone, Cook, Hawting), eingeleitet. Nur wenige Forscher konnten sich dieser Orientierungsänderung entziehen und ihre Problematik , die totale Ausblendung der Gemeindeerinnerung, durchschauen. Nicht Muhammad hat den revisionistischen Forschern der Wansbrough-Schule zufolge Traditionen anderer Religionen "aufgenommen"; vielmehr hat ein nicht weiter bestimmbarer Kreis von Redaktoren – Angehörige eines religiös streitbaren Milieus in Syrien oder dem Südirak- die fraglichen Lehrmeinungen in den Text eingebracht" (54). Neuwirth zufolge verzichtet der formgeschichtliche Zugang Wansbrough's auf den ersten erforderlichen Schritt der Literarkritik, d.h. die Untersuchung der Suren als Texteinheiten. Seine These der Spätdatierung der Koranredaktion, die er in Analogie zur Mischna und zum Neuen Testament entwickelt hat, " ist eher ein Verdikt als das Ergebnis eines konkreten Vergleichs". Wansbrough hat zwar die These der Prozessualität der Koranentstehung mit deren Spätdatierung und Fremdzuschreibung, der Entbettung des Koran aus seinem traditionellen Ort (Mekka, Medina) hervorgebracht, er ist aber bei der bloßen Feststellung geblieben und hat nicht versucht, den

Prozeß zu rekonstruieren. –“kodikologische Forschungen haben eine viel früher abgeschlossene Koranredaktion erwiesen- (55).

Neuwirth ist der Meinung, dass “unter Verzicht auf eine mikrostrukturelle Lektüre des Textes auf der Grundlage der bereits geleisteten philologischen Forschung, ohne die Berücksichtigung seiner spätantiken Referenzen kein ausreichend begründetes Urteil über seine Abfassung gefällt werden kann”. (56). Sie bemerkt weiter, dass “aus der Rezeption des Textes erhobene äußere Indizien gegen eine Textkonstitution zur Zeit Muhammads ernst zu nehmen und zu prüfen sind, sie können aber das Gewicht der inneren Indizien für diese Abfassung nicht aufwiegen” (57).

Die These Wansbroughs „wurde von der späteren Koranforschung nach anfänglicher Anerkennung immer mehr in Zweifel gezogen, leitete aber eine nachhaltige Uminterpretation ein: der Koran wurde zu einem offenen, d.h. einem raum-zeitlich und auktorial letztlich nicht mehr sicher zu bestimmenden Text” (58).

In seinem 1977 veröffentlichten Werk “The Collection of the Qur’an” bringt John Burton die Antithese zu Wansbrough, wonach die Koransammlung bzw. Koranredaktion doch zu Lebzeiten des Propheten selbst durchgeführt und abgeschlossen wurde.

Neuwirth weist ebenfalls darauf hin, dass Patricia Crone in ihrem 1994 erschienenen Aufsatz “Two legal problems” eine “Abschwächung der vorher vertretenen Spätdatierung vorschlug, die aber immer noch von einer späteren, in die Umayyadenzeit fallenden Abfassung des Endtextes ausgeht” (59). Was für Nabieleck in der These Crone’s am verblüffendsten ist, ist ihre Hagarismus-These, wonach die Hidjra den Exodus einer judäo-arabischen Gemeinschaft unter Führung Mohammeds in das heilige Land Palästina bedeutet haben soll”(60).

Nabieleck zufolge kann man heute von zwei Hauptrichtungen in der westlichen Koranforschung sprechen:

- 1) Einer historisch-kritischen Richtung, die sich von den Bibelwissenschaften einflößen läßt und deren Methoden in der Koranforschung anzuwenden versucht (sie will im wesentlichen den Prozeß der Koranentstehung und Koranentwicklung rekonstruieren)
- 2) Einer an der Formgeschichte orientierten rigoros-skeptischen Richtung, die an der traditionellen islamischen Koranexegese zweifelt und wie Wansbrough, Crone u.a. eine Änderung der Zeit- und Ortskoordinaten der Koranentstehung vorschlägt.

Nabieleck scheint jedoch mit dieser Teilung oder zumindest dieser Bezeichnung nicht einverstanden zu sein, weil man zur ersten Richtung jene Forscher rechnet, die die Historizität der islamischen Überlieferung nicht in Zweifel ziehen.

In einem in der F.A.Z. vom 28.12.2006 veröffentlichten Aufsatz unter dem Titel “Die Koranforschung tritt in die kritische Phase ein”, in dem er eine Antwort auf die Thesen Heinz Ohligs zum Stand der Islamwissenschaft vorlegte, schrieb Nicolai Sinai: “Wenn Ohlig behauptet, es gebe “bis heute keine historisch-kritische Koran-Exegese, so insinuiert er damit, dass jede Theorie, die an der Historizität Mohammeds festhält, eo ipso unkritisch ist. Kann ein Forschungsansatz etwa nur dann als historisch-kritisch gelten, wenn er möglichst weitgehend von der islamischen Innensicht divergiert? Kennzeichnet das Prädikat “historisch-kritisch” also keine Methode, sondern bestimmte Resultate?” (61). Sinai weist auf zwei von Ohlig benannte Desiderata der westlichen Koranforschung hin : “das Fehlen einer kritischen Koranedition und eine immer noch ungenügende Berücksichtigung außerarabischer Quellen” (62).

Amir-Moezzi spricht von einer kritischen Richtung, die zwischen dem unterscheidet, was in der islamischen Texttradition glaubwürdig ist und dem, was man nicht akzeptieren kann, und einer hyperkritischen Richtung, die sich über die islamische traditionelle Exegese hinwegsetzt. Nabieleck zufolge vertreten dagegen Wansbrough, Crone, Cook u.a. die authentische historisch-kritische Richtung. Die andere bezeichnet er eher als traditionelle Richtung! “Ihr Verdienst besteht darin, dass sie methodisch neue Wege für die heutige Forschung gewiesen und z.T. auch beschritten haben. .. Durch ihre Arbeiten gewann die Koranforschung wieder Anschluß an die seit langem von der Bibelwissenschaft erreichten methodischen Standards: die Gleichzeitigkeit der

Anwendung von literaturwissenschaftlicher Methodik auf den Koran (den Koran als Text) einerseits und den hermeneutischen Zugang zum Koran andererseits" (63).

In ihrem neuen 2011 erschienenen Werk "Der Koran. Band I. Die frühmekkanischen Suren" weist Neuwirth auf einen "wichtigen Fortschritt in der Koranforschung hin, der zum einen den von uns zugrundegelegten 'uthmānischen Text als ideale Basis für historische Koranforschung rechtfertigt und zum anderen auch die Texteinheit "Sure" als Diskussionsgrundlage von neuem in ihrer Berechtigung bestätigt". Sie meint damit die These Behnam Sadeghi's (Stanford University), wonach der 'uthmanische Text der direkte Abkommen eines vom Propheten selbst diktierten Archetyps des Koran sei (siehe dazu : Behnam Sadeghi, Uwe Bergman, "The Codex of a Companion of the Prophet"). Er geht somit in die selbe Richtung wie François Déroche (« la transmission écrite du Coran »), der vor ihm gezeigt hatte, dass « die uns als Textus receptus überlieferte Textmasse wie auch ihre Einteilung in Suren bereits für das zweite Drittel des 7. Jhdts. vorauszusetzen sind" (64).

In Wirklichkeit ist die These, wonach das systematische Schreiben mit einer arabischen Schrift bereits vor der Ankunft des Islam begann, und die also der These der späteren Koranredaktion widerspricht, in den Werken von Nabia Abbott ("Studies in Arabic Literary Papegri" und von Fuat Sezgin ("Geschichte des arabischen Schrifttums") bereits verteidigt worden, welche gezeigt haben, dass die alte arabische vorislamische Dichtung von den Arabern etwa zwischen 660 und 750 systematisch niedergeschrieben wurde. Amir-Moezzi weist in seinem Buch „Le Coran silencieux et le Coran parlant“ (S.66) auf einen zweiten Grund hin, der der These der späteren Koranredaktion widerspricht: die Entdeckung seit einigen Jahrzehnten einer zunehmenden Zahl von alten schriftlichen Quellen, die auf die zweite Hälfte des 8. Jhdts. zurückgehen :

الر دة و الق توح سيف بن عمر "المصنف في الحديث و الآثار" ابن اب شيبه "تاريخ المدينة" ابن شبه
المصنف" عبد الرزاق الصنعاني

In den 90er Jahren ging Gregor Schöler, ein Spezialist der Übermittlung von Texten im Islam, auf die Problematik der Datierung der Korantextredaktion noch detaillierter ein. Nach Amir-Moezzi unterschied er zwischen dem Schreiben als Handlung einerseits, das nicht immer eine schriftliche Veröffentlichung impliziert und dem Schreiben im Sinne von "veröffentlichen", d.h. "öffentlich machen", das sehr lange nur mündlich erfolgte" (65). Schöler basierte auf dem berühmten Mansukript von San'a (Jemen) sowie auf den Studien der Gruppe von Gerd R. Puin, die mit Hilfe der C14-Methode dieses Manuskript zwischen 37/657 und 71/690, d.h. einige Zeit nach 'Uthmān datiert hatten. Aus diesen Tatsachen schließt Neuwirth, dass "alle noch im Umlauf befindlichen Spekulationen über eine erst sukzessive Entwicklung des Korantextes oder die nicht gesicherte "Echtheit" von Einzeltexten, die erst von der späteren Gemeinde umgeschrieben oder überhaupt erst in einer späteren Zeit um einen imaginären Propheten herum konstruiert worden seien, ihre Grundlage verloren haben. Der in Sadeghis These implizierte Befund: die Abstammung des uns vorliegenden Koran von einer einzigen formenden Hand, deckt sich mit den Resultaten literaturwissenschaftlicher Prüfung. Wichtig ist dabei nicht zuletzt, dass die im 'uthmānischen Text fest etablierte "Sure" als Texteinheit in der vom Propheten hinterlassenen Textmasse bereits enthalten ist, dass sie es folglich sein muß, auf der jede historisch-literaturwissenschaftliche Textbehandlung aufzubauen hat" (66).

Als Professorin für Arabistik und Koranforscherin an der Freien Universität Berlin leitet Neuwirth seit 2007 das langfristige Forschungsprojekt "Corpus Coranicum" der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, "welches an einer umfassenden Dokumentation der Textgeschichte des Koran sowie seiner Überschneidungen mit vorislamischen Traditionen arbeitet. Zusätzlich entsteht ein ausführlicher, sowohl historisch-kritisch als auch literaturwissenschaftlich ausgerichteter Korankommentar" (67).

Um den neuen Stand der Koranforschung zu räumern, erwähnen wir einige Schwerpunkte aus der Argumentation der Studientage über „die Koranstudien heute. Methoden, Herausforderungen,

Debatten“, die am 26. und 27. November 2009 von dem IISMM¹ und dem IREMAM² in Paris organisiert wurden: In den letzten Jahrzehnten hat die Zahl der Forschungsarbeiten zum Koran zugenommen; Unter dem Einfluß der deutschen philologischen Schule und der Fortschritte der kritischen Bibelforschung haben neue innovative Studien zum Koran mit revolutionären Hypothesen die traditionellen Vorstellungen über die Koranentstehung und den historischen Kontext seiner Entstehung erschüttert. Zahlreiche neue Werke wie diejenigen von Wansbrough, De Prémare, Luxenberg oder Neuwirth werfen aufs neue Fragen nach der Geschichte des Textes, seinen literarischen Gestalten und seiner Sprache, seinen Beziehungen zu den biblischen Schriften, seiner Einfügung in den breiten Rahmen der Spätantike...Viele Fragen warten immer noch auf ihre Antwort: Kann man überhaupt die Geschichte des Textes rekonstruieren? Welche Erkenntnisse kann uns ein Projekt wie das Corpus Coranicum über die Anfänge des Koran und dessen Übermittlung bringen? Wie kann man die Komplexität der frühesten Koranmanuskripte behandeln? Welche Aufschlüsse können uns die epigraphischen Quellen über den Zustand der arabischen Sprache bzw. der Koransprache an den Anfängen des Islam geben? Inwiefern unterscheidet sich der Koran von den vorhergehenden heiligen Schriften? Steht er im Rahmen einer Kontinuität oder Diskontinuität? Plädiert die Heterogenität des Textes nicht für eine Vielfalt der Quellen und der Inhalte? Kann der Rückgriff auf die Sprach- und Literaturwissenschaften zu einem besseren Verständnis der Dynamikarten und der Strategien der koranischen Rede beitragen?

¹ IISMM = Institut d'Etudes de l'Islam et des Sociétés du Monde Musulman

² IREMAM= Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman

2.3.1 Luxenberg und die syro-aramäische Lesart des Koran

Im Jahre 2000 ist unter dem Pseudonym Christoph Luxenberg beim Verlag Hans Schiler eine Studie über die Koransprache erschienen, mit der Überschrift „Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache». Diese Abhandlung, deren Erscheinung –das wenigste, das man dazu sagen kann- in den Kreisen der Koranforscher nicht unbemerkt blieb, postuliert, dass bestimmte dunkle Koranstellen bis jetzt von den arabischen bzw. muslimischen Exegeten nicht gut verstanden und nicht richtig interpretiert worden sind, weil sie nichtarabische Wörter beinhalten, die syro-aramäischer Herkunft sind, und dass man auf ihre ursprüngliche Sprache zurückgehen muß, um ihren genauen Sinn verstehen zu können.

Mit „syro-aramäisch“ meint der Autor den Zweig der aramäischen Sprache, der im nordwestlichen Mesopotamien und genauer in Edessa und seinem umgebenden Gebiet gesprochen war und der im Vorderen Orient seit der Christianisierung bis zur Ankunft des Koran die herrschende Schriftsprache war.

Luxenberg zufolge war die aramäische Sprache während mehr als eines Jahrtausends die *lingua franca* im ganzen Vorderasien, bevor sie ab dem 7.Jhdt. von der arabischen Sprache allmählich zurückgedrängt wurde. Die Griechen waren die ersten, die dem Aramäischen die Bezeichnung von „Syrisch“ gegeben haben. Diese Bezeichnung wurde von den christlichen Aramäern übernommen, weil sie somit ihren Unterschied zu ihren heidnischen Landsleuten zeigen wollten. Sie wurde ebenfalls von den Arabern gebraucht, um das christliche Aramäisch zu bezeichnen., wie ihre alte Literatur nämlich diejenige der Hadith bezeugt, was die große Bedeutung dieser Sprache vor und in der Zeit der Erscheinung der arabischen Schriftsprache zeigt. Von Luxenberg erfahren wir, dass der Prophet Mohammed einem Hadith zufolge seinen Sekretär Zayd ibn Thābit (gest.45H./665n.Ch.) mit der Erlernung des Syrischen und des Hebräischen beauftragt hat, damit er ihm die Post liest, welche ihm in diesen Sprachen zugesandt wurde. Luxenberg weist darauf hin, dass die Juden in jener Zeit nicht Hebräisch, sondern Aramäisch (das aramäische Jüdisch) sprachen.

Das Syro-aramäische hatte als Schriftsprache einen so großen Einfluß erlangt, dass es weit über den syrischen Raum verbreitet war, nämlich in Persien vor allem nach der Bibelübersetzung, die wahrscheinlich im 2.Jhdt. unternommen wurde. Die syro-christliche Literatur, die als theologische Literatur ihre Blütezeit zwischen dem 4. und dem 7.Jhdt. gekannt hat, hat Nöldeke zufolge einen beträchtlichen Einfluß gehabt: „Diese Sprache hatte eine herrschende Position in einem weiten Teil Vorderasiens und diente sogar als Schriftsprache für die weniger entwickelten Nachbarvölker“ (68)

Luxenberg behauptet, dass er nicht den Anspruch erhebt, in seiner Studie die gesamten Rätsel der Koransprache zu klären. Er versucht jedoch einige Unklarheiten unter diesem spezifischen Blickwinkel zu beleuchten. Die Tatsache, dass das Syro-aramäische die wichtigste Kultur- und Schriftsprache dieses geographischen Raums war, in dessen Umgebung der Koran in einer Zeit erschienen ist, in der das Arabisch noch keine Schriftsprache war, und in der die gebildete arabische Elite sich des Aramäischen als Schriftsprache bediente, legt Luxenberg zufolge nahe, dass die Anreger der arabischen Schrift ihre erste Bildung in dem syro-aramäischen kulturellen Raum erhalten hatten. Wenn man auch bedenkt, dass diese Araber in ihrer großen Mehrheit christianisiert waren und an der syro-christlichen Liturgie teilnahmen, würde man dazu neigen, daraus zu schließen, dass sie dem Arabisch Elemente aus ihrer aramäischen Sprache eingebracht haben, die die Kult- und Kultursprache war.

Die Studie Luxenbergs hat sich zum Ziel gesetzt, den Umfang dieses Eingebachten für den Fall des Koran aufzuzeigen. Der Autor behauptet, dass „er in dieser Arbeit nicht auf die gesamte einschlägige Literatur eingehen konnte, da diese grundsätzlich auf den sprachhistorisch irrigen Vorstellungen der traditionellen arabischen Koranexegese basiert und deshalb zu der hier neu vorgelegten Methode kaum etwas beiträgt“ (69). Dies betrifft insbesondere lexikalische Werke des

sog. *klassischen* Arabisch, die keine etymologische Wörterbücher sind. Er bedauert das Fehlen eines arabischen etymologischen Wörterbuchs, das ihm zufolge durch die falsche Idee erklärt wird, dass die frühere arabische Dichtersprache mit dem jüngeren Schriftarabisch identisch wäre. Das Arabisch wurde sprachhistorisch einfach für älter als das Aramäisch gehalten. Dieser Irrtum würde eine gewisse Kritik erklären, die von einigen Semitikern gegen seine Studie formuliert wurde.

Als erstes in Arabisch geschriebenes Buch, das uns überliefert wurde, wird der Koran von den Arabern als den Begründer der arabischen Schriftsprache betrachtet und als Ausgangspunkt einer arabischen Kultur, die ihren Höhepunkt während des späten Mittelalters erreicht hat.

Für die gebildeten Nichtmuslime ist der Koran ein kulturelles Erbe der Menschheit.

Luxenberg untersucht den Korantext auf philologischer Ebene und ist der Meinung, dass der Koran in weiten Teilen immer noch nicht philologisch geklärt ist und diese Tatsache kann die Exegeten und die Forscher dazu führen, fehlerhafte Schlußfolgerungen zu ziehen. Deshalb ist es nötig und grundlegend sowohl für den Kultur- und Religionshistoriker als auch für den Philologen, sich vorrangig mit der Klärung des Korantextes zu befassen. Arbeiten in dieser Richtung wurden bereits seit dem 19. Jhdt. von westlichen Forschern durchgeführt. Luxenberg führt in der chronologischen Reihenordnung ihrer Erscheinung die wichtigsten markanten Arbeiten auf, die den Korantext analysiert haben.

2.3.1.1. : Zur Arbeitsmethode Luxenbergs

Luxenberg weist darauf hin, dass das Ziel seiner Studie zunächst darin bestand, die Koranstellen zu klären, die die westliche Koranforschung als dunkel betrachtete. Aber abgesehen von den Aramäisern, die bis jetzt nicht identifiziert wurden, habe dem Forscher zufolge die Untersuchung der Koransprache insgesamt, welche als arabisch galt, erhebliche fehlerhafte Lesungen und Interpretationen sogar von arabischen Wörtern bloßgelegt. In Bezug auf die letzteren, hat es sich mehrmals erwiesen, dass der Sinn, der von den Korankommentatoren gegeben wurde, nicht zum Zusammenhang paßte. Luxenberg hat hier arabische Lexikographiewerke benutzt, die in der Zeit der früheren Korankommentatoren nicht vorhanden waren. In diesem Zusammenhang weist Luxenberg darauf hin, dass Tabari für die Verfassung seines Korankommentars hauptsächlich auf die arabische mündliche Tradition und niemals auf ein beliebiges Wörterbuch zurückgegriffen hat. Er erwähnt nur gelegentlich Verse aus der früheren arabischen Dichtung und die öfters irreführen, denn ihr Wortschatz unterscheidet sich grundlegend von dem des Koran.

Indem die Untersuchung Luxenbergs sich von den westlichen traditionellen Auslegungsmethoden bewußt abweicht, versucht sie zum ersten Mal den Korantext in seinen historischen Kontext zu versetzen, um ihn unter einem neuen philologischen Aspekt zu analysieren und folglich zu einem besseren Verständnis zu gelangen. Luxenberg zufolge sind die Koranstellen, die nicht richtig verstanden worden sind, schließlich zahlreicher als diejenigen, die bis jetzt von den Kommentatoren oder den Übersetzern als dunkel erkannt wurden. Seine Studie enthülle außerdem die beträchtlichen Defizite in der Deutung bestimmter Aspekte der syntaktischen Struktur der Koransprache.

Für seine Untersuchung wählt der Autor als Basistext die Kairiner Koran Ausgabe von 1923/24. Diese moderne Ausgabe unterscheidet sich von den früheren Koranhandschriften durch den Nachtrag zahlreicher Lesehilfen, die im Laufe der Jahrhunderte von den arabischen Philologen erarbeitet wurden. Dazu gehören vor allem die diakritischen Punkte, die zur Unterscheidung zwischen zwei oder mehreren ähnlichen Buchstaben des arabischen Alphabets dienen.

Luxenberg geht von den Koranpassagen aus, wo „die arabischen Kommentatoren“ fast am Ende ihres Sprachwissens“ sind, wo Tabari immer darauf hinweist, dass die Kommentatoren sich nicht über den Sinn (des betreffenden Worts) einig sind (*ikhtalafa ahlu atta 'wili fi ta 'wili dhālika*) und

wo die Erwähnung einer Reihe von möglichen Deutungen sowohl bei Tabari als auch im Wörterbuch Lisān al-‘arab mit der Formel “*wa –llāhu a’lamu*” (Gott weiß es am besten) abgeschlossen wird (in: Lux., S.25). Er wird dann eine „vernünftiger“ Lesung dieser Passage vornehmen, indem er den jeweiligen Kontext sorgfältig überprüft. Wie geht er dabei vor?

- Er fängt zunächst damit an, den bzw. die Sinne des betreffenden dunklen Worts im Kommentar von Tabari zu prüfen und sieht, ob einer der anderen Sinne, die die westlichen Übersetzer vielleicht vernachlässigt haben, nicht zum Kontext besser passen würde. Es kommt gelegentlich vor, dass die arabische Tradition eine blasse Erinnerung an dem früheren aramäischen Wort bewahrt. Wenn er keinen Erfolg dabei erzielt,
- Sucht er das Wort in dem Lisān al-‘arab , um zu prüfen, ob es keine andere Bedeutungen hat; manchmal kann er eine finden, die zum Kontext besser paßt; wenn nicht
- Dann sucht er in der syro-aramäischen Sprache, um zu prüfen, ob es eine homonyme Wurzel gibt, deren Sinn sich von dem der arabischen Wurzel unterscheidet und zum koranischen Kontext besser passen würde; wenn er dabei nicht erfolgreich ist,
- Versucht er zuerst die diakritischen Punkte, die ursprünglich fehlten und später hinzugefügt wurden, zu ändern, indem er annimmt, dass man dabei einen Fehler gemacht hat; wenn alle möglichen Änderungen der Punkte nichts ergeben,
- Versucht er also zu sehen, ob das betreffende Wort ohne seine diakritischen Punkte bzw. nach deren Änderung nicht als aramäische Wurzel gelesen werden kann. Dies hat in zahlreichen Fällen funktioniert, wenn nicht, dann
- Nimmt er einen letzten Versuch vor, um den echten Sinn des anscheinend arabischen Worts herauszufinden, indem er es ins Aramäisch übersetzt und indem er auf die Semantik des eventuellen syrisch-aramäischen Worts zurückgreift.

Luxenberg weist auf eine andere Kategorie von dunklen Wörtern hin, obwohl sie rein arabisch sind und die weder in dem Lisān al-‘arab noch durch deren Übersetzung ins Aramäisch eine plausible Erklärung finden, entweder weil sie im heutigen Arabischen eine völlig andere Bedeutung erworben haben, oder weil ihre ursprüngliche arabische Bedeutung unbekannt ist. In diesem Fall greift Luxenberg auf die wichtigen lexikalischen Werke der beiden Ärzte aus Ostsyrien Bar ‘Ali (gest. 1001) und Bahlūl (von den Dokumenten im Jahre 963 erwähnt) zurück, in denen er Auskunft über ihren echten Sinn finden kann. Diese beiden Werke wurden im 9. und im 10. Jhd. verfasst, als das Syro-aramäisch immer mehr von dem Arabisch verdrängt wurde. Sie wurden von den Übersetzern gebraucht, die unter der Herrschaft der Abassiden dazu aufgefordert wurden, die griechischen und syrischen wissenschaftlichen Werke ins Arabisch zu übersetzen. Der arabische Wortschatz, den diese Werke ausgearbeitet haben, um syro-aramäische Begriffe zu erklären, ist von hoher Bedeutung. Eine systematische Erforschung dieses Wortschatzes würde nach dem Autor es erlauben, viele Sachen ins Licht zu stellen. Luxenberg erwähnt ebenfalls die arabische christliche Literatur der Ostsyrer, deren arabische Wortschatz zum Teil auf den vorislamischen Gebrauch durch die christlichen Araber Mesopotamiens und Syriens zurückgeht und bedauert, dass sie bis jetzt nicht von der Koranforschung in Betracht gezogen wurde. Luxenberg zufolge könnte diese christliche Literatur zu triftigeren Ergebnissen als die sog. frühere arabische Dichtung führen, deren große Teil postkoranisch ist und deren Wortschatz für das Verstehen des Koran ungeeignet ist und irreführt. Dies wird nämlich der Fall, wenn nicht richtig verstandene koranische Wörter mißbräuchlich oder in dieser Dichtung in einem ganz anderen Kontext verwendet werden und von den späteren arabischen Philologen als authentische Beweise für die Deutung dieser Wörter vorgelegt werden. Diese innerarabische Methodik, die der späteren arabischen Lexikographie eigen war, und die darin bestand, dunkle Wörter -ausgehend von dem schwer zu klärenden Kontext der früheren arabischen Dichtung- öfters durch Mutmaßungen zu erklären, ist bei den westlichen Koranforschern nicht auf die erwartete Skepsis gestoßen.

Im Gegensatz dazu stellen Luxenberg zufolge die syro-aramäische Literatur und insbesondere die liturgische Literatur, die lange vor dem Koran ausgereift war und die Semantik des syro-aramäischen Wortschatzes, die lange nach dem Koran auf zuverlässiger Weise überliefert wurde, eine Quelle dar, die sich als einen unentbehrlichen Schlüssel für das Verstehen nicht nur des koranischen Wortschatzes fremder Herkunft, sondern auch des als arabisch geltenden Wortschatzes erweisen wird.

Luxenberg führt ebenfalls den Fall von einigen isolierten rein arabischen Wörtern an, die falsch gelesen und folglich falsch verstanden wurden, weil sie zwar in arabischer Schrift aber mit einer Rechtschreibung geschrieben wurden, die dem phonetischen System der syro-aramäischen Sprache entspricht; sie sollten demzufolge entsprechend dem Letzteren ausgesprochen werden, so dass man sie nur durch diesen Umweg verstehen kann.

2.3.1.2. : Zur arabischen Schrift

Abgesehen von wenigen seltenen vorislamischen Inschriften, die von den IV./VI. Jhdt. n.Ch. datieren und im Norden des Hidjaz und in Syrien entdeckt wurden, war der Koran nach Luxenberg das erste Buch, das in arabischer Sprache und mit arabischer Schrift geschrieben wurde. Die frühere Gestalt der arabischen Buchstaben sowie die Art und Weise, wie sie miteinander verbunden waren, legen die Vermutung nahe, dass die syro-aramäische kursive Schrift zum Teil über die nabatäische Schrift als Muster für die arabische Schrift gedient hat. Die beiden Schriften haben mit der früheren aramäischen Schrift (und derjenigen des Hebräischen) einen gemeinsamen Nenner: sie werden von rechts nach links geschrieben, die Buchstaben bezeichnen in der Regel Konsonanten, von denen zwei, das و (*wa*) und das ي (*ya*) auch als mater lectionis gebraucht werden können, um die langen Vokale ū und ī zu vertreten; sie folgen somit dem aramäischen Muster.

Zum Gebrauch des Alif ʾ als mater lectionis im Koran Das mediale Alif als mater lectionis für das lange ā

Nach der bis jetzt dominierenden These ist der Gebrauch des Alif, das im Syro-aramäischen in der Regel im Auslaut für langes ā steht, viel später von den Philologen als dritte mater lectionis ebenfalls für inlautendes ā eingeführt worden. Luxenberg bezeichnet das als Pleneschreibung. Ihm zufolge wurde dieser Prozeß für die Rechtschreibung des Korantextes nicht angewandt, weil er sowohl in den früheren Manuskripten als auch in der heute geltenden Koran Ausgabe nicht konsequent durchgeführt wurde. Als Folge davon ist die Pleneschreibung in beiden Fällen unregelmäßig. Der Autor nimmt an, dass die arabischen Philologen nach einer zögerlichen Rechtschreibungsreform ab einem bestimmten Zeitpunkt nicht mehr in die koranische Rechtschreibung aus Respekt vor der heiligen Schrift eingreifen wollten. Für ihn scheint die westliche Forschung ignoriert zu haben, dass der mediale Gebrauch des Alif als mater lectionis auf die vorkoranische aramäische Schrifttradition zurückgeht. Die in den älteren Koranmanuskripten festgestellte Schwankung seines Gebrauchs bestätigt seinen freibleibenden Gebrauch im Hebräischen im II.Jhdt. n.C., der sich nach dem Autor durch den Einfluß des Aramäischen erklären läßt. Luxenberg verweist auf Stanislav Segert (Grammatik des Altaramäischen), der dies aufgrund der archaischen Inschriften von Ja'udi aus dem VIII. Jhdt. v. Ch. bestätigt hat.

Diese Feststellung ist wichtig für die weitere Koranforschung. Luxenberg ist der Meinung, dass die bisherige These einer späteren Reform der Koranrechtschreibung, die erst das Alif für inlautendes langes ā eingeführt habe, muß so geändert werden: Diese Schreibung wurde in der heute noch geltenden arabischen Rechtschreibung erst später auferlegt und verallgemeinert.

Luxenberg nimmt an, dass sie jedoch im Koran seit dem Anfang -auch wenn es auf unregelmäßiger Weise war- existierte, was auch die Schwankungen in den frühen Koranhandschriften erklärt. Die späteren Einfügungen dieses Alif durch unzuständige Kopisten sind problematisch insofern, als sie Luxenberg zufolge die ursprüngliche Verbalwurzel der betreffenden Wörter entstellten hätten. Diese möglichen Verformungen können nur im Rahmen einer kritischen sorgfältigen Analyse des Korantextes aufgefunden werden.

Zum prosthetischen Alif im Koran (ا)

Einige Beispiele : رموا يَغزوا نصروا

Das Phänomen des prosthetischen Alif, dessen Endstellung von Segert manchmal durch etymologische Gründe und manchmal durch Rechtschreibungsgründe erklärt wird, geht auch nach Luxenberg auf eine vorkoranische aramäische Schrifttradition zurück. Luxenberg unterstreicht die Tatsache, dass dieses *Alif* im Korantext häufig ist und dass arabische Grammatiker, die es nicht erklären konnten, es einfach "*alif al-wiqāya*" (hütendes Alif) benannten. Die westlichen Grammatiker betrachteten es als einen überflüssigen Buchstaben. Luxenberg scheint davon überzeugt zu sein, dass einige koranische Begriffe, die mit diesem prosthetischen Alif enden, anders als die kanonische Lesung beurteilt werden sollen.

Zum Gebrauch des Alif als mater lectionis für kurzes a

Der Autor behauptet, dass niemand in der Koranforschung bis jetzt auf diesen Gebrauch, der im Mandäischen gang und gäbe ist, im Koran geachtet hätte und dass dieses Phänomen zum ersten Mal bei der Überprüfung des Korankodex BNF 328 a, Bl.26a, Zeile 16-17 in der Sure 10:95

الحاي (*al-ḥāy*) mit einem medialen Alif für الحى (*al-ḥay*) festgestellt wurde, während dieses Wort in den Suren 3:27 (Bl.3a,8) und 10:31 (Bl.46b, 16-17) richtig geschrieben wurde.

Luxenberg glaubt, dass die entsprechende mandäische Schreibweise des kurzen a uns dabei helfen könnte, bis jetzt unerklärt gebliebene Orthographieseitsamkeiten im kanonischen Korantext zu klären. Ein solcher Fall besteht in der Schreibung von شي (šay') (Sache, Gegenstand) mit einem medialen Alif شاي (šāy), das Nöldeke zufolge insbesondere im Koran von Ibn Mas'ūd vorliegt (GdQ III (S.57)).

W. Diem nahm an, dass das mediale *Alif* eine Vorwegnahme des klassisch-arabischen End-*Hamza* ist („Untersuchungen zur frühen Geschichte der arabischen Orthographie. II. Schreibung der Konsonanten“). Luxenberg bemerkt, dass wir den Schlüssel für die Erklärung zahlreicher anderer koranischer Schreibungen haben würden, nämlich derjenigen, bei denen die arabischen Philologen dieses *Alif*, das ursprünglich für ein kurzes a gedacht war, für ein langes ā gehalten haben, wenn die Funktion des medialen *Alif* als mater lectionis auch für kurzes a im Koran, sich richtig erweisen würde.

Bezeichnung der kurzen Vokale

Nach Luxenberg „soll eine erste Bezeichnung der kurzen Vokale a, u, i durch Punkte ebenfalls entsprechend dem Muster des früheren syro-aramäischen Vokalisationssystems –wonach die vokalhellere Aussprache (a) durch einen Punkt über, die vokaldunklere Aussprache (e / i) durch einen Punkt unter dem Konsonanten angedeutet wird, denen im Arabischen ein mittlerer Punkt zur Bezeichnung des u hinzugefügt wurde- wahrscheinlich unter der Herrschaft von 'Abd al-Malik Ibn Marwān (685-705) als erste Lesehilfe eingeführt worden sein“ (70).

Die Konsonantenzeichen

Das wirkliche Problem in der älteren arabischen Schrift bestand in den Konsonanten, von denen nur sechs in ihrer Gestalt eindeutig waren (ه م أ ك ل و), während die zweiundzwanzig anderen einander ähnlich waren und nur durch den Kontext voneinander unterschieden werden konnten. Dieses Versäumnis wurde nur allmählich durch den Nachtrag von diakritischen Punkten berichtigt. Ohne diese konnte man das د und ذ, das ر und ز, das س und ش, das ط und ظ, das ص und ض, das ف und ق, das ع und غ usw. verwechseln! Verwechslungen waren auch zwischen dem ع und dem ء möglich, dem س und ص, zwischen ه am Ende eines Worts (z.B. ضربه) und ء am Ende eines Worts (z.B. ضربية), zwischen dem ن (ohne Punkt) am Ende eines Worts und ر am Ende des Worts, manchmal auch zwischen dem س und نبت oder ثبت.

Im Gegensatz zum aramäischen/hebräischen und zum syro-aramäischen Alphabet, dessen Buchstaben eindeutig sind, -in Bezug auf das syro-aramäische waren nur die beiden Buchstaben, die mit dem d und dem r äquivalent sind, in ihrer Gestalt ähnlich und konnten durch einen Punkt über oder unter unterschieden werden (davon ließen sich wahrscheinlich die arabischen Philologen bei der späteren Einführung bzw. Erweiterung der diakritischen Punkte einflößen), war die frühere arabische Schrift eine Art von kursiver Schrift, die den Eingeweihten nur als Gedächtnisstütze diente, da es die Koranrezitatoren gab.

2.3.1.3. : Die mündliche Überlieferung

Luxenberg erinnert zunächst an den Standpunkt der islamischen Tradition, wonach der Koran zum Teil von berühmten Zeitgenossen des Propheten wie z.B. Ibn ‘Abbās (gest. 73H/692n.Ch.) und frühen Autoritäten wie z.B. Anas Ibn Mālik (gest.91 /709) über eine ununterbrochene Kette von Lektoren überliefert wurde und wonach die Letzteren einen ausschlaggebenden Beitrag zur definitiven Fixierung des Korantextes geleistet hätten. Er sieht hier einen Widerspruch zum Bericht Tabari’s, wonach ‘Uthmān die “Blätter” (des Koran), die sich bei Hafsa, der Prophetenwitwe, befanden, abholen ließ, damit sie als Basis für seine Rezension benutzt werden. Er weist außerdem darauf hin, dass die islamische Tradition auf jeden Fall nicht imstande ist, die endgültige Fixierung der Koranlesung durch den Nachtrag der diakritischen Punkte genau zu datieren. Sogar die entdeckten Manuskripte erlauben es nicht, eine genaue Datierung festzusetzen, so dass man sich an der allgemeinen Feststellung halten soll, dass dieser Prozeß sich auf ung. drei Jahrhunderte erstreckt hat. Der Koranforscher bemerkt, dass nur eine Untersuchung und eine Vergleichung der älteren Manuskripte, die schon lange auffällig sind, uns mehr Auskünfte über die Entwicklung des Korantextes bis zu dessen heutigen Gestalt geben könnten. In diesem Zusammenhang wird -so Luxenberg- die Koranforschung während einer langen Zeit jene historische von den politischen Umständen jener Epoche diktierten Verordnung des Kalifen ‘Uthmān für beklagenswert halten, die zum unwiederbringlichen Verlust der älteren Koranexemplare, wie es Tabari berichtet (I, 27f.), geführt hatte.

2.3.1.4. : Die arabische Koranexegese

Nach Luxenberg ist die Geschichte der Koranexegese durch zahlreiche Versuche, den Korantext immer wieder neu zu interpretieren, gekennzeichnet. In seiner “Geschichte des Qorāns” gibt Nöldeke einen Überblick über die Schöpfer der arabischen Exegese mit Ibn ‘Abbās, dem Vetter des Propheten (gest. 68 H./687 n.C.) an deren Spitze –dieses Datum stimmt aber nicht mit dem w.o. angegebenen, das Luxenberg auf Seite 41 angibt (gest. 73 H./692 n.C.) überein- und seinen Schülern sowie über die arabischen Korankommentare von Ibn Isfāq (gest. 151H/786 n.C.), Wāqidi (gest. 207H/822 n.C.), Ibn Hishām (gest. 213H/828 n.C.), Bukhari (gest. 256H/870 n.C.) und Tirmidhi (gest. 279/892 n.C.).

Luxenberg weist darauf hin, dass die islamische Exegese zwar Ibn ‘Abbās als die früheste Autorität der Koranexegese erwähnt, aber dieser hat selber anscheinend keinen Korankommentar verfasst, vor allem weil er beim Tod des Propheten nur zwölf Jahre alt sein sollte.

Luxenberg scheint die islamische Exegese zu karikieren, als er zwei Berichte Tabari’s unterstrich, wonach Leute, die über den Sinn bestimmter Verse nicht einig waren, zum Propheten gingen, um nach dem wirklichen Sinn zu fragen; der Prophet hätte allen recht gegeben, indem er sagte, alle von diesen Leuten vorgeschlagenen Deutungen seien richtig! Indem er sich auf die islamische Tradition bezieht, behauptet Luxenberg außerdem, dass es auch vorkommen konnte, dass der Prophet auf einige Fragen seiner Zeitgenossen zum Koran nicht antworten konnte.

2.3.1.5. : Die sieben Koranlesarten

Der objektive Leser kann sich nur wundern, über die Version Luxenbergs zu den sieben Koranlesarten, wonach es Gabriel war, der dem Propheten zunächst eine einzige Koranlesung befohlen hätte, um ihm dann aufs Geheiß Michaels und aus Nachsicht für das Volk Mohammeds und angesichts der Vielfalt der arabischen Dialekte sieben Lesarten einzuräumen! Diese Version, die vielmehr zur theologischen Interpretation und nicht zur historischen Tatsache gehört, scheint die Genese dieser verschiedenen Koranlesungen bei den nahen Gefährten des Propheten nicht zur Kenntnis genommen zu haben, die lange vor der offiziellen Fixierung des Koran auf individueller Weise versucht haben, die mündlich rezitierten Verse schriftlich zu sammeln und zu erfassen.

Luxenberg zufolge hat Tabari, der die Tatsache unterstrich, dass ‘Uthmān den Entschluß fasste, den Korantext schriftlich endgültig zu fixieren, um die Einheit des Glaubens zu gewährleisten, jedoch nicht darauf hingewiesen, dass dieses Ziel in Wirklichkeit eine Fiktion war, in dem Maße, wie der fixierte Text noch keine diakritischen Punkte hatte. In der Zeit Tabari’s (10. Jhd.) waren diese inzwischen in den Korantext eingeführt worden. Der kritische Sinn Tabari’s war nicht stark genug, um auf die Fragen antworten zu können, wann, nach welchen Kriterien oder nach welcher Tradition diese diakritischen Punkte hinzugefügt wurden, und inwiefern die damit beauftragten Philologen über die dafür erforderliche Zuständigkeit verfügten.

Luxenberg bemerkt, dass Tabari keine Informationen über das gibt, was er als “*sab’at afḥruf*” (wörtlich: sieben Buchstaben) bezeichnet –meinte er damit die Konsonanten oder die Vokale oder beides zur gleichen Zeit? fragt sich der Koranforscher. Dieser schließt jedoch die Konsonanten aus, weil die Konsonanten des arabischen Alphabets, die die diakritischen Punkte benötigen, um nicht miteinander verwechselt zu werden, im arabischen Alphabet insgesamt zweiundzwanzig sind.

Wenn man unter “*afḥruf*” einfach “Lesezeichen” versteht, wäre es plausibler darunter die fehlenden Vokalzeichen zu verstehen. Weist man aber diesen Sinn zurück, der von Bar Hebraeus (1225/6-1286) in seinem Buch über die syrische Grammatik gegeben wurde, das er entsprechend dem Muster der arabischen Grammatik von Zamakhsharī (1075-1144) hervorbrachte, wird es nach Luxenberg jedenfalls plausibel, in den “*sab’at afḥruf*” eine Anspielung auf die sieben Vokale der Ostsyrer zu sehen, die Jakob von Edessa (um 640-708) in seinem Werk über die syrische Grammatik anführt und die er in dem Satz zusammenfasst: “In Ruhe mögest du leben, Edessa, unsere Mutter” (*ī/ū/e/ē/ō/a*).

In dem Maße, wie Tabari ebenfalls die Variante “*khamṣata afḥruf*” (fünf Buchstaben/Lesezeichen) erwähnt, könnte dies ein Hinweis auf die fünf griechischen Vokalzeichen sein, die bei den Westsyren eingeführt worden sind. Dies würde Luxenberg zufolge von großer Bedeutung sein – zumindest in Bezug auf die Koranaussprache, um zu wissen, ob die Fixierung des postkoranischen klassischen arabischen Vokalsystems, das auf den drei wesentlichen Vokalen a, u, i (für kurz und lang) beruht, nicht willkürlich durchgeführt wurde. Im Vergleich dazu bieten uns die aktuellen arabischen Dialekte des Vorderen Orients, d.h. des früheren aramäischen Raums, die über mindestens fünf Vokale verfügten, einen Orientierungspunkt an.

Luxenberg scheint die Meinung Nöldekes zu teilen, wonach die primitiven semitischen Sprachen nicht nur über diese drei Vokale sondern über mehr verfügten. Der Vokal e wird auf jeden Fall von der arabischen Tradition bezeugt, da sie mit dem Begriff “*Imāla*” den Umlaut von ā zu ē als Eigentümlichkeit des arabischen Dialekts Mekka’s bezeichnete. Man kann daraus die Aussprache nicht nur arabischer Lehnwörter, sondern auch aramäischer Lehnwörter schließen. Z.B. der transliterierte Name ميڪيل (=Michael) soll nicht ميڪال *Mīkāl* wie er in der kanonischen Kairiner Ausgabe (2:98) vokalisiert ist, sondern entsprechend der syro-aramäischen Aussprache “*Mikāēl*” ausgesprochen. Dies gilt ebenfalls für den Namen جبريل, der nicht Ġibrīl wie in der Kairiner Ausgabe (2:97,98; 66:4), sondern *Gabriēl* als Transliteration des syro-aramäischen Namens ausgesprochen werden soll.

Was einige Wörter betrifft, die mit ى enden, wie z.B. بلى und die der aktuelle Koran an zweiundzwanzig Stellen *balā* statt *balē* liest, während dieser Vokal in den Dialekten des mesopotamischen Raums wie auch in den beduinischen Dialekten existiert!

Das Wörterbuch *Lisān al-‘arab* (XIV, 88b) weist doch darauf hin, dass das auslautende ى in بلى wie auch in أنى (annē) und متى (matē) mit der “*Imāla nafjwa l-yā*” (Umlaut zu ē), d.h. *balē* gelesen werden kann.

Als koranische Namen, die mit ى enden, kann man موسى (Mūsā) und عيسى (‘Isā) nennen. In der Kairiner Ausgabe wird موسى Mūsā gelesen, während er entsprechend der syro-aramäischen Aussprache Mōš gelesen werden soll.

Was die Aussprache des Namens عيسى anbelangt, sind einige Linguisten wie z.B. Fränkel oder Horovitz der Meinung, dass sie mit der Aussprache von موسى identisch ist; Dass der ostsyrische Name Īšō (für Jesus) dem Namen عيسى zugrundelag, wäre Luxenberg zufolge zwar möglich, aber es ist kaum denkbar, dass “sein End-‘ayn ... seine Stellung gewechselt hat”, wie es Horovitz suggeriert. Dieser These wie auch dem Standpunkt Lindauer’s, der von Luxenberg zitiert wird und eine Analogie zu Esau sieht, widersprechen das End-ō in Īšō (Ostsyrien) und das End-ū in Īšū (oder das aw in Esau im Hebräischen). Der biblische Name Īšay (Davids Vater/ Jes Sir 45:25; Js 11: 1,10) ist hinsichtlich der Rechtschreibung dem Namen عيسى näher. Hier soll man bedenken, dass bei den Ostsyrern das ‘ayn am Anfang eines Worts sehr mild ist und genau so wie der Verschlusslaut ‘I am Anfang eines Worts realisiert wird, während das End-‘ vollständig verschwindet. Diese Feststellung ist Luxenberg zufolge interessant vor allem, weil sie die religionshistorische Frage aufwirft, ob der Koran mit dem Namen عيسى absichtlich das Verhältnis zwischen dem historischen Jesus und seinem genealogischen Ahnen hergestellt hat, der in Jesaja 11:1,11 wie in Lukas 3:32 Isai genannt wird, oder ob er bewußt oder unbewußt Īšō und Īšay umgestellt oder verwechselt hat, oder ob er eventuell einen einzigen Namen für Dialektvarianten bewahrt hat.

Luxenberg erklärt die aktuelle arabische Aussprache von عيسى durch die postkoranische arabische Phonetik. Die koranische Rechtschreibung entspricht dagegen der ostsyrischen und mandäischen Rechtschreibung und Phonetik des in der Bibel zitierten Namens. Daraus schließt der Autor, dass der Name عيسى also Īšay und nicht Īšā ausgesprochen werden sollte. عيسى sollte ihm zufolge wie im Mandäischen ايشى Īšay geschrieben werden.

Das End-Alif für die Bezeichnung des auslautenden ē

Luxenberg zufolge ignorierten die arabischen Philologen der postkoranischen Zeit, dass nicht nur das ى / y, sondern gelegentlich auch das End-alif / ā den Endvokal e / ē bezeichnen konnten. Solche Fälle begegnen z.B. in den Sätzen, wo es ein Verb im Dual oder im Plural gibt, und wo dessen Subjekt entsprechend der arabischen Morphologie im Singular zu sein scheint. Diese Art von Nichtübereinstimmung kann jedoch beseitigt werden, wenn man weiß, dass im Syro-aramäischen die Singular- und Pluralendungen öfters unverändert bleiben, während sie auf phonetischer Ebene beim Maskulinum einen Umlaut von ā zu ē erfahren. Als Beispiel dafür führt

der Autor die Verse 11:24 und 39:29 an: هل يستويان مثلا . Im aktuellen Koran liest man « *hal yastawiyān mathalan* » (wörtlich: Sind die beiden als Beispiel identisch?); es ist verständlich, dass die späteren Koranleser das End-alif ا in مثلا (syro-aramäisch: mathlā) nicht anders als *tamyīz* (Akkusativ der Spezifizierung) entsprechend der arabischen Grammatik deuten konnten, die erst gegen Ende des 8. Jhdt. ausgearbeitet wurde. Aber wenn man das Wort als Transliteration des syro-aramäischen Plurals *mathlē* (die Beispiele – *al-amthāl*) liest - im Syro-aramäischen gibt es keinen Dual und die emphatische Endung macht den arabischen bestimmten Artikel ال/al-überflüssig- wird der Sinn des Verses an Kohärenz gewinnen:

هل يستوي المثلان (Sind die beiden Beispiele etwa gleich?) (und nicht, nach arabischer Lesung: „Sind die beiden als Beispiel gleich?“). Die koranische Schreibung مثلا kann auch entsprechend dem Muster der mandäischen Schrift den arabischen Dual bezeichnen (*mathalān* = *al-mathalān*).

Manchmal verwendet der Koran dagegen mit einem substantivischen Dual ein Verb im Plural und weicht somit von den Konkordanzregeln der arabischen Grammatik ab, und zwar im Einklang mit dem Syro-aramäischen und dem Dialektarabisch: Vers 22:19 : هذان خصمان اختصموا في ربهم (Das sind zwei Streitparteien, die miteinander über ihren Herrn streiten) oder der Vers 27:45 فريقان هم اختصموا (Da waren es zwei Gruppen, die miteinander streiten); andere Beispiele: 26:15; 49:9; 50:28.

Ein anderes Beispiel: Vers 6:146:

Im Wort الحوايا (*al-ḥawāyā*), dessen Sinn (das Eingeweide) als richtig vorausgesetzt wird, ist nach Luxenberg das ح in der Tat ein ج, denn es handelt sich um die Transliteration des syro-aramäischen ḡawwāyē / ḡwāyē; الحوايا sollte also الجوايا gelesen werden. In diesem Zusammenhang weisen wir darauf hin, dass die Scheide (eines Dolches z.B.) im algerischen Dialektarabisch “*al-ḡwā*” (الجوى) heißt, was eine bemerkenswerte Ähnlichkeit mit diesem syro-aramäischen Wort darstellt und die Hypothese Luxenbergs gewissermaßen bestätigen würde. Dieser setzt auch voraus, dass die Endung des Wortes entsprechend der ursprünglichen syro-aramäischen Aussprache al-ḡawwāyē (mit *Imāla nafḥw* ي / y) ausgesprochen wird.

In Bezug auf den Sinn dieses Wortes unterstreicht Luxenberg, dass das Wörterbuch Lisān al-‘Arab (XIV, 209b) den gleichen Sinn wie Tabari (VIII, 75f.) gibt, d.h. “der Dünndarm, der Dickdarm”, aber er gibt zu, dass er überrascht war, unter der Wurzel جوا (*ḡawwā*) den Sinn gefunden zu haben, der mit dem syro-aramäischen Sinn übereinstimmt: (und و جو كل شيء بطنه و داخله و هو الجوة أيضا „ḡawwā jedes Gegenstands“ heißt dessen Inneres und Inwendiges). “Es besteht kein Zweifel darüber, dass der Lisān mit dem Maskulinum جو (*ḡaww*) und dem nach einem Femininum aussehenden جوة (*ḡawwā(t)*) nichts anderes als ein und dieselbe syro-aramäische Maskulinform wiedergibt, einmal im Status absolutus bzw. constructus (*gaw*), und ein andermal als phonetische Umschreibung des Status emphaticus (*gawwā*), wobei das arabische End-ة (-a(t) hier als ā auszusprechen ist...” (in: Lux., S.55).

Die Tatsache, dass das End-ة ursprünglich als End-ه zur Bezeichnung des Status emphaticus gedacht war, wurde nach Luxenberg von den späteren Koranlesern ignoriert.

Erst nach der Einführung der nachkoranischen klassischen Grammatik wurde das End-ه / h irrigerweise als ه (*tā marbūṭa*), als Femininendung mißdeutet und mit zwei Punkten versehen. Dies läßt nach Luxenberg wiederum schließen, dass es eine Anpassung an die graphisch ähnlich aussehenden aramäischen (bzw. hebräischen) Buchstaben ם und ן als Varianten zur Bezeichnung der Femininendung des altaramäischen (und hebräischen) Status absolutus bzw. constructus gegeben hat.

Carl Brockelmann hatte schon auf diese Parallele aufmerksam gemacht und auf die koranische Schreibung der Femininendung ت im Status constructus hingewiesen, z.B. نعمة الله statt نعمت الله. Dies ist noch eindeutiger im Beispiel der Femininendung von جنة (es handelt sich in Wirklichkeit um ein ه/ h=ā) und جنت im Korantext; dieses Wort wird manchmal mit ه (*tā marbūṭa*) und manchmal mit ت geschrieben; جنت wurde von den späteren Koranlesern für einen Plural gehalten und جنتا gelesen. In dem Maße, wie es sich um das Paradies handelt, ist dieses Wort im Syro-

aramäischen immer im Singular und vor allem in der Verbindung جنة عدن (11 Belege im Koran). Nach Luxenberg sollte das Wort جنت im Korantext immer als Singular und nicht als Plural verstanden werden. Das Wort الجنة mit dem bestimmten Artikel und im Singular begegnet 52 mal im Korantext ; als Plural الجنات begegnet es nur einmal.

Die Tatsache, dass جنت im Korantext 18 mal im Status constructus richtig verwendet wurde und dass جنة in dieser Funktion 5 mal verwendet wurde, könnte Luxenberg zufolge die Folge einer Rechtschreibreform sein, die nicht systematisch durchgeführt wurde und auch die eines Textes, der falsch verstanden wurde. Man kann auch nicht anders erklären, warum der Laut ʾ / h, der einen vollständigen Buchstaben des arabischen Alphabets darstellt, am Ende eines Worts auch die Funktion von ʾ / t übernehmen kann, nämlich um die Femininendung zu bezeichnen, aber auch in den Endungen einiger Maskulina im Singular und im Plural wie z.B. الخليفة. Luxenberg zufolge sollte das Wort الخليفة ohne Punkte auf das End-ʾ geschrieben werden, d.h. الخليفه oder الخيفا, denn es handelt sich in der Tat um die phonetische Transkription des syro-aramäischen substantivierten Partizips II Mask. (ḥlīpā) (der an Stelle Gesetzte, Substitut, Stellvertreter); die emphatische Endung, die im Arabischen nicht gebräuchlich ist, wurde aufrechterhalten und als die Femininendung –at mißdeutet und dem Wort wurde der bestimmte Artikel al- beigefügt.

Der Autor führt andere Aramäismen an, wie z.B. طاغية (syro-armäisch : ṭā'yā verirrt, irreführend), der ins Arabische irrigerweise mit « Tyran » wiedergegeben wurde. Hier fällt uns die bemerkenswerte Ähnlichkeit von ṭā'yā mit dem algerischen Wort ضايع dhāya' auf, das auch "verloren, irreführend" bedeutet. Oder andere Wörter, die in Analogie zu طاغية konstruiert wurden, wie z.B. داهية oder علامة, die die arabischen Philologen als Akzentuierungen oder Übertreibungen erklärten.

Luxenberg sieht ebenfalls in den Akzentuierungsformen des Typs قاتل قتا (fā'il fa'āl), كاذب كذاب (kādhīb kadhdhāb) Syo-aramäismen.

Das End-ʾ / h wurde wahrscheinlich auch verwendet, um die syro-aramäische Endung des Plurals ē zu bezeichnen, wie man es in der Rechtschreibung des Worts سفره (80 :15) (syro-aramäisch : sāprē – Schriftsteller), aber vor allem im Plural ملائكة (syro-aramäisch : malākē), das 68 mal im Korantext verwendet wird. Die beiden Wörter sind Lehnwörter aus dem Syro-aramäischen ; sie zeigen eindeutig, dass das End-ʾ / h nicht als ʾ / t, sondern als End-ē verwendet wurde; im Falle von ملائكة wird dieses Wort in den Ländern des Nahosts bis jetzt malāyke ausgesprochen.

Zum End-ʾ / -ā als regelmäßige emphatische Endung im Syro-aramäischen

Das End-ʾ / ā, das im Arabischen im Gegensatz zum früheren Aramäisch die Indetermination bei Nomen, Adjektiv und Partizip ausschließlich im Akkusativ bezeichnet, wurde an mehreren Koranstellen als Akkusativ unter seinen verschiedenen grammatischen Aspekten (als حال ḥāl (Zustandsakkusativ) , تمييز tamiyīz (Akkusativ der Spezifikation) usw. im Sinne der später ausgearbeiteten arabischen Grammatik interpretiert.

Luxenberg glaubt, dass "die arabische "Akkusativendung" auf ʾ / -ā als Zeichen der Indetermination letztlich nichts anderes ist als ein Substrat der syro-aramäischen emphatischen Endung, die ihre ursprünglich determinierende Funktion bei der Entstehung des Schriftarabischen bereits verloren hatte. Als Zeichen der Indetermination bot sich diese Akkusativendung auf ʾ / ā daher den frühen arabischen Grammatikern als Alternative zur determinierenden arabischen Partikel ال / al-, was wiederum die Annahme bestätigt, dass es ursprünglich wohl christliche Araber Syriens und Mesopotamiens waren, die als Urheber des schriftlichen Arabisch Elemente ihrer syro-aramäischen Kultursprache in die sog. klassisch-arabische Sprache mit einbrachten" (71).

Luxenberg unterstreicht die Tatsache, dass dieses End-ʾ / ā an manchen Koranstellen nicht mit der arabischen Syntax übereinstimmt, wie es T. Nöldeke zuvor in seinen "Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft" (Straßburg 1910) bemerkt hatte.

Der Vers 6:161 (und nicht 6:162, wie von Luxenberg angegeben) wird als Beispiel angeführt: **اني هدايني ربي الى صراط مستقيم ديننا قيما ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين**. Die Akkusativendung der Wörter **دينا** (*dīnan*) und **ملة** (*millata*) statt *dīnin* und *millati* (Apposition) verstößt anscheinend gegen die Regeln der arabischen Grammatik. Für Luxenberg aber handelt es sich hier nicht um ein unkorrektes Arabisch, sondern um ein korrektes Syro-aramäisch. Wenn man die Koranstelle **قيما ديننا** (*dīnan qayyiman*) mit seiner syro-aramäischen Entsprechung *dīnā qayyāmā* (einen feststehenden, beständigen Glauben) vergleicht, so ergibt sich daraus ganz eindeutig, dass die arabische Endung den syro-aramäischen Status emphaticus treu wiedergibt, “weshalb diese Endung als solche nicht flektierbar ist. Insoweit ist sie also nicht als Zeichen des Akkusativs zu verstehen, vielmehr steht das Wort hier grammatisch im Genitiv, weshalb auch das nachfolgende, in Apposition stehende **ملة** (*milla*) ebenfalls im Genitiv stehen müsste, und nicht im Akkusativ (*milla(ta)*), wie der heutige Koran liest”(72)

Das Wort **ملة** (*milla*) wäre nach Luxenberg ein Lehnwort aus dem Syro-aramäischen (*mellā*) und wurde im Status constructus höchstwahrscheinlich **ملة ابراهيم** / *millat Abrahām* (und nicht *Ibrāhīm*) – entsprechend syro-aramäisch *mellaṭ Abrahām* - ausgesprochen.

Unter den Bedeutungen des syro-aramäischen Worts *mellā* (Grundbedeutung= Wort) hat Mannā (400a unter (3) arabisch angegeben: **شريعة ميثاق عهد** (*šarī'a, mithāq, 'ahd*). Nach Luxenberg sollte das Wort hier “den Bund” bedeuten, den Gott entsprechend Gen 17:2 ff. mit Abraham abgeschlossen hat, aber in Wirklichkeit “das Wort”, das er ihm gab. Daher der Sinn Wort= Bund. Als syro-aramäisches Lehnwort wurde es im Arabischen nicht korrekt verstanden und als “Glaube, Glaubensgemeinschaft, Nation” interpretiert.

Mannā, 142 b definiert **دين** (*dīn*) (syro-aramäisch : *dīnā*) als **سنة شريعة** (*sunna, šarī'a*) (Gesetz) sowie als **دين مذهب عقيدة** (*dīn, madhhab, 'aqīda*) (Religion, Bekenntnis, Glaube).

In der *Pšittā* lautet der Ausdruck in Gen 17:2 **qyāmā** (Bund). Der koranische Begriff **قيما** wäre also ein Lehnwort aus dem syro-aramäischen *qiyāmā*, das *'ahd* (Bund) bedeuten würde. Er kommt im Vers 5:97 vor :

جعل الله الكعبة البيت الحرام قيما للناس. Die Übersetzer haben Luxenberg zufolge diesen Vers nicht richtig wiedergegeben, weil sie seinen syro-aramäischen Ursprung (den Bund) ignoriert haben. Er sollte ihm zufolge so übersetzt werden: « Gott hat die Ka'ba, das heilige Haus, zum Bund für die Menschen gemacht”.

In Bezug auf das Attribut **حنيفا**, dessen Endung von den Koranlesern als *ḥjāl* (Zustandsakkusativ) betrachtet wird, handelt es sich hier auch um den syro-aramäischen Status emphaticus *ḥjanpā*, dessen Endung in diesem Fall als Zeichen der Determination betrachtet wird *ḥjanpā* = **الحنيف** (*al-ḥjanīf*) und nicht **حنيفا** *ḥjanīfa(n)* wie man es heute liest).

Zum Sinn des Worts **حنيف** (*ḥjanīf*)

Das Wort **حنيف** sollte nach Luxenberg entsprechend dem syro-aramäischen Sinn von *ḥjanpā* (Heide) als ein Beiname Abrahams verstanden werden. **ابراهيم حنيفا** sollte als Wiedergabe von *Abrahām ḥjanpā* **ابراهيم الحنيف** (*Ibrahim al-ḥjanīf*) “Abraham der Heide” bedeuten! Die Tatsache, dass es regelmäßig im arabischen Akkusativ verwendet wird, beweist nach Luxenberg, dass es im Arabischen in seiner syro-aramäischen Form aufgenommen wurde und ein fester Beiname Abrahams geworden ist. Aber Abraham der Heide bedeutet hier, dass Abraham von Haus aus ein Heide war und als solcher er an einen einzigen Gott geglaubt hat! Luxenberg glaubt, dass das Wort **حنيف** dank diesem besonderen Verdienst als Beiname Abrahams einen positiven Sinn erwarb, so dass dies im späteren Islam als Attribut, das sich auf Abraham bezieht, im Sinne von “zu einer reinen Religion gehörend” interpretiert wurde. Er erklärt, dass der Koran dann dieses Attribut auf die Religion selbst, d.h. den Islam, überträgt, wie es der Vers 30:30 zeigt: **اقم وجهك للدين حنيفا** (Und richte dein Gesicht auf die Religion als Anhänger des reinen Glaubens), aber der Vers sollte nach dem Spezialisten des Syro-aramäischen heißen: “So wende dich (unentwegt) dem *ḥjanīfen*

Glauben” (eigentlich dem “heidnischen” Glauben = dem Glauben Abrahams des “Heiden”) zu. Für ihn ist حنيفا auch hier kein *ḥjāl* (Zustandsakkusativ). Der Sinn des koranischen Ausdrucks *بن الد الحنيف* (*ad-dīn al-ḥanīf*) hat einen positiven Wechsel erfahren, um “der reine Glauben”, “die wahre Religion” zu werden. Aber dieses Attribut bezieht sich hauptsächlich auf Abraham, wie es der stereotype Satz *و ما كان من المشركين* (und er zählte nicht zu den Götzendienern), der jedesmal und unmittelbar auf “ Abraham *al-ḥanīf*” folgt, wie in den Versen 2:135; 3:67,95; 6:161; 16:120,123. Der Sinn “Heide” scheint hier zu diesem stereotypen Satz in Widerspruch zu stehen, aber die Konjunktion *و wa* (und) hat hier eine adversative Funktion, die dem Satz seinen echten Sinn verleiht: “Abraham war zwar ein Heide von Haus aus, aber er war jedoch kein Götzendiener”. Die Vorstellung, dass Abraham als Sohn einer heidnischen Familie bereits an einen Gott glaubte, und folglich kein Götzendiener mehr war, ist nach dem Forscher vorkoranisch. Wir finden sie bei Paulus. Im Römerbrief (4:9-12) steht nämlich, dass Abraham angerechnet wurde, den Glauben zu haben (an einen Gott zu glauben) bereits vor der Beschneidung (also als Heide) (73).

Das Koranarabisch und das Koranaramäisch

Luxenberg bemerkt, dass T. Nöldeke als guter Kenner des Syro-aramäischen und der anderen aramäischen Dialekte das Wesen der Koransprache hätte erkennen sollen, wenn er sich nicht der These K. Vollers angeschlossen hätte, wonach die Koransprache die arabische klassische Sprache (*al-‘Arabiya*) wäre, die manchmal Dialektvarianten einschließen würde. Für Luxenberg handelt es sich aber nicht um Dialektvarianten, sondern um Lehnwörter aus der aramäischen Sprache des umgebenden Raums, die in jener Zeit die herrschende Kultursprache war. Zahlreiche Stellen am Korantext zeigen es deutlich. Das Beispiel des End-*/ ā* ist besonders auffallend. Das Beispiel von *مثلا* in den Versen 2 :26 und 74 :31 wird vom Autor angeführt: *مثلا* ist hier wegen des End-*/ ā* und gemäß der arabischen Grammatik *tamyīz* (Akkusativ der Spezifizierung); die wörtliche Übersetzung lautet: “Was meinte also Gott damit als Gleichnis?”. Gerade durch diese Details kann man nach dem Forscher die Interpretationsfehler sehen, die von der späteren arabischen klassischen Grammatik begangen wurden. Auch wenn diese Feststellung nicht zu einer Revision der arabischen Grammatik führen soll, sollte sie zumindest dazu beitragen, bestimmte seltsame Erscheinungen in dieser Korangrammatik historisch zu erläutern.

Daraus schließt er, dass der Koran öfters grammatische Formen des Arabischen und des Aramäischen kombiniert und dies soll nicht verwunderlich sein, in dem Maße, wie das Syro-aramäische in der Zeit der Koranentstehung die im Osten verbreitetste Schrift- und Kultursprache war.

Die Tatsache, dass der Koran anderen Grammatikregeln als denjenigen der arabischen Grammatik folgt, die viel später ausgearbeitet wurde, ist aus zahlreichen anderen Versen ersichtlich, z.B. 7:60

: *و قطعنا هم اثنتى عشرة اسباطا* (Und wir teilten sie in zwölf Stämme). Normalerweise sollen wir hier *اسباط* im Singular haben. Der Plural *اسباط* ist also nach der arabischen Grammatik falsch, aber nach der aramäischen Grammatik richtig! Was dagegen in den beiden Sprachen falsch ist, ist die Kongruenz der Zahl zwölf (*اثنتى عشرة*), die sich auf den arabischen Maskulinum *اسباط* (syro-aramäisch: *šabtā*) bezieht und im Femininum (*اثنتى عشرة*) steht; diese Zahl sollte im Maskulinum stehen: *اثنى عشر اسباطا* .

Die koranische Endung von *أسباطا* wirft die Frage auf, ob das End-*/ ā* , das in diesem Fall nach der arabischen Grammatik als eine Art von *tamyīz* (Akkusativ der Spezifizierung) erklärt wird, nicht in Wirklichkeit die aramäische Pluralendung auf *ē* bezeichnet.

Luxenberg ist der Meinung, dass die arabische Grammatikregel, wonach das Substantiv, das auf eine Zahl zwischen 11 und 99 folgt, a) im Singular und b) im Akkusativ stehen muß, nicht logisch

sei. Was dagegen ihm zufolge logisch wäre, ist die Erklärung, dass ein solcher Fall, der im Arabischen formal als einen Singular im Akkusativ interpretiert wurde, in Wirklichkeit die syro-aramäische Pluralendung ist.

Man soll den Singular, den die arabische Grammatik nach der Zahl hundert vorschreibt, an dessen Stelle man in dem Vers 18:25 den Plural hat, ähnlich betrachten: ثلاث مائة سنين (drei hundert Jahre), auch wenn das Lesen dieser Stelle *thalātha mi'atin sinīna* versucht, die Zahl ثلاث مائة (drei hundert) vom Wort سنين (« Jahre ») loszulösen und das Lesen « من سنين » (in Jahren) zu suggerieren, um diese arabische Unregelmäßigkeit zu verstecken, die in Wirklichkeit im Syro-aramäischen korrekt ist.

Die gleiche Bemerkung gilt ebenfalls für das Phonem *ō*, das im klassischen Arabisch fehlt und im Korantext vorkommt. Luxenberg bezieht sich diesbezüglich auf T. Nöldeke, der bemerkt, dass es neben der Schreibung des langen Vokals *ā* mit einem *ى* auch im Korantext die Schreibung desselben Vokals mit einem *و* gibt, die aber auf einigen Wörtern beschränkt ist, wie z.B. *صلوة* .
زكوة .

Da die Grammatiker darauf ausdrücklich hingewiesen haben, dass die Aussprache dieser Wörter im Hidjaz breiter *تغليظ تفخيم* (*taghlīdh tafkhīm*) war und zu *و* neigte (*Imāla nafw al-wāw*), sollen wir annehmen, dass der Vokal hier als langes *ā* oder langes *ō* ausgesprochen wurde.

Abgesehen von den beiden von Nöldeke erwähnten Beispielen, gibt es nach Luxenberg andere im Koran, in denen das *و* nach der Überlieferung ursprünglich als *ō* ausgesprochen wurde. Man kann die Wörter anführen, die nach dem syro-aramäischen Typ *pā'olā* gebaut sind, wie die syro-aramäischen Nomen *agentis qāṭolā* (Mörder), *qayāmā*, *galōyā* usw. So sollen wir das Wort *سجود*, das an vier Koranstellen als Infinitiv verwendet wird (48:29; 50:40; 68:42-43), aber an zwei anderen Stellen als Wiedergabe des Plurals des syro-aramäischen Nomen *agentis sāḡōd* (ohne emphatische Endung): Vers 2:125 : *للطائفين والعاكفين والركع السجود* und der Vers 22 :26

السجود « die Leute, die sich niederwerfen » verstehen. Luxenberg bemerkt, dass die Tatsache, dass der *Lisān al-'arab* in Bezug auf das Partizip Aktiv (*Ism fā'il*) *ساجد* (syro-aramäisch : *sāḡādā*) sowohl *سجود* (*suḡūd*) (syro-aramäisch : *sāḡōd*) als auch *سجد* (*suḡḡad*) (syro-aramäisch : *saḡd*) als Pluralform angibt, sich durch diese Syrianismen, die nicht identifiziert und als solche erkannt wurden, erklären läßt. Diese ungewöhnlichen Pluralformen, die willkürlich vokalisiert wurden und dem Arabischen fremd zu sein scheinen, haben sich nie im Sprachgebrauch durchgesetzt. Das Wort *سجدا* (*suḡḡadan*), das uns elf mal im Korantext begegnet, ist nach Luxenberg die Transliteration des syro-aramäischen Worts *sāḡd*, was wiederum auf die Aussprache auf *ē* in bestimmten Alif-endungen hinweist, ein Zeichen des syro-aramäischen Plurals. Das Wort *سجد* sollte folglich *sāḡidē* (im Dialekt *sāḡdē* – neben *sāḡdīn*) und nicht *suḡḡada* ausgesprochen werden. Dieser Sachverhalt wird vom Koran selbst bestätigt, der den arabischen Plural *الساجدون* (*as-sāḡidūn*) einmal und *الساجدين* (*as-sāḡidīn*) zehnmal verwendet: Z.B. 15:29 und 38:72 *فقعوا له سجد ين* (und werft euch vor ihm nieder). Im Vers 12 :100 wird der selbe Satz so geschrieben : *وخرؤا له سجدا* (und sie warfen sich vor ihm nieder) (im Syro-aramäischen wird das Wort so ausgesprochen : *wa kharrū lahu sāḡidē* – im Dialekt *sāḡdē*- und nicht *suḡḡadan* wie arabisch gelesen). Andere Beispiele : Verse 7:120 und 20 :70 *لقي* (syro-aramäisch : *fa illaqā* -und nicht *fa-ulqiya* - *s-safjarē* -und nicht *as-safjaratu*- *sāḡidīn* (vollständige Schreibung) und *فالقي السحره سجدا* (*fa-illaqā s-safjarē sāḡidē* –und nicht *suḡḡadan*).

Zum Wort *قسورة* (*qaswara*) in den Versen 74 :49-51

فما لهم عن التذكرة معرضين كأنهم حمر مستنفرة فرت من قسورة

Die übliche Übersetzung lautet: “Was ist mit ihnen, dass sie sich vor der Ermahnung abwenden, als wären sie aufgeschreckte Wildesel, die vor einem jagenden Löwen fliehen ? » (A.T.K.)

Dieses Wort ist kein Lehnwort aus der äthiopischen Sprache und bedeutet Luxenberg zufolge auch nicht "Löwe", wie man es behauptet hat. Es handelt sich um ein syro-aramäisches Wort und ist von den ostsyrischen Lexikographen im Thesaurus (II, 3681) unter der Variante *qusrā* als "asinus decrepitus" (ein "dahinsiehender Esel") definiert. Im Arabischen: حمار هرم ما يحمل (ein alter Esel, der nicht mehr zum Tragen fähig ist). Es erweist sich, dass dieses Wort nach Luxenberg eine Dialektform der syro-aramäischen Wurzel *qsar* (arabisch: قصر *qasura* (unfähig werden)). Es sollte demzufolge *qasura* (syro-aramäische klassische Form) entsprechend dem Typ *pā'ōlā* und nicht *qaswara*, wie man heute liest, gelesen werden. Luxenberg gibt also den Vers so: "...die vor einem dahinsiehenden Esel fliehen"

Zum Wort عتل ('utull) im Vers 68:13

عتل بعد ذلك زنيماً ان كان ذا مال و بنين

S-E. Kechrid übersetzt den Vers so: « *butor* après cela, portant tous les signes du mal et s'attribuant de fausses origines » (noch dazu ein Lümmel, der alle Zeichen des Bösen in sich trägt und sich eine falsche Abstammung (adlige Herkunft) zuschreibt).

M. Chebel übersetzt: « violent et de mauvaise extraction, même s'il possède une fortune et beaucoup d'enfants » (gewalttätig und von schlechter Herkunft, auch wenn er ein Vermögen und viele Kinder hat).

R. Blachère: « arrogant et par surcroît, bâtard ! Ne lui obeis pas (parce) qu'il est riche et a des fils (pour le soutenir) ! » (hochmütig und überdies Bastard ! Gehorche ihm nicht (weil) er reich ist und Söhne hat (um ihn zu unterstützen)!

Luxenberg zufolge hat sich Blachère's Übersetzung dem Sinn des Wortes عتل angenähert, der im Vers « hochmütig, hochnäsiger, übermütig » ist.

A.T.Khoury übersetzt: "der außerdem grobes Benehmen zeigt und ein Eindringling ist. Auch wenn er Vermögen und Söhne hat".

Luxenberg glaubt, dass in der Zeit, wo die diakritischen Punkte hinzugefügt wurden, die mündliche Überlieferung bereits unterbrochen war und dieses Beispiel wie das vorhergehende es nochmals nachweisen: die beiden Punkte auf dem Zäckchen (ت), das für ein ت gehalten wurde, wurden irrtümlicherweise gesetzt. Es handelt sich in der Tat um eine "nabra", ein Zäckchen, das ein langes ā bezeichnet: dies ergibt عال ('ālin) (hochmütig). Dieses rein arabische Wort wurde viermal im Korantext verwendet: 10:83; 44:31; 23:46; 38:75. Luxenberg nimmt an, dass man in diesen Versen das ursprüngliche Zäckchen nachträglich durch ein Alif¹ ersetzt haben soll, um das lange ā zu bezeichnen.

Zum Wort زنيماً (zanīm)

Dem Koranforscher zufolge wurde dieses Wort falsch gelesen; so wie es jetzt gelesen wird, könnte man es für ein hebräisches Partizip Aktiv (Maskulinum Plural) halten (*zōnīm* = Hurende, Hurerei Treibende). Aber da es im Vers um einen Singular geht, kann also das Wort nicht aus dem Hebräischen stammen. Der Vers 68:14, der die Folge des Verses 68:13 darstellt, kann uns die Erklärung geben: ان كان ذا مال و بنين. Dieser Nebensatz setzt ein Verb an der Stelle des Wortes زنيماً voraus. Wenn wir رتيماً (*ratīm*) lesen, würden wir eine Transliteration von syro-aramäisch *rām* im Status absolutes haben. Die Verbwurzel *rām* bedeutet "aussagen, aussprechen, leise und undeutlich sprechen". Luxenberg postuliert, dass es in diesem Verse ein syro-aramäisches Partizip Passiv Maskulinum ist, das den Sinn von "lispelnd, (daher)stammelnd" hat. Mit der arabischen Wendung

ما رتم بكلمة (*mā ratama bi kalimatin*) (er hat keinerlei Wort ausgesprochen) hat das Arabische jedoch eine Erinnerung an den syro-aramäischen Ausdruck bewahrt und das Wort الرتم heißt الكلام الخفي leises Sprechen. Der Philolog schließt daraus den folgenden Sinn:

عال بعد ذا لك رتيم ان كان ذا مال و بنين (*‘ālin ba’da dhālika ratīm an kāna dhā mālin wa banīn*) ; dies wird ergeben : « überheblich zudem, (daher)stammelnd (=daherredend), 14: er habe ja (auch ohne Gott) Vermögen und Kinder! ».

Zum Wort قرآن (Qur’ān)

Es sei syro-aramäischer Herkunft und sei von “qəryānā” abgeleitet. Luxenberg vertritt den Standpunkt, wonach dieser Zentralbegriff uns schon den Schlüssel gibt, um die Herkunft der Koransprache zu ahnen. Ihm zufolge schwanken die arabischen Philologen, die an der arabischen Herkunft der Koransprache überhaupt nicht zweifeln, in Bezug auf die Wurzel des Wortes قرآن zwischen dem Verb قرأ (lesen) und dem Verb قرن (verbinden, zusammenstellen), während die westliche Koranforschung davon überzeugt ist, dass die Verben قرأ und كتب (*kataba* - lesen) nicht arabischer Herkunft sein können, weil sie Kulturbegriffe sind. Darunter versteht sie, dass die Araber in jener Zeit keine Schriftkultur besaßen, aus dem einfachen Grund, dass sie noch über keine Schrift verfügten! Diesbezüglich bezieht sich Luxenberg auf T.Nöldeke, nach dem das Verb “lesen” in Arabien aus dem Norden, nämlich aus Syrien eingewandert ist, wo man neben diesem Verb auch das Wort “qəryāna” hatte, das zwei Bedeutungen hatte: das Lesen, das Vorlesen einerseits und Lesung, Lektüre andererseits. Die Annahme der syrischen Herkunft dieses Wortes, zu der Nöldeke gelangt war, hat sich in der westlichen Forschung durchgesetzt, so dass der Hinweis auf dessen syro-aramäische christliche Herkunft in den westlichen Enzyklopädien des Islam heute selbstverständlich geworden ist. Als religiöser *terminus technicus* entsprach nach Luxenberg der Begriff “Qur’ān” ursprünglich dem Lektionar, der heute noch als liturgisches Buch im westlichen Christentum dient.

Luxenberg zufolge berichtet der Lisān, dass der Prophet nach Ashāfi’ī das Wort قرآن (Qur’ān) ohne das Hamza, d.h. قران (Qurān) ausgesprochen hätte. Luxenberg glaubt dagegen, dass der Prophet eher das Wort “qəryān” und nicht “qurān” ausgesprochen habe und führt das folgende Argument vor: davon ausgehend, dass das Alif und das Hamza nicht vor der Mitte des 8. Jhdts. eingeführt wurden, haben die späteren Koranleser, die die Aussprache des Propheten nicht kannten, angenommen, dass قرآن ohne das Hamza, d.h. einfach قران (qurān) gelesen werden sollte. Sie wußten jedoch nicht, dass das Hamza im mekkanischen Dialekt weich gesprochen wurde. Es verschwand beim Sprechen nicht völlig, aber es wurde wie ein ي y gesprochen; das, was die Tradition als die Aussprache des Propheten angenommen hatte, war in Wirklichkeit قریان (qəryān).

„Fehllesung und Fehlinterpretation von thematischen Inhalten“

Luxenberg denkt, dass die arabischen Philologen und Exegeten Vorstellungen und Visionen auf der Grundlage von Wörtern und Ausdrücken ausgearbeitet hätten, die sie falsch gelesen und verstanden hätten. Daraus schließt er, dass diese Vorstellungen und Visionen folglich unbedingt falsch sein sollen. Um seinen Standpunkt zu veranschaulichen, gibt er einige Beispiele dafür, darunter das Wort “*Hūrī*”.

Die Enzyklopädie des Islam (Leiden, Leipzig 1927, Bd.II, 358 f.) definiert dieses Wort wie folgt: “*hūr* : Plur. von *hawrā*, Fem. von *ahwar*, eigentlich « die weißen », d.h. die Jungfrauen im Paradies, deren schwarze Augen wegen ihrer hellweissen Umgebung stark auffallen. Das nomen unitatis lautet auf Persisch *hūrī* (auch *hūrībeheshti*), arabisch *hūrīya*”. Mehrere Koranstellen beschreiben diese Hūris: 2:23; 3:13; 4:60; 55:56; 55:58; 55:72; 56:35; 56:36...Diese Hūrivorstellung geht nach den westlichen Koranforschern auf einen persischen Einfluß zurück. Luxenberg bemerkt, dass Baidhawī zahlreiche treffende Fragen nach diesen Paradiesgeschöpfen stellt.

Verse 44:54 und 52:20

و زوجنا هم بخور عين

Blachère gibt diesen Vers so wieder: “Nous les aurons mariés à des Houris aux grands yeux”. (Wir werden sie großäugige Hūris vermählt haben).

Nach Luxenberg sollte der Vers so übersetzt werden: “Wir werden es ihnen unter weißen, kristall(klaren) (Weintrauben) behaglich machen .”

Was in den Augen Luxenbergs die westliche Koranforschung kennzeichnet, ist die Tatsache, dass sie die spätere Einfügung der diakritischen Punkte in den Korantext nie in Frage gestellt hat. Die frühen Koranmanuskripte beweisen diesen Sachverhalt. Man hat jedoch nie die Frage aufgeworfen, ob die Einführung dieser diakritischen Punkte auf einer zuverlässigen mündlichen Überlieferung beruhte. Luxenberg zweifelt daran und spricht von einem historischen Irrtum!

Das Verb زوجنا هم

Luxenberg denkt, dass der auf das ر und unter das ح gesetzte Punkt ein Fehler ist, d.h. dieses Verb sollte روحنا هم (*rawwafj-nāhum*) lauten. Dieses Verb, dessen Wurzel dem Arabischen und dem Syro-aramäischen gemeinsam ist, bedeutet „ausruhen lassen, sich erfrischen lassen, sich erheitern lassen, behaglich machen“. Der Syro-aramäischkenner weiß, dass die Präposition *bi* ung. zwanzig Funktionen in der syro-aramäischen Sprache hat, unter denen man auch den Sinn von بين (*bayna* zwischen) und تحت (*tafta* unter) findet.

Zum Doppelausdruck حور عين (fjūri ‘īn)

Diese Koranstelle wurde mit “weiße Großäugige” wiedergegeben, was Luxenberg für eine Mißdeutung hält. Das Wort عين (‘īn) wurde als Pluralform des femininen Adjektivs عينا (eine Frau, die große Augen hat) interpretiert. Wenn es sich wirklich um die Jungfrauen des Paradieses handelt, dann werden wir dem Forcher zufolge einen Widerspruch zum Vers 43 :70 haben :

أدخلوا الجنة أنتم و أزواجكم تحبرون (Tretet ins Paradies ein, ihr werdet (darin) mit euren Gattinnen zusammengebracht) sowie zum Vers 36 :56 : و أزواجهم في ظلل على الأرائك متكونهم (Sie und ihre Gattinnen liegen (angelehnt) im Schatten auf Teppichen).

Auf philologischer Ebene ist das grammatische Verhältnis zwischen حور und عين nicht ganz eindeutig ; dazu kommt noch die Tatsache, dass die Pluralform des Worts عين entweder أعين oder عيون ist. Um den wirklichen Sinn von عين zu erläutern, sucht Luxenberg ein Tertium comparationis, das er im Paradies finden wird : es soll eine Frucht bezeichnen, die zu den im Korantext angeführten Paradiesfrüchten gehört, d.h. den Datten, den Granaten (55 :68) sowie den Weintrauben ; der letztere Begriff wird zusammen mit dem Begriff « Paradies » nur einmal im Korantext erwähnt (78 :32), während er als irdische Frucht unter anderen irdischen Früchten zehnmal zu begegnen ist (2 :266 ; 6 :99 ; 13 :4 ; 16 :11,67 ; 17 :91 ; 18 :32 ; 23 :19 ; 36 :34 ; 80 :28).

Um dieses Rätsel zu lösen, erwähnt Luxenberg Ephraim den Syrer (ung.306-373) und die syro-aramäischen Hymnen zum Paradies , die im IV. Jhdt. geschrieben wurden, in denen er in bildhaften Versen die Weinreben des Paradieses beschreibt. Der Autor bemerkt, dass der schwedische Theologe und Islamwissenschaftler Tor Andrae in seinem Buch “Mohammed, sein Leben und seine Religion, Göttingen 1932” eine Diskussion über diesen Weinreben angeregt hat. Tor war der Meinung, dass die koranischen Paradiesbeschreibungen sich wahrscheinlich von denen des Ephraims einflößen ließen und wies ebenfalls darauf hin, dass Ephraim auch auf Jungfrauen des Paradieses anspielte. Darauf antwortete Edmund Beck, Syrologe, Theologe und Koranforscher, dass Ephraim keine Anspielung auf die Jungfrauen des Paradieses machte, sondern tatsächlich von den Reben im echten Sinne des Worts sprach. Der koranische Doppelausdruck حور عين bedeutet nicht anderes als “die Frucht des Paradieses par excellence” . Vom syro-aramäischen Wort gupnā (Weinrebe) ausgehend, das Ephraim in seinen Hymnen verwendet hat, stellt

Luxenberg fest, dass dieses Wort im Femininum steht und dies Tor dazu geführt hat, es als eine Anspielung auf die Jungfrauen des Paradieses zu betrachten. Das gleiche erfolgte bei den arabischen Exegeten. Das arabische feminine Adjektiv حور bezieht sich also auf die Weintrauben selbst, die der Koran als Sammelbegriff عنب (*'inab*) zweimal oder als Plural أعناب (*a'nāb*) neunmal verwendet (syro-aramäisch: Fem. Sing. 'enbṭā).

Der Koran vergleicht sogar die Weintrauben mit den Perlen (52:24; 56:23; 76:19). Für Luxenberg ist es auch überraschend, dass der Lisān für das Adjektiv حور die Entsprechung الببيضة (*al-baydhā*) angibt, und erklärt: عنب با لطائف أبيض عظيم الحب = الببيضة (*al-baydhā*= weiße Weintrauben in Taef, die große Kerne haben).

Zum Wort عين ('in)

Für Luxenberg steht dieses Wort hier in Apposition zu حور ; die Erklärung sollte im Syro-aramäischen gesucht werden. Der Thesaurus (II, 2867) definiert 'in so: "valet etiam aspectus (Aussehen), color (Färbung), 'aynā d-berulḥā ("Auge" = Kolorit, Schimmern, Glanz der Perle, des Kristalls, des Edelsteins),... 'ayneh d-ḥamrā ("Auge" des Weins = dessen "Funkeln")..." (in: Lux. S.272).

Luxenberg stellt ebenfalls mit Interesse fest, dass der Lisān (XIII, 302 b f.) eine Reminiszenz des syro-aramäischen Sinns in der Wendung عين الرجل = منظره ("das Auge" von jemandem = sein Aussehen) bewahrt hat. Die arabische Sprache verwendet ebenfalls das Wort "الأعيان" (die Notabeln). Im Lisān (306 a) finden wir auch عين الشيء = النفيس منه (« das Auge » eines Gegenstands bzw. einer Sache ist dessen bzw. deren Erlesenheit, Kostbarkeit). Der Doppelausdruck حور عين sollte also ḥūru 'ayn d.h. "weiße Weintrauben von glänzendem, prachtvолlem Aussehen" gelesen und gedeutet werden.

Zweite mögliche Lektüre des Worts حور عيون: عيون (*ḥūr(un) 'uyūn*)

In diesem Fall würde der Sinn von عيون "Juwelen, Schmuck" sein und diese Stelle würde so übersetzt werden: "Weiße (Weintrauben), Juwelen (bzw. "Kristalle") (= Juwelen, Kristallen gleich).

Was hier überraschend zu sein scheint, ist die Tatsache, dass Luxenberg diesmal nicht daran gedacht hat, das Wort عين mit einer Fehlpunktierung, d.h. einem falschen Setzen der diakritischen Punkte auf das ي und das ن zu erklären, denn wenn man seiner Logik folgt, dann kann man annehmen, dass das Wort عين durch eine berichtigende Umpunktierung auch عنب (*'inab* = Weintrauben) heißen könnte!

2.3.1.6. : Welche Einwände kann man gegen die Thesen Luxenbergs erheben?

Es ist zunächst unleugbar, dass die Forschungsarbeit Luxenbergs –angeblich ein christlicher Libaneser- ernsthaft zu sein scheint, auf soliden Grundlagen gebaut wurde und anscheinend nicht das Ziel der Polemik verfolgt, denn wir haben den Eindruck, dass der Autor sich nicht der Vision Petrus Venerabilis anschließt, der doch das Verdienst gehabt hatte, als erster Europäer bzw. als westliche Persönlichkeit eine Koranübersetzung zu bestellen und in Gang setzen zu lassen, auch wenn diese historische Initiative weit davon entfernt war, seinen Landesleuten den Koran bekanntzumachen und somit es ihnen zu erlauben, sich mit dem Koran intellektuell und objektiv auseinanderzusetzen. Luxenberg, dessen Ansatz und Thesen übrigens nicht neu sind, leistet damit einen bemerkenswerten Beitrag zur Debatte über den Koran und seine Arbeit verdient es, vor allem von den muslimischen Koranforschern ernsthaft und sorgfältig analysiert zu werden. Die Methode, die er dabei anwendet und die Ergebnisse, zu denen er gelangt, können den Gegenstand von wissenschaftlichen Diskussionen und Konfrontationen ausmachen. Sie können vorweg die Muslime schockieren, aber sie werden vielleicht den Vorteil haben, deren eingeschlafene Bewußtsein gewissermaßen zu schütteln, indem sie zur Überlegung, zum *Idjtihad* und vor allem zum kritischen Sinn anregen. Die Hauptthese Luxenbergs kann so resümiert werden: zahlreiche koranische Ausdrücke und Koranstellen bleiben trotz der langen Jahrhunderte, die uns von der Offenbarung trennen und trotz der ganzen in Hülle und Fülle bestehenden exegetischen Fachliteratur immer noch zweideutig bzw. dunkel, weil die traditionelle islamische Exegese sie nicht richtig gelesen und richtig interpretiert habe und dieses Versäumnis lasse sich dadurch erklären, dass die dem Dogma der rein arabischen Koransprache gefangen gebliebenen Exegeten ihre syro-aramäische Herkunft ignoriert haben. Um sie verstehen zu können, muß man unbedingt auf ihre syro-aramäische Herkunft zurückgehen! Warum hätten die unzähligen und erhabenen Korankommentatoren, die im Laufe der Jahrhunderte aufeinandergefolgt sind, diese Begriffe und Verse falsch gelesen und mißgedeutet? Wegen eines “Herstellungsmangels” antwortet der Koranforscher; mit anderen Worten: die arabische Schrift war in der Zeit der Koranrezension und Koranfixierung defizient! Die ganze Argumentation Luxenbergs beruht also auf dieser “scriptio defectiva”, dieser Konsonantenschrift, die die diakritischen Punkte und Zeichen, die es erlauben, zwischen den ähnlichen Buchstaben zu differenzieren, noch nicht kannte. Der Korantext der frühen Koranmanuskripte wurde ohne diese für uns jetzt unentbehrlichen Punkte und Zeichen geschrieben. Die Muslime erkennen zwar diesen historischen Sachverhalt an, aber sie schätzen, dass sie diese Lücke durch ein wirksames Hilfsmittel ausgefüllt hatten, nämlich das Auswendig Lernen des Koran und seine einwandfreie Memorierung. Es habe bis zur späteren Einführung der diakritischen Punkte und Zeichen eine ununterbrochene Kette von Koranrezitatoren gegeben, die den Korantext unverändert bewahren konnten. Luxenberg und die westliche Forschung ziehen das in Zweifel und behaupten, dass die diakritischen Punkte und Zeichen viel später als angegeben erfolgte und dass die Kette der *ḥafadhātu l-qur’ān*, der Koranrezitatoren inzwischen in einer bestimmten Zeit doch unterbrochen wurde. Luxenberg geht von der Hypothese aus, dass bei der späteren Punktierung des Korantextes und Einfügung der langen Vokale, nämlich des langen *ā* Fehler begangen wurden. Diese beiden Annahmen sind auf jeden Fall von der westlichen Forschung nicht genau datiert worden. Einige Forscher denken, dass diese scriptio defectiva eine scriptio plena erst zwei oder drei Jahrhunderte nach dem Tod des Propheten geworden ist. Blachère ist der Meinung, dass “das diakritische System, das für die Differenzierung zwischen den gleichförmigen Buchstaben bestimmt war, im Unterschied zu den Punkten-Vokalen seit dem Anfang des Islam teilweise hat existieren können” (74).

Um Einwände gegen die Thesen Luxenbergs erheben zu können, muß man natürlich in der aramäischen und in der syro-aramäischen Sprache bewandert sein, um die Glaubwürdigkeit der philologischen Erläuterungen Luxenbergs überprüfen und beurteilen zu können. Aber das Grundproblem besteht in Wirklichkeit weniger in dieser von dem Forscher postulierten Fehllösung

und Mißdeutung als im Hintergrund, d.h. den Hintergedanken und Anspielungen, die der Autor nicht direkt und eindeutig enthüllen will. Er unterstreicht öfters die Bedeutung des Syro-aramäischen im damaligen Kontext, wo es nicht nur eine Sprache war, der die anderen Sprachen Ausdrücke und Wendungen entlehnten, wie z.B. das Persische, das Hebräische, das Griechisch-römische oder das Äthiopische, sondern auch eine für das Verstehen und Erschließen des Korantextes determinierende Sprache, in dem Maße, wie die syro-aramäische christliche Religion auch die Religion wäre, aus der der Koran entlehnt worden wäre; mit anderen Worten: eine nicht zu vernachlässigende Zahl von Ausdrücken und Textpassagen wären christliche liturgische Texte! Und sogar: Der Koran hätte eine christliche Herkunft!

Auf einer anderen Ebene ist es jedoch bedauerlich, dass eine wissenschaftliche oder als solche vermutete Untersuchung noch heutzutage –wir sind im III. Jahrtausend!- von einem Pseudonym unterzeichnet wird! Befleckt nicht diese Tatsache allein die Glaubwürdigkeit des Werks und dessen Autors? Die Befürchtungen von Repressalien sind ja schwer nachvollziehbar vor allem, wenn man weiß, dass Luxenberg nicht der erste ist, der diese Thesen formuliert; Lange vor ihm hatten andere Autoren wie Alphons Mingana, Gönter Löling, Jacob Barth ihre Werke mit ihrem echten Namen unterzeichnet, ohne sich darum Sorgen zu machen. Warum hat sich nicht A. Neuwirth für einen Pseudonym für ihr vorletztes nicht weniger brisantes Werk “Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang” entschieden, in dem sie auch für Muslime ganz sensible Behauptungen äußert?

Dies setzt aber voraus, dass die Debatte darüber entschärft und beschwichtigt und vor allem auf die Forscher und Gelehrten beschränkt werden soll. Nur so kann die Forschung vorangebracht werden und kann man sich einigen Wahrheiten in der Gelassenheit und im gegenseitigen Respekt annähern.

In diesem Zusammenhang ist es interessant, hier auf die Stellungnahme Neuwirths zur Untersuchung Luxenbergs hinzuweisen; ihre objektiven und treffenden kritischen Bemerkungen bestätigen unsere w.o. erwähnten Feststellungen und gehen sogar weiter darüber hinaus. Für sie ist die Abhandlung Luxenbergs ein anderer Versuch, den Koran sowie dessen Sprache, in der er seine Argumentation ausschöpft, zu rekonstruieren. Luxenberg legt das folgende Postulat dar: Dem Koran liege ein syro-aramäischer christlicher Lektionar zugrunde; der Koran sei eine Übersetzung dieses Lektionars, der in syro-aramäischer Sprache verfasst war, in eine arabische Sprache, die literarisch und grammatisch noch nicht be- bzw. vollendet war. Diese Koransprache stelle wegen ihrer starken Prägung durch syrisch-aramäische Elemente eine syrisch-arabische Mischung dar. Diese Sprache, die ganz am Anfang den zeitgenössischen Hörern und Lesern jener Zeit verständlich war, wurde später der späteren arabischen Elite unverständlich, welche sowohl zeitlich als auch räumlich von dem Entstehungsort des Koran entfernt war, und welche folglich dazu gezwungen war, die hybride Sprachform des Koran nur in Arabisch zu lesen und zu interpretieren. Für Luxenberg gibt es einen nicht arabischen christlichen Urtext, der als Basis für den Koran gedient habe und der als arabischer islamischer Text umgeschrieben wurde. Diesbezüglich bemerkt Neuwirth mit Recht, dass Luxenberg nicht erklärt, wie sich dieser Prozeß der Umarbeitung und Umschreibung hat vollziehen können. In ihren Augen ist das Urteil der Epigonalität nochmals gefällt worden. Luxenberg veranschaulicht sein *modus operandi* bei der Rekonstruktion bestimmter zweideutiger Begriffe und Stellen am Koran, die zahlreicher Änderungen bedürfen, durch eine Reihe von Beispielen. Gerade zu diesem Punkt unterstreicht Neuwirth, dass die von Luxenberg angewandten Transformationsverfahren auf eine starke Kritik der Semitiker gestoßen sind und verweist auf De Blois (*Islam in its Arabian Context*) und dessen Rezension zu Luxenberg sowie auf diejenige von Hopkins. Sie empfiehlt ebenfalls Wild (*Lost in Philology?*) sowie Saleh (*The etymological Fallacy*). Andere Forscher dagegen, die die arabische Sprache nicht kennen und dazu nicht bereit sind, den Koran als literarisches Artefakt zu betrachten, nehmen die Thesen Luxenbergs als eine willkommene Provokation wahr; siehe dazu die Rezensionen von Baasten und Jansen (75). In dieser Reihe von Transformationen ist Neuwirth

zufolge die wichtigste die Beseitigung von zwei Theologemen bzw. koranischen Axiomen: die Überlieferung der Offenbarung durch die göttliche Inspiration (*al-wafyu*) und das Vorhandensein der Paradiesjungfrauen (*ḥūru ʿīn*). Die beiden Theologeme lassen sich nach Luxenberg durch eine Fehllesung des Doppelausdrucks حور عين (*ḥūru ʿīn*) im ursprünglichen syro-aramäischen Text: das Wort وحي (*wafyu*) bedeute entsprechend seiner syro-aramäischen Etymologie “Übersetzung” und der Doppelausdruck حور عين bedeute “weiße Weintrauben”. In Bezug auf den letzteren erhebt Neuwirth den Einwand, dass die Interpretation Luxenbergs verkennt, dass das Wort “Weintrauben” im Kontext des Paradieses gerade in der syro-aramäischen Literatur, nämlich in den Hymnen Ephraims nicht im echten Sinne des Wortes verstanden werden soll. Es handelt sich um eine Allegorie, um die sinnlichen Freuden und vor allem die erotischen Freuden zu bezeichnen. Um seine sensationelle These nachzuweisen, erklärt die Koranforscherin weiter, muß man ebenfalls im Kontext der Erwähnungen der Paradiesjungfrauen eine ganze Reihe von “Fehllesungen” “berichtigen”, damit die entsprechenden Verhältnisse zu den Weintrauben hergestellt werden können –indem man nochmals auf die syro-aramäische Etymologie zurückgreift. Neuwirth benennt das einen linguistischen “tour de force“, dessen herausfordernde Charakter für die Forschung vor allem darin besteht, dass er das Interpretationsmonopol bestreitet, das die Disziplin der Arabistik über den Koran bis jetzt hat. Seiner eigenen Kritik widersprechend, wonach man die historische Entstehungssituation des Koran ohne eine tiefe Kenntnis der nichtarabischen religiösen Literatur der Spätantike nicht verstehen kann, und die Neuwirth übrigens begründet findet, reklamiert Luxenberg auch ein ähnliches Interpretationsmonopol über den Koran für sich selbst. Aus dem Gedankengang Luxenbergs kann man also schließen, dass die einzigen Leser, die den “authentischen” Korantext richtig verstehen könnten, nicht die arabischen Leser, sondern die einzigen Kenner der syro-aramäischen religiösen Sprache wären!

Neuwirth denkt, dass der überzeugendste Nachweis der Bestreitbarkeit des Luxenbergschen Ansatzes eine Konfrontation seiner willkürlichen Konstruktionen von Abhängigkeiten mit dem entgegengesetzten Bild einer Kontextualisierung der Korantexte mit ihren Entsprechungen in den vorhergehenden Schrifttraditionen sein könnte, die uns durch die syro-aramäische Literatur überliefert worden sind: was dieses Thema betrifft, so sind Neuwirth zufolge die Arbeiten von Joseph Witztum versprechend (bis jetzt gab es die Erscheinung des Buchs “The foundations of the house (Q2:127) (76). Eine Monographie über die Rezeption von syrischen Umarbeitungen der biblischen Geschichten (Joseph und Adam) im Koran wird zur Zeit vorbereitet. Diese Arbeiten eröffnen gleichzeitig neue Perspektiven für das besondere Verhältnis des Koran zu den vorhergehenden christologisch beladenen Schrifttraditionen. Eine solche Neugierde bleibt in dem tendenziösen Ansatz Luxenbergs außer Diskussion. Dies ist um so schlimmer, dass die christliche Herkunft des Islam, die er in die Diskussion bringt, inzwischen auch bei Forschern, die keine Orientalisten sind, wichtige neue Spekulationen hervorruft (in: ebenda, S.101). Neuwirth erwähnt als Beispiel das gemeinsame Werk des Theologen Karl Heinz Ohlig und Gert Rüdiger Puin “Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen über die Entstehung und die Urgeschichte des Islam” (2005) sowie das Werk desselben Ohlig mit Markus Groß “Lichtwirkungen?: die ersten zwei Jahrhunderte des Islam” (2008), in dem die Autoren es versuchen, die Urgeschichte des Islam insgesamt als christliche Geschichte neu zu schreiben.

Neuwirth wirft Luxenberg und anderen revisionistischen Forschern deren Trend dazu vor, „aus einzelnen lexikalischen Elementen geschichtlich schwerwiegende Schlußfolgerungen zu ziehen (Gleichungen wie Muhammed (der Gepriesene) = Benediktus= Christus oder Luxenbergs Qur’an = Lektionar):“ diese Ableitung von Geschichte aus einzelnen Worterklärungen gehört eher in den Bereich der polemisch motivierten Spekulation als in den seriöser Wissenschaft“ (77)

2.3.2. Neuwirth : der Koran als „Text der Spätantike“

Neuwirth und der historisch-kritische Ansatz

Im Jahre 2011 hat Angelika Neuwirth beim Verlag der Weltreligionen ein Buch über den Koran veröffentlicht, dessen Titel lautet: „Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang“. Dieses aus 768 Seiten bestehende Werk ist die erste Frucht –wir hoffen, dass die Ernte reichlich sein wird- einer ernsthaften intensiven und ununterbrochenen Arbeit über den Koran, die sie schon seit langen Jahren begonnen hat. Seine Veröffentlichung soll zunächst als einen beträchtlichen Beitrag zur Koranforschung und zur leidenschaftlichen Debatte über den Koran begrüßt werden, die immer noch weiter geht, und deren Flamme dieses Werk sicherlich neu entfachen wird, wenn es nur in die der arabischen bzw. islamischen Welt zugänglichen Sprachen übersetzt wird.

Neuwirth ist Professorin an der Freien Universität Berlin, ihre Fachgebiete sind die Arabistik bzw. die Semitistik und die Islamwissenschaft. Seit 2007 führt sie in Zusammenarbeit mit anderen eminenten Forschern ein langfristiges hochwertiges Forschungsprojekt durch, das von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften finanziert und unterstützt wird und den Namen „Corpus Coranicum“ trägt. Dieses Projekt, dessen Ergebnisse von den Koranforschern mit großer Ungeduld erwartet werden, wird zweifelsohne ein hervorragendes Ereignis in der Geschichte der westlichen Koranforschung darstellen. Darauf werden wir weiter unten näher eingehen.

Der Titel des Buches gibt uns bereits eine erste Idee über seinen Inhalt und enthüllt einigermaßen die Orientierung und die Vision seines Autors: Der Koran ist kein zeitlich und räumlich isolierter Text, sondern ein Text, der zum Erbe der Spätantike gehört, er hat ein enges und unleugbares Verhältnis zu Europa! Die Autorin behauptet zunächst, dass der Koran ein integrierender Bestandteil eines Ensemble von verwandten heiligen Schriften ist und auf linguistischer Ebene gleichzeitig im Mittelpunkt der Herausbildung der arabischen Schriftsprache stand. Sie stellt mit Bedauern fest, dass der Orient und der Okzident immer noch divergierende Wahrnehmungen zu dem Koran und zu der Koransprache haben und strebt danach, diese Wahrnehmungen konvergieren zu lassen. Sie gesteht jedoch zu, dass die für die Realisierung dieses Ziels notwendigen Bedingungen nicht vorhanden sind. Diese Situation ist für sie nicht erstaunlich, wenn man weiß, dass die europäischen Universitäten und diejenigen der arabisch-islamischen Welt ihr zufolge den Arabisch- und Islamunterricht in totaler Isolierung voneinander und ohne jegliche Koordinierung geben! Die daraus resultierende Folge ist, dass die beiden akademischen Traditionen dazu verpflichtet sind, ihre eigenen hermeneutischen Prinzipien anzuwenden, so dass die Interpretation der Grundschriften des Islam, nämlich des Koran, oft zu unterschiedlichen oder diametral entgegengesetzten Ergebnissen führt, welche sich in der westlichen Forschung wiederum in verschiedene Modelle auffächern. Gerade gegen diesen Punkt können wir einwenden, dass dieses grundlegende Auseinandergehen nicht neu ist, sondern weit auf die Geschichte der europäischen Wahrnehmung des Islam allgemein und des Koran insbesondere zurückgeht. Neuwirth macht eine bemerkenswerte Feststellung: die aktuelle westliche Koranforschung bleibt immer noch dieser traditionellen Rezeption gefangen und ist noch nicht imstande, sich davon zu befreien! Dem Thema der westlichen Koranforschung widmet sie zahlreiche Seiten ihres Buches; Neuwirth bezeichnet sie als einen unentwirrbaren Dickicht von Thesen und Hypothesen, die über den Koran formuliert wurden. Sie hält es als nötig, die von der

westlichen Koranforschung bis jetzt erreichten Ergebnisse aufzustellen, damit die Forscher sich einen Weg darin bahnen können. Diese Koranforschung ist nicht nur in mehreren Zweigen zerteilt worden, deren Vielfalt nun einem synoptischen Überblick entgeht, sondern sie ist auch wegen ihrer oft diametral entgegengesetzten Thesen hoch kontrovers. Wenn man sich nicht mit einer der angebotenen Optionen begnügen will und wenn man sich ein wirkliches Bild von diesem komplexen Phänomen machen will, das der Koran darstellt, muß man die Frage seiner historischen Verankerung in der Zeit und in dem Raum neu stellen. Die Autorin glaubt, dass es unausweichlich ist, eine radikale Drehung der Perspektive vorzunehmen, d.h. man muß von nun ab auf die Geschichte der Entstehung des Koran fokussieren und nicht mehr auf die Geschichte seiner Rezeption, die bis jetzt in den Mittelpunkt der Forschung gesetzt wurde; man muß somit eine neue Reflexion über den Koran im Lichte der Forschung über die Spätantike in Gang setzen, deren Gegenstand sich erst vor kurzem auf die Gegend des Nahostens erstreckte.

Dieses Werk, das Neuwirth als einen Sockel erdenkt, der als Basis für die Ausarbeitung eines großen kritischen Korankommentars aus mehreren Bänden dienen wird, welcher ein Pilotprojekt innerhalb des großen Projekts "Corpus Coranicum" darstellen wird, versetzt zum ersten Mal und auf systematischer Weise den Koran in seinen kulturellen Entstehungskontext: die Nahostkultur der Spätantike. Dies bedeutet, dass der Koran nicht mehr hagiographisch als Text der islamischen Tradition betrachtet wird, sondern nach einem historischen Ansatz, d.h. als Dokument, das die Herausbildung einer neuen Gemeinde in einem vom Judentum und vom Christentum sowie vom Synkretismus geprägten Milieu erzeugt und begleitet. Mit anderen Worten: Neuwirth verteidigt die These, wonach der Koran zwar in der Wüste entstand, aber nicht "von der Wüste", d.h. von nichts!

Diese Drehung der Perspektive um 180°, die vom islamischen Koran zu einem Koran der Spätantike übergeht, wird der Koranforscherin zufolge eine hochwichtige Auswirkung haben: sie will nachweisen, dass der Koran, der bis jetzt als ausschließlich islamisches Dokument wahrgenommen wurde, doch auch einen Teil des europäischen Erbes darstellt, insofern, als er ursprünglich eine Stimme in der Gesamtheit der Traditionen einer Epoche war, die die Europäer gewöhnt sind, als eine Epoche zu beanspruchen, die zur Herausbildung des späteren Europas beigetragen hat. Unter diesem Blickwinkel gesehen wird der Koran nach Neuwirth zu einem bedeutsamen Text für Europa, einem Text, der ein Band zwischen den nichtmuslimischen Europäern und den Muslimen darstellt. Indem sie auf diese Koranzugehörigkeit zum europäischen kulturellen Erbe deutlich Anspruch erhebt, will die Autorin den Koran für die Europäer "entmythisieren": der Koran ist uns, Europäern, nicht so fremd, wie er uns immer vorgestellt wurde und wie man es immer geglaubt hat! Sie will damit Brücken schlagen, die den Europäern es ermöglichen können, einen Zugang zum Koran zu haben, damit sie ihn von der Nähe sehen können. Aber man kann sich mit gutem Recht danach fragen, ob diese Änderung der Perspektive und diese lobenswerte Absicht, die den Stolz einiger Muslime kitzeln könnte, nicht uneingestandene Zwecke verbergen, die darin bestehen, das Wesen und den Sinn der heiligen Schrift der Muslime zu entstellen? Die Autorin, für die der Koran während seiner ganzen Geschichte das exklusive Monopol der islamischen Exegese gewesen ist, will den Koran durch ihre Vorgehensweise gewissermaßen "entmonopolisieren". Indem sie ihn als integrierenden Bestandteil des europäischen kulturellen Erbes aufzeigt, erhebt sie als Europäerin gleichzeitig auch den Anspruch, sich ihn anzueignen und ihn mit ihren eigenen "Instrumenten" und nach ihrer eigenen rationalen (materialistischen) Auffassung zu untersuchen. Die Muslime sind nicht dazu

berechtigt, ihr dieses Recht zu bestreiten, im Gegenteil: sie brauchen mehr denn je die Debatte und die Konfrontation der Gedanken! In ihrem Vorgehen will Neuwirth auf die Urquelle des Koran zurückgehen; sie schlägt vor, den “*al-Qur’ān*”, d.h. die mündlichen Urkorantexte, die vom “Verkünder” seinen “Hörern” sporadisch vorgelesen wurden, zu horchen und zu befragen, und die sich in ihrer Herausbildungsphase befanden, bevor sie später schriftlich fixiert wurden und sich in “*Mushaf*” verwandelten , d.h. den Kodex, den wir heute kennen. Der Gegenstand der Untersuchung Neuwirths ist also der sich herausbildende Koran, d.h. der Koran als noch nicht vollzogenes Phänomen, der Koran vor seiner Redaktion und nicht der Koran als “fait accompli” wie Neuwirth ihn bezeichnet.

Gleich nach dem Lesen der ersten Seiten der Einführung fällt dem Leser schnell auf, dass die Autorin eigentümliche Begriffe verwendet, um den Propheten und seine Gefährten, seine Handlung, den Koran usw. während der allerersten Phase der Offenbarung zu bezeichnen: sie spricht von “Verkünder”, “Hörer”, “Dialog”, “Akteure”, als würde es sich um ein Theaterstück bzw. ein Drama handeln! Sie wählt bewußt und bei Kenntnis der Sachlage diese Terminologie, die sich in Zusammenhang mit dem etappenweisen Ablauf der Handlung Mohammeds sowie mit der Entwicklung der Koransprache entwickeln wird, die selber die theologischen Entwicklungen widerspiegeln wird, welche im Laufe der zwanzig Jahre langen Offenbarung stattfinden werden. Die Koranforscherin wird sich mit der Sprache dieses Koran auseinandersetzen, wodurch sich die verschiedenen Suren kennzeichnen und die in ihren Augen einen wesentlichen Teil der koranischen Botschaft darstellt. Sie wird versuchen, durch eine vertiefte Untersuchung der Koransprache vor allem auf lexikalisch-semantischer und stilistischer Ebene den Prozeß der Herausbildung des Korantextes zu verfolgen, als Textes, der eine neue Religion gründet. Sie betrachtet den Koran als das Entstehungszeugnis für die Entwicklung einer vom Kult geprägten Bewegung, die zur Entstehung der früheren Medinaer Gemeinde bereits zu Lebzeiten des Verkünders führen wird. Ihr Werk will eine Fokussierung auf den Urkorantext sein, die ihrer Ansicht nach nicht nur die Herausforderung der anderen in Konkurrenz stehenden Ansätze auf hermeneutischer Ebene stellt, sondern sie soll von einer Auffassung ausgehen, die sich von derjenigen, die bis jetzt von der Koranforschung angewandt wurde, völlig unterscheidet. Neuwirth denkt, dass die neue Religion, die allmählich entsteht, nicht im Rahmen der “anthologischen” Koranform mit ihren 114 nach absteigender Länge eingeordneten Suren entsteht, die uns später überliefert wurde, sondern im Rahmen der ursprünglichen Textgestalt, d.h. der mündlichen Verkündigung, die der dekretierten Fixierung vorausging. Sie macht also einen klaren Unterschied zwischen den beiden Gestalten bzw. Manifestationen des Textes, der angesichts seiner langen Geschichte ihr zufolge keine Bagatelle war. Die Fokussierung auf die Verkündigung bringt eher eine Revision mit sich, die Konsequenzen auf hermeneutischer Ebene hat und den Koran in eine andere Epoche versetzt, mit welcher er bis jetzt nicht verbunden war. Sie ist der Meinung, dass der Koran in seiner mündlichen vorkanonischen Manifestation noch nicht als ausschließlich islamisch betrachtet werden konnte, denn er war noch ein integrierender Bestandteil der Debatte der Spätantike. Das Hauptziel des Buches besteht nach der Autorin darin, diese mündliche Verkündigung ins Licht zu stellen, die eine Interaktion zwischen dem Sprecher und seinen Hörern sowie eine Debatte über die früheren religiösen Traditionen mit den Hörern und den Gegnern voraussetzt, eine Interaktion und eine Debatte, die von der Endgestalt des kanonisierten Koran völlig ignoriert und sogar verheimlicht wurde. Die hier in der Koranforschung vorgenommene radikale Änderung der Perspektive, d.h. der Übergang von dem kanonischen

Endtext zum Prozeß der Vermittlung der Verkündigung, den die Autorin zunächst wieder aufbauen will, stellt in ihren Augen trotz seines experimentellen Charakters den einzigen möglichen Weg dar, um eine wichtige Sinndimension des Koran wiederherzustellen, die von der traditionellen islamischen Exegese verschüttet wurde. Wenn der Koran als ein Text gelesen wird, der den Prozeß der Verkündigung begleitet hat und nur unter dieser Bedingung wird er als eine neue und rhetorisch plausible Antwort auf die Zentralfragen seiner Zeit wahrgenommen und als solches hat er seine Zuhörer überzeugt und in eine neue Gemeinde zusammengebracht, welche nach einer kurzen Zeit die kulturelle Landkarte von weiten Gegenden der Welt ändern wird.

Neuwirth schlägt eine neue europäische Leseart des Koran:

Um dieses Ziel zu erreichen, hält sie es als nötig, die Lage der europäischen und westlichen Koranforschung zu klären und diese Klärung geht durch eine kritische Diskussion über die modernen Forschungsarbeiten, die in dieser heutzutage durch die Vielfalt der Methoden und die Spaltung in mehreren Lagern gekennzeichneten Koranforschung Ordnung bringen wird und eine Konsensbasis für das wissenschaftspolitische Anliegen dieser Forschung zu errichten erlauben wird: die hermeneutische Überholung der aktuellen Polarität zwischen den islamischen und westlichen Ansätzen. Neuwirth stellt fest, dass die Forscher der beiden Lager durch die hermeneutischen Barrieren mehr denn je voneinander getrennt sind, die westlichen Forscher werfen den muslimischen eine Verstrickung in den theologischen Dogmen vor und die Letzteren sehen ihre westlichen Kollegen eher als triumphalistische Polemiker ohne echte Empathie für den Islam bzw. mit einer gewissen Abneigung gegen den Islam. Die Koranforscherin erwähnt mit einer gewissen Sehnsucht die 70er und 80er Jahre, in denen die arabischen Universitäten die westlichen Orientalisten und Koranforscher warmherzig dazu einluden, zu ihnen zu kommen, um Vorträge und Vorlesungen zu halten und bedauert, dass jene gegenseitige intellektuelle Neugierde und jene Öffnung auf den Anderen nun zur Vergangenheit gehören. Zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart erfolgten markante Ereignisse und politische Entwicklungen, die auf der muslimischen Seite zwar zu dem Phänomen der islamischen „*Safjwa*“ (dem islamischen Erwachen) geführt haben, aber auf dem wissenschaftlichen Gebiet haben die Debatten über die Koranforschungsarbeiten und die „Textkriege“ ihrerseits eher eine bemerkenswerte Verschlechterung der Stimmung in der akademischen Beziehung zwischen dem Osten und dem Westen und sogar einen Bruch des damals existierenden Vertrauens verursacht.

In der aktuellen Situation, die Neuwirth als skandalös schildert, und in der zwei große Forschungstraditionen einander gegenüberstehen, ohne einen innovativen Dialog aufzunehmen, ist es unentbehrlich, die Koranforschung neu zu überlegen. Mit ihrem Buch „Der Koran als Text der Spätantike“ will die Autorin einen Beitrag zur Erfüllung dieses Bedarfs an Selbstkritik leisten, den die westliche Forschung hat, um die Bedingungen für einen offenen Dialog mit den Forschern der islamischen Welt vorzubereiten. Mit diesem Buch sowie mit den Bänden des großen Korankommentars, die später folgen werden, will die Autorin den westlichen Lesern den Koran so wie er in der Zeit seiner Entstehung für die erste muslimische Gemeinde war, darlegen, d.h. als einen literarisch herausragenden Text, der zahlreiche Herausforderungen auf der intellektuellen Ebene stellte. Die von ihr verteidigte These lautet: In dem Maße, wie der Koran aus einer Auseinandersetzung mit den Diskursen der Spätantike resultiert und in dem Maße, wie er selbst mit den früheren christlichen und jüdischen Traditionen in Berührung kam, die ihm vorhergingen und die gewöhnlich als europäisches Erbe reklamiert werden, ist er selber ein Teil des historischen Nachlasses der Spätantike an Europa!

Diese neue Lesart des Koran kann und sollte für den europäischen Leser, der in der westlichen christlichen Tradition verankert ist, eine neue Vision zu seiner eigenen Religions- und Gedankenkultur eröffnen und ihn dazu ermutigen, den Koran als einen Teil der Rezeptionsgeschichte der religiösen Schriften wahrzunehmen, die ihm eigen und vertraut sind. Der Titel des Buches « Der Koran als Text der Spätantike », der einigermaßen herausfordernd ist, wie die Autorin selbst es zugesteht, wurde bewußt gewählt, um die westlichen Leser auf das enge Band aufmerksam zu machen, das zwischen dem Koran und einer Epoche besteht, die zur Herausbildung der europäischen Identität beigetragen hat.

Aber wenn diese These dem westlichen Leser eventuell dabei helfen kann, seine negativen Vorurteile zu mäßigen bzw. aufzugeben, um den Koran anders bzw. positiv wahrzunehmen oder mindestens eine positive Bereitschaft zu seinem Lesen zu haben, sehen wir dagegen nicht, wie sie diesen Leser oder den muslimischen Forscher, für den der Koran das Wort Gottes ist, von deren Glaubwürdigkeit überzeugen kann! Wenn es leicht nachvollziehbar ist, dass der Koran nicht von dem Nichts entstanden ist, insofern, als ihm die anderen heiligen Schriften des Judentums und des Christentums vorhergingen, welche eigentlich nicht vom Islam zurückgewiesen werden, sondern sogar von den Muslimen anerkannt und als gemeinsame göttliche Matrix erkannt werden, von der sich auch der Koran ernährt hat, bleibt der Letztere nichtsdestoweniger ein revolutionärer Diskurs, der aufgetreten ist, um bestimmte grundlegende philosophisch-theologische Behauptungen und Auffassungen, welche den vorhergehenden Schriften zugerechnet wurden, obwohl sie vom Menschen erfunden wurden, wieder in Frage zu stellen. Der Islam versteht sich als eine neue Episode, eine Folge, die auf die Bühne auftritt, um die beiden anderen Episoden desselben Films, d.h. derselben Religion berichtend, ergänzend und anreichernd fortzusetzen, die von einem einzigen Gott hervorgeht. Neuwirth behauptet, dass der Koran sich in die früheren Schrifttraditionen einfügt, aber sie präzisiert nicht die Natur dieser Einfügung, denn die zahlreichen Hervorhebungen von Koranstellen, die mit denen der anderen heiligen Schriften als identisch oder ähnlich betrachtet wurden, welche der Leser in diesem Buch oder in dem anderen Buch, das die frühmekkanischen Suren behandelt, finden kann, dem Leser nahelegen, dass es sich dabei um offenkundige Entlehnungen handelt – das Wort “Plagiat” wird von der Autorin nicht eindeutig formuliert. Es versteht sich außerdem von selbst, dass eine historisch-kritische, d.h. materialistische Auffassung, die den Koran als das Produkt einer theologischen Auseinandersetzung, einer Debatte über Gedanken, die von Menschen zu einer bestimmten historischen Zeit und in einem bestimmten geographischen Raum in einer Art von Drama geführt wurde, in dem verschiedene Akteure und Zuschauer auftreten, agieren und reagieren, einen metaphysischen Regisseur ausschließt!

Für Neuwirth läßt sich die Wahl der historisch-kritischen und wissenschaftsliterarischen Methode durch die Effizienzbeweise erklären, die sie in der langen hermeneutischen Tradition der westlichen Schriften gebracht hat; sie stellt auch eine Neuigkeit in Bezug auf deren konsequenten Anwendung auf den Koran dar. Diese Methode mag trotz einiger historisierender Ansätze, die man bereits in Forschungsarbeiten der traditionellen islamischen Literatur wie z.B. “*Asbāb annuzūl*” (die Anlässe der Offenbarung) oder “*Annāsikh wa l-mansūkh*” (die Abrogationsdebatte) sowie die Diskussionen über die “Medinischen Hinzufügungen” und in der modernen literarischen Exegese “*Tafsīr adabī*” findet, seltsam scheinen. Neuwirth ist sich dessen völlig bewußt, dass diese Methode bei den Muslimen und sogar bei ihren Forschern ein ambivalentes Gefühl entstehen läßt, das die westliche Koranforschung zu den Anfängen des Islam, die in den letzten Zeiten von

einer gewissen Polemik gefärbt war, nur verschärfen kann. Dieses Werk erfasst die Autorin jedoch als einen Beitrag zur Annäherung zwischen der westlichen Koranforschung und der islamischen, denn es geht von der im Westen heute gut wahrgenommenen Meinung aus, dass der erste Schritt für eine gegenseitige Verständigung darin bestehen soll, den Koran und die anderen heiligen Schriften des Judentums und des Christentums auf den gleichen Fuß zu setzen! Sie bemerkt übrigens, dass dieses Ziel demjenigen entspricht, den Mohamed Arkoun in seinem Buch "Lectures du Coran" (Lesarten des Koran) darlegt. Für Arkoun scheint aber gerade dieser historisch-kritische Ansatz für das aktuelle Unbehagen verantwortlich zu sein. Darüber hinaus wird dieser in sich ganz lobenswerte Wille der Annäherung jedoch nur eine beschränkte Wirkung haben, wenn er aus dem globalen Kontext der westlichen Wahrnehmung des Islam und der Muslime losgelöst wird, die sich in den letzten Jahren erheblich verschlechtert hat, im Laufe deren eine neue Ära aller Verquickungen eröffnet wurde und in denen die wenigen noch hellseherischen Stimmen zur Verständigung und zum konstruktiven Dialog aufrufenden Stimmen leider unhörbar werden und in dem Getöse der bis zum Überdruß wiederholten Diskursen des Haßes und des Ausschlußes verloren gehen!

Neuwirth ist der Meinung, dass es kaum möglich ist, das Ziel der hinsichtlich der Hermeneutik egalitären Behandlung des Koran zu erreichen, ohne den Koran zu rehabilitieren. Wie will sie ihn aber rehabilitieren? Indem sie ihn in seinen historischen Kontext versetzt und ihn den anderen heiligen Schriften gleich auch einer kritischen Untersuchung unterzieht! Sie will also den Koran "europäisieren", indem sie seine europäische Facette enthüllt und indem sie sogar den Vorschlag macht, ihn in den europäischen Schulen als "europäischen Text" zu lehren! Diese Rehabilitierung geht auch dadurch, dass man ihn von dessen europäischen Wahrnehmung als "dem wesentlich Anderen" und "dem beliebig Deutbaren" freimacht, was eine unentbehrliche Bedingung für die weiteren Etappen einer soliden Koranforschung ist.

Neuwirths Projekt zielt zunächst auf eine Revison der westlichen Forschung und das "In Frage Stellen" der individuellen Prämissen hin, die in historischer Hinsicht problematisch sind, in der westlichen Forschung aufrechterhalten wurden und gegenüber welchen man ein Gegenmodell ausarbeiten soll, um den Koran in einen historischen Zeitraum wieder zu versetzen, der dem Osten und dem Westen gemeinsam war.

Um eine wirklich angeeignete Interpretation des Koran als heiliger Schrift der Muslime auszuarbeiten, ist es unausweichlich, die große hermeneutische Tradition des islamischen Wissens einzubeziehen, d.h. die westliche Forschung soll die lebendige islamische Tradition zur Kenntnis nehmen, in der der Koran im islamischen Leben umgehüllt ist, und dieser zweite notwendige Schritt kann der Autorin zufolge nur durch eine Intensivierung der Zusammenarbeit mit den zeitgenössischen muslimischen Gelehrten gemacht werden.

Was in den Augen der Koranforscherin als Positives aus den in ihrem Buch dargelegten Forschungsarbeiten resultiert, ist, dass

- Der Koran sowohl der islamischen als auch der europäischen Tradition zugehört,
- Die im Koran fixierte Verkündigung einen Teil von einer Rede darstellte, die über die im arabischen Osten damals bestehenden Religionen hinausging, eine neue nachhaltig hörbare Stimme in der Gesamtheit der theologisch-philosophischen Diskussionen jener Zeit war, die später nicht nur für die islamische Religion, sondern auch für die Herausbildung Europas grundlegend und ausschlaggebend sein werden.
- Der Koran ein integrierender Bestandteil eines Entwicklungsprozesses ist, der sich in enger Interaktion zwischen den Religionskulturen vollzog.

Neuwirth zufolge wird die von ihr empfohlene Lesart des Koran als innovative Antwort auf die christliche und jüdische Herausforderung der Spätantike und gleichzeitig auch als ihr entgegengesetzte Herausforderung den Koran in den Augen sowohl des westlichen als auch des muslimischen Lesers aufwerten, in dem Maße, wie er somit eine neue historische Bedeutung deshalb erwirbt, weil er dazu beigetragen hat, die Debattenkultur mitzugestalten, welche der Moslem mit Recht als Teil seiner eigenen Gedankengeschichte reklamieren kann.

2.3.2.1. Der Koran als „Verkündigung“

Was die Form des Koran betrifft, so erinnert die Autorin zu Recht daran, dass er ganz am Anfang kein geschriebenes Buch war, sondern ein „*Qur'ān*“, d.h. mündliche Texte, die rezitiert werden sollten und die später „Suren“ benannt werden. Diese im Laufe der Verkündigung immer größer werdende Menge von mündlichen Texten lag nicht in der Form eines Buches vor, wie man irrtümlicherweise aus seiner heutigen Bezeichnung als „*al-kitāb*“ (das Buch) herleiten könnte; ihr „Support“ war vor allem menschlich, d.h. der Verkünder und dessen Gefährten, die sie regelmäßig auswendig lernten. Es handelte sich keineswegs um ein Buch im heutigen Sinne des Wortes, d.h. ein Buch, das von einem Autor entworfen und nach einem vorher bestimmten Plan verfasst wird, sondern um eine echte Verkündigung. Die Form und der Inhalt der Suren zeigen, dass sie Texte sind, die zur Verkündigung dienen. Da diese Verkündigung – Neuwirth spricht nicht von „Offenbarung“, sie stellt somit die Handlung des „Verkünders“ (dieses Wort wird hier statt des Worts „Prophet“ auch bewußt gewählt) in das Licht ihrer Scheinwerfer – etwa zwei Jahrzehnte dauerte, ist es nicht erstaunlich festzustellen, dass unterschiedliche Stile in der Koransprache aufeinanderfolgen: nach einer langen Zeit, in der die Rede eher poetisch geprägt war, kam eine andere, in der sie prosaisch und didaktisch wurde. Die Autorin stellt jedoch fest, dass es trotzdem genug Gemeinsamkeiten zwischen den verschiedenen Redearten gibt, um von einer Kontinuität in der Form und in den Gedanken sprechen zu können, welche voraussetzen läßt, dass diese Sprache von ein und demselben „Genius“ gestaltet wurde.

In Bezug auf den historischen Zeitraum gibt sie zu, dass der Korantext zeitlich in den von der islamischen Tradition bestimmten zeitlichen Rahmen festgelegt werden kann, d.h. zwischen 610 und 632. Sie ist der Meinung, dass die Forschung von diesem allgemeinen Zeitrahmen heuristisch und kritisch ausgehen soll. Sie unternimmt eine Beschreibung des literarischen Korantextes.

Neuwirth hält es für unentbehrlich, die äußeren Umstände des Auftritts Mohammeds als Propheten –auch wenn man es nur summarisch macht- wiederherzustellen. Diese können nur teilweise aus dem Koran herausgelesen werden, sie sollen eher in seinem Entstehungsmilieu gesucht werden und in diesem Zusammenhang sollen die Ergebnisse der kritischen Forschung zu der Biographie des Propheten nicht völlig beiseitegelegt werden. Nach der Autorin besteht das wesentliche Merkmal dieses Auftritts in dem crescendo gehenden Anspruch des Verkünders darauf, göttliche Eingebungen zu vermitteln und in seiner Gesellschaft bald die Rolle des Propheten zu spielen. Dies tritt in der mantischen Gestalt der Rede mit dem „Du“ der Anrede in Erscheinung, das den ganzen Text durchdringt und andererseits durch die sehr starke biblische Intertextualität des Koran, die aber eindeutige Entwicklungen erfährt. In dem Zeitraum seiner Handlung in Mekka (610-622) bestand die Hörschaft dem Koran selbst zufolge aus Heiden, die Anhänger des lokalen Kultus waren, neben welche es vor allem Hörer mit monotheistischer

Orientierung gab, auch wenn diese konfessionell nicht verpflichtet waren und deren religiöses Wissen als Teil der Bildung der lokalen Eliten Gemeingut gewesen sein dürfte. Nach der Hidschra nach Medina (632) werden der Verkünder und seine Gemeinde dagegen auf die Opposition von gebildeten Christen und vor allem von Juden stoßen, die ihre Traditionen gut kannten und mit denen sie kontroverse Diskussionen angeknüpft haben, wie es eine große Zahl von Debatten über die jüdischen Traditionen im Korantext beweist.

Der Auftritt des Verkünders und seiner ersten Gemeinde in einer politisch immer wichtigeren Rolle und die darauf folgende Entstehung eines Staatsgebildes werden einen Wendepunkt markieren, der in der islamischen Zeitrechnung als den Anfang einer neuen Ära gilt. Obwohl die Hidschra im Koran nicht ausdrücklich erwähnt wird –behauptet Neuwirth- und sie von der Aura, um die sie als Urszene der politischen Behauptung der neuen religiösen Gemeinschaft (*al-umma*) später eingehüllt werden wird, nichts durchscheinen läßt, wird sie jedoch schon und de facto einen neuen Anfang einleiten. Diese entscheidende Wende soll Neuwirth zufolge nicht unterschätzt werden, denn das neue politische Engagement, das die Aktivitäten in Medina trägt, wird auch politisch-religiöse Konsequenzen haben, die sich im Korantext widerspiegeln. Was in Mekka noch als ein allgemein zugängliches Gut der monotheistischen Religion in Umlauf war, ist in Medina ein Streitgegenstand geworden, insofern, als die biblischen und nachbiblischen Traditionen von ganz konkreten Deutungsgemeinschaften, die von gebildeten Christen und Juden vertreten waren, als ihr eigenes Monopol reklamiert wurden, gegenüber denen die neue Gemeinschaft sich behaupten mußte –eine Interaktion, die Neuwirth zufolge detailliert wiederaufzubauen ist.

Parallel zum Verkündigungsprozeß setzte sich –wie man es aus dem Koran selbst ableiten kann- der bereits in Mekka eingesetzte Prozeß der Herausbildung einer religiösen Gemeinschaft mit einem ihr eigenen Kultus fort, ein Prozeß, der ideologisch von der Verkündung getragen wird und der gleichzeitig durch den Korantext dokumentiert werden wird. Er spielt sich in einer Art von Zickzackbewegung : auf einen Zeitraum der Kultgemeinschaft mit den heidnischen Mekkanern folgt zunächst ein Zeitraum, in dem man sich den monotheistischen liturgischen Modellen hinwendet, die zahlreichen frommen Leuten der Gegend bereits vertraut sind, während man später in Medina den alten arabischen lokalen Kultformen und Orientierungen wieder einen wichtigen Rang einräumt. Der islamische Kultus, der am Ende seiner Entwicklung aus mehreren alltäglichen Gebeten, dem Fasten und der Pilgerfahrt besteht, spiegelt diese zahlreichen Orientierungswechsel wider.

2.3.2.2. Der Koran als „Gründer einer Schrift und einer Gemeinschaft“

Der Verkündigungsprozeß erzeugt gleichzeitig eine neue Schrift und eine neue Gemeinschaft: eine einzigartige Zwillinggeburt von zwei Errungenschaften, die historisch sehr wichtig sind und die weder die Entstehung der hebräischen Bibel noch diejenige des Neuen Testaments gekannt haben. Diese Doppelentwicklung wird aus der traditionellen durch die Kommentare orientierten Lesart des Koran als schriftlich bereits fixierten Textes, nicht mehr ersichtlich. Denn in dieser Lesart werden historische Entwicklungen, die später offenkundig geworden sind, bereits in der Entstehung des Koran teleologisch interpretiert und Gedanken, die im Koran immer noch diskutiert werden, - die vom Islam als “überholt” betrachtet sind- haben ihre Wirkungskraft verloren. Aber die Doppelentwicklung des Textes und der Gemeinschaft wird nach der Koranforscherin in der synchronen Lesart, die heute in der westlichen Forschung herrscht und die

den globalen Korantext als “fait accompli” wahrnimmt, verheimlicht. Sie wird erst durch eine chronologisch orientierte Textlektüre sichtbar, die den Entwicklungsprozeß der verschiedenen von dem Verkünder und der Gemeinschaft diskutierten Leitgedanken verfolgen wird und die es versuchen wird, ihre chronologische Ordnung auf plausibler Weise zu erklären. Gerade dieser Debattenprozeß bleibt sogar bei den muslimischen Forschern bis jetzt außer Sicht. Deshalb postulieren einige wie Fazlu - rrahmān und die (post)modernen türkischen Exegeten die Notwendigkeit einer historischen Lesart, d.h. eine Lesart, die an den überlieferten “*asbāb annuzūl*” (den Anläßen der Offenbarung) orientiert ist.

Die Gestalt, in der die Verkündigungen angekleidet wurden, ist die Sure. Ihr Vorhandensein kann seit dem Anfang in der Tradition der Manuskripte nachgewiesen werden. Sie stellt eine bis zu jener Zeit unbekannte liturgische Texteinheit dar und kann wegen der Vielzahl der Themen aus verschiedenen Elementen bestehen, wie die Ansprachen, die Gebete, Hymnen und Erzählungen, aber sie hat erhebliche Änderungen während des Verkündigungsprozesses erfahren. Den Manuskripten und Inschriften gleich –auch wenn diese nicht von dem Verkündigungsprozeß selbst, sondern von einigen Jahren später datieren- datieren die ersten mit der Hand geschriebenen (unvollständigen) Zeugnisse in die Zeit etwa 40 bis 60 Jahre nach dem Tod des Propheten im Jahr 632; die ältesten Inschriften stammen aus dem Jahre 691. Neuwirth ist der Meinung, dass die Gesamtheit der Texten, die uns überliefert wurden, sehr wahrscheinlich auf den Zeitraum der Verkündigung zurückgeführt werden kann.

„Das Vorhandensein von sehr alten Manuskripten kann zwar nur die Tatsache beweisen, dass die Koranredaktion während des 7.Jhdts. erfolgte, aber nicht die positive Entstehung der Texte genau im Zeitraum, den wir vorausgesetzt haben. Es gibt dagegen keine gravierende Gründe, die uns dazu zwingen, die Entstehung des aus der Verkündigung des Propheten resultierenden Korantextes in dem von der islamischen Tradition angegebenen Zeitraum in Zweifel zu ziehen!“. Die Endredaktion und die autoritäre Veröffentlichung eines Textes *ne varietur*, d.h. eines Textes, der den Anspruch erhebt, verpflichtend zu sein und der sich auf vorhergehenden schriftlichen Textsammlungen und einer intensiven mündlichen Tradition stützt, soll der Koranforscherin zufolge spätestens in dem Zeitraum des Omeyyadenkalifen ‘Abd al-Malik (reg. 65-86H./685-705n.C.) stattgefunden haben. Neuwirth stellt fest, dass dieser Prozeß viel schneller als im Falle des Alten und Neuen Testaments gewesen ist.

Die Kairiner Ausgabe (1925) sowie alle gedruckten Koranausgaben, die heute im Umlauf sind, beziehen sich auf den sog. Konsonantentext Uthman’s, der der islamischen Tradition zufolge von den 50er Jahren des 7.Jhdts. datiert. Zahlreich sind auch die Koranübersetzungen; unter den deutschen Übersetzungen kommt Neuwirth zufolge diejenige von Paret immer noch an erster Stelle in Bezug auf deren wissenschaftlichen Gebrauch. Die Autorin übersetzt die gesamten frühmekkanischen Suren, die sie in ihrem Buch “Der Koran. Frühmekkanische Suren” untersucht, selber und weist darauf hin, dass ihre eigene Übersetzung dem Verkündigungscharakter des Koran Rechnung trägt. Dieses Kriterium scheint in der Koranübersetzung etwas Neues und es wäre auch interessant, die Auswirkungen seiner Anwendung vor allem bei der Wiedergabe der koranischen Terminologie zu erforschen und durch einen Vergleich der Übersetzung Neuwirth’s mit anderen Übersetzungen einzuschätzen.

Mit seiner arabischen Bezeichnung “*al-Qur’ān*” hat der Koran gleich am Anfang die Gestalt eines mündlichen Textes, einer Rezitation, also eine Gestalt, die sich von derjenigen der Bibel unterscheidet, deren lateinische Name “biblia” auf “das Buch” verweist und der griechische Name

“ta biblia” verweist auf “die kanonischen Bücher”. Der Korantext ist nicht nur ein mündlich zusammengesetzter Text, sondern er wurde am Anfang und durch die Geschichte auch mündlich übermittelt und er wird bis jetzt auch mündlich memoriert. Trotz dieses besonderen Charakters bemerkt Neuwirth mit Recht- hat sich der Westen daran gewöhnt, ihn als ein Buch, gleich wie die Bibel, zu betrachten. Oder als ein Buch, das in einem breiten Maße eine „irritierende“ Verwandtschaft mit der Bibel aufweist und gerade wegen dieser Verwandtschaft den schwer belastenden Ruf der Epigonalität hat. Wo steht aber Neuwirth diesbezüglich im Vergleich zu diesem Westen? Sie sagt es nicht ausdrücklich, aber man kann es zwischen den Zeilen lesen. Was diesen Verdacht angeht, der nicht von heute datiert, sondern auf die Zeit von Petrus Venerabilis und sogar noch auf noch frühere Zeiten zurückgeht, behauptet sie, „dass es sich nicht um einen trivialen Verdacht handelt, denn die Bibel ist nicht nur unter einem religiösen Blickwinkel “das Buch der Bücher”, sondern sie bewahrt weltweit einen einzigartigen Rang. Es war kein Zufall, dass sie alle anderen alten östlichen Literaturdenkmäler verdrängt hat, so dass sie unter den Zeugnissen ihrer verschiedenen Entstehungszeiten die einzige gewesen ist, die bis in unserer Epoche kontinuierlich gelesen und gelehrt wurde und sie wird es noch länger bleiben. Sie hat auch in literarischer Hinsicht hohe nicht erreichte Maßstäbe aufgestellt und wurde ganz einfach ein “kanonischer Text” (78).

Verrät diese Art von Behauptungen nicht eine gewisse Parteilichkeit in der Beurteilung? Gibt es hier keinen Widerspruch zu ihrem angeblichen Willen, die drei großen heiligen Schriften auf den gleichen Fuß zu setzen? Eine ähnliche Behauptung über den Koran, die von einem Muslim geäußert wäre, würde auf jeden Fall ganz schnell vom Westen als apologetisch zurückgewiesen! Neuwirth scheint andererseits den Verdacht der Epigonalität durch einen seltsamen Gedankengang zu rechtfertigen: Zunächst behauptet sie, dass der Koran für die muslimische Gemeinschaft die Bibel ersetzt und an ihre Stelle tritt. Dann schließt sie daraus, dass der ihm somit von den Muslimen zugeteilte Rang diesem Verdacht recht gibt, weil ein Buch, das der Bibel ähnlich wäre, nur eine blasse Kopie davon sein könnte. Aber hat sie eine Umfrage bei den Muslimen durchgeführt, um behaupten zu können, dass der Koran für die Muslime erschienen ist, um die Bibel zu ersetzen? Die Autorin kommt dann zur Schlußfolgerung, dass die abwertenden Beurteilungen über die Gestalt und den Inhalt des Koran in der westlichen Wahrnehmung sich vielleicht durch diese spannungsvolle Nähe mit der Bibel erklären lassen. Wir haben hier den Eindruck, dass sie mit dem Wort “Nähe” einen Euphemismus verwendet und dass sie ihrerseits auch die seit Jahrhunderten ständig wiederholte Anspielung auf das Plagiat teilt. Die Autorin weiß doch gut, dass neben dieser Textnähe, die letzten Endes für die Muslime und die Menschen mit gesundem Verstand offenkundig ist, weil sie davon überzeugt sind, dass es sich dabei um ähnliche göttliche Botschaften, die die Zeit, den Raum und die Menschen transzendieren und aus dem selben Sender, der Gott ist, stammen, und dass der Koran in Erscheinung tritt, um neue theologische und philosophische Visionen einzuführen, die sich von denen der Bibel oder der anderen Schriften –sei es nur wegen der zahlreichen Jahrhunderte, die die beiden Schriften trennen- radikal unterscheiden. Wir begnügen uns damit, als Beispiele zu nennen : die völlig neue Auffassung des Monotheismus (keine Dreieinigkeit) und den damit verbundenen Status von Jesus, das unmittelbare Verhältnis des Menschen zu Gott, seinem Schöpfer (kein Klerikus), die Haftung des Menschen für seine Handlungen und die davon abhängige Belohnung im Jenseits („die Christen würden alle ins Paradies gehen“), die Menschenrechte, darunter diejenigen der Frau, die

im Koran ganz ausdrücklich angekündigt werden, ohne den Kultus und die Regeln des sozialen Lebens zu vergessen.

Um den Koran von diesem Epigonalitätsverdacht freizumachen, hat man nach Neuwirth versucht, verschiedene Wege einzuschlagen. Eine heute vor allem in der amerikanischen Forschung vertretene Tendenz erfasst den Koran einfach als eine Art von Fortsetzung der biblischen Schrift, die für die neuen Empfänger der biblischen Erinnerung einen Sinn verleiht, "indem sie den ontologischen Unterschied zwischen der biblischen Vergangenheit und der koranischen Gegenwart überwindet" (durch eine besondere literarische Exegese, fügt Neuwirth hinzu).

Die Arbeit am Koran ist mit der Entstehung einer Religion konfrontiert, die den vorhergehenden monotheistischen Traditionen entspricht, und nicht mit der Erklärung eines beliebigen postbiblischen Textes, dessen Entstehungsbedingungen niemanden interessieren sollen.

Es ist gerade deshalb, weil der Koran eine kontroverse Schrift zwischen dem Westen und dem Osten ist, dass diese Arbeit –so Neuwirth- mehr als eine Koraninterpretation hervorbringen soll. Sie soll die Entwicklung des Koran als Dokument einer Gemeinschaft wieder aufbauen, d.h. ihn als ein natürliches Zeugnis der Entstehung einer Religion in der Spätantike analog zu den beiden anderen Schriften behandeln. Der Ansatz zum Koran als schifliches "fait accompli" bestreitet ihm stillschweigend diesen Rang oder ignoriert ihn absichtlich. Der exklusive synchronische Ansatz kann auch nicht durch das Argument gerechtfertigt werden, wonach die Grundlagen des aktuellen islamischen Koranverständnisses nur durch die Lektüre festgelegt wurden, die die Gemeinschaft später von dem Koran gemacht hat und dass er folglich die ideale Basis für den Dialog über und mit dem Islam darstellen soll. Die wissenschaftliche Wahrnehmung des Koran, d.h. in seiner Begegnung mit den beiden anderen Schriften wird nur dann geeignet sein, wenn der Koran als Zeugnis für dieses "Argumentationsdrama", das sich zwischen der Gemeinschaft und den damaligen zeitgenössischen Vertretern der anderen Traditionen abspielte, ins Licht gestellt wird. Neuwirth denkt, dass die Logik und die Hermeneutik des Koran nur dann deutlicher werden können, wenn wir ihn als Rekurs für die großen Fragen jener Zeit, als Antithese zu den Prämissen zur Kenntnis nehmen, die in dieser Gegend bestanden und nicht als kontextlose Rede eines isolierten Redners bzw. Autors. Dazu braucht man ein ganzes Arsenal von Methoden, unter denen die hier repräsentierte philosophische Methode sich heute vielleicht in der schwächsten Position befindet. Auch wenn der Koran für zahlreiche Forscher eine wissenschaftsliterarische Herausforderung scheinen mag, ist die Koranforschung der Koranforscherin zufolge nichtdestoweniger zunächst Philologie (und Theologiegeschichte) und sie legt als solche das Fundament für wissenschaftsliterarische Studien.

2.3.2.3. Die von der westlichen Koranforschung ignorierte "Multimedialität"

Mit diesem Begriff meint Neuwirth die zahlreichen Manifestationen des Koran. Sie erkennt trotz der bereits w.o. hervorgehobenen "Nähe" mit der Bibel an, dass der Koran im Gegensatz zu den anderen heiligen Schriften und unter dem Standpunkt der Medialität betrachtet eine besondere Stellung in der Geschichte der Religionen einnimmt, in dem Maße, wie er in seiner mündlichen Form viel lebendiger als in seiner schriftlichen Textform ist, die er mit den anderen Schriften teilt. Er ist im Alltagsleben durch seine klangliche Dimension, in der er in unterschiedlichen Arten von Kantilenen übertragen wird. Sein echter "Sitz im Leben" –so die Autorin- ist seit je der Gottesdienst: jedes der fünf alltäglichen Pflichtgebete umfaßt zahlreiche Surenrezitationen, die der

Beter selbst wählen und vorlesen soll. Der Koran wird somit mit einer Realisierung, die sich um die ästhetische Wirkung kümmert, deren Emotionspotential in der schweigenden Textlektüre nicht spürbar ist und folglich nicht wahrgenommen werden kann, welche als Basis für die heutige Koranforschung dient, untrennbar verbunden. Aus dieser Feststellung können wir schließen, dass diese Koranforschung zwangsweise partiell ist, weil sie eine fundamentale Dimension des Koran außer Acht läßt, die in seiner klanglichen Vitalität und seiner kalligraphischen Schönheit besteht, welche auf unvermeidlicher Weise eine tiefgreifende Wirkung auf den Muslim haben werden. Diese Forschung ignoriert also den lebenden und beeinflussenden Koran, der das Leben des Muslims nicht nur prägt, sondern auch bestimmt und leitet! Der Koran bleibt nicht dem Buch “gefangen” und in der Schrift “momifiziert”, sondern versetzt sich “in den Kopf” des Muslims, der ihn wieder beseelt und somit ihn ständig lebendig macht.

Neuwirth denkt, dass der Koran die ästhetische Qualität auf doppelter Ebene beansprucht: auf derjenigen der akustischen Manifestation und derjenigen seiner visuellen kalligraphischen Wiedergabe. Als permanente Referenz für die kalligraphische Kunst hat der Koran einen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf die islamische Kunst allgemein ausgeübt. Diese Vielzahl der Erscheinungsformen oder Manifestationen stellt eine Besonderheit des Koran dar, die die kritische Koranforschung zwar zur Kenntnis genommen – sie hat vor allem die Tatsache zur Kenntnis genommen, dass die visuelle Manifestation (aber auch die klangliche) eine besondere ästhetische Anziehung erzeugt-, aber keine ernsthafte Konsequenzen daraus gezogen hat. Denn die drei Manifestationen des Koran wurden in der Vergangenheit und werden immer noch in der westlichen Forschung getrennt untersucht: die visuelle Manifestation des Koran ist zu einem Gebiet der Kunstwissenschaft geworden und die akustische Manifestation zu einem Sondergebiet der Musikethnologie. Die schriftliche Textform als postbiblische Prophetenschrift blieb dagegen aus dem Gegenstand der ihr passenden Disziplin ausgeschlossen, d.h. der Theologie. Sie wurde eher ausschließlich der arabischen Philologie zugeteilt, die sich mit der gesamten islamischen Literatur befaßte und wurde als Zeugnis unter zahlreichen anderen Zeugnissen der arabischen Literatur untersucht – trotz der besonderen Position des Korantextes als Gründungsdokument einer neuen Religion. Der Koran wurde in diesem Zusammenhang vor allem grammatischen und stilistischen Analysen unterzogen. Wie kostbar diese von eminenten Gelehrten geführten Studien sein mögen, konnten sie nach der Autorin nicht dem westlichen Leser den Koran in ästhetischer oder hermeneutischer Hinsicht präsentieren. Dieses Versäumnis läßt sich nicht zuletzt darauf zurückführen, dass ungeeignete Kriterien angelegt wurden. Denn man leitete die Kriterien zur Einschätzung der Sprachrichtigkeit und des Stilniveaus aus den Quellen her, mit denen man die arabische klassische Literatur in ihrer Gesamtheit einschätzte, nämlich den Grammatik- und Lexikographiebüchern über die arabische klassische Sprache (*al-'Arabiyya*), die einige Jahrhunderte nach dem Koran verfasst wurden. Neuwirth bemerkt zu Recht, dass die strenge Anwendung der zur Untersuchung der profanen vorkoranischen klassischen Literatur ausgearbeiteten Regeln -auch wenn sie nützlich sind- auf den Koran als Text, der vor der Fixierung der Grammatik entstanden ist, einen Anachronismus darstellt. Wenn man sich dazu noch dessen bewußt wird, dass der Koran in Bezug auf den Stil von der biblischen Tradition nicht getrennt werden soll, sollen die in der späteren arabischen Literatur entwickelten Paradigmen, nach denen der Koran auch in der westlichen Forschung gemessen bzw. analysiert wurde, als ein enges Korsett scheinen. Es ist also nicht wunderlich, dass die philologischen Analysen eher die Form von “Sündenregistern” einnehmen, statt die Arbeit für eine Poetik des Koran vorzubereiten.

Neuwirth kommt zur Schlußfolgerung, dass bis zum letzten Jahrhundert kein Forscher im deutschen Sprachraum –mit Ausnahme von Friedrich Rückert (1788-1866)- für den besonderen Charakter des koranischen Stils ein bemerkenswertes Interesse gezeigt hat. Diese Beurteilung könnte vielleicht auch für die anderen europäischen Forschungstraditionen gelten.

2.3.2.4. Der Koran: „Epigone der Bibel“?

Neuwirth gibt zu, dass die Liste der koranischen Fehlwahrnehmungen in der westlichen Forschung noch erweitert werden kann; sie führt insbesondere zwei Forschungsperspektiven an, denen man immer wieder begegnet und die eine ergebnisoffene objektive Textuntersuchung beeinträchtigen : die Teleologie und der Verdacht der Epigonalität, der mit ihr verbunden ist. Denn wir finden bei den Forschern immer noch diese Koranvorstellung als “fertiges Buch” entweder im Sinne eines großen Wurfs eines Autors, der der Prophet wäre, oder im Sinne einer späteren erfolgreichen Kompilation. Mit der Beschränkung der Koranentstehung auf « eine Produktion eines Gehirns », auf das Hervorbringen eines Buches wird eine zweite reduzierende Vorstellung assoziiert, wonach der Koran ein Ersatz für die Bibel und nicht mehr ein Versuch wäre, einen arabischen Epigone zur Bibel zu schaffen. Mit wenigen Ausnahmen fürchten sich nach Neuwirth die modernen Forscher davor, anzuerkennen, dass der Koran aus einem ihm eigenen kreativen Prozeß entstanden ist und dass er in seiner Endgestalt ein kodierter sakraler Text ist, dessen Sinn weit über das hinausgeht, was er durch die Wörter zum Ausdruck bringt und vor allem, dass er das Dokument der Geschichte einer Gemeinschaft ist.

Die Autorin ist der Meinung, dass die Koranforschung insbesondere und die Frühislamforschung allgemein der teleologischen Vorstellung vom Erscheinen des Koran als einer “Urszene” noch weitgehend verhaftet bleibt, und zwar unabhängig davon, ob der Koran -von den traditionellen Forschern- immer weiter als « das Buch » Mohammeds in seinen Zeit- und Raumkoordinaten erdacht wird, oder ob er -von den skeptischen Forschern – als ein « Buch » von anonymen Autoren konstruiert wird. Dieses „Buch“ wird in diesem Zusammenhang als der Text eines Autors präsentiert, mit anstößigen Worten gesagt: als fertiges theologisches Projekt, als ein “fait accompli”, das einen historischen Neuanfang markiert oder –wenn man den Fall einer späteren durch politische Gründe bedingte Kompilation voraussetzt- das der bereits etablierten islamischen Gesellschaft im Nachhinein einen solchen Anfang soll suggeriert haben. Für die einzelnen Entwicklungsphasen der Koranentstehung, wie z.B. die Hidschra, ist die Konstruktion der Urszene schon lange als unvertretbar entlarvt worden. Neuwirth verweist auf eine neue Studie von Patricia Crone (“Concept of Hijra”), die gezeigt hat, dass es nicht die Hidschra war, die in der Geschichte des Islam den Gründungsakt einer neuen Ära dargestellt hat, sondern dass sie ein solches Gründungsereignis erst später geworden ist, nachdem man ihr eine theologische Notwendigkeit zugeteilt hat. Aber in Bezug auf das wirkliche Schlüsselereignis, das die Entstehung des “Buches” darstellt, d.h. die Erhebung der Verkündigung in den Rang einer Hypostase (des Worts Gottes), die in der Form eines Kodus verfaßt wurde, eine Erhebung, die nur etappenweise erfolgte, ist eine historische Rekonstruktion noch zu machen. Was als sicher gilt, ist, dass die dafür notwendige “Zuschließung des Textes” nicht mehr in die Phase der Koranentstehung fällt. Man kann zwar im Koran Spuren einer Anpassung der Logostheologie (des Verbs Gottes) der Spätantike nachweisen, die den auf hörbarer Weise rezitierten Koran (*al-Qur’ān*) bereits in seinem statu nascendi in den Rang einer “Hypostase”, einer physisch hörbaren Manifestation des Worts Gottes erhebt. Aber die

transzendente Erhebung des auch im Buch materialisierten Koran ist nach Neuwirth ein späteres Phänomen, das apologetisch vor allem in den modernen Zeiten aufgeblasen wurde.

Gegen diese These der Hypostase, welche der islamischen Herabsendung (des Koran) diametral entgegengesetzt ist – Herabsteigung vs. Erhebung-, können wir einwenden, dass der Koran zwar von den Muslimen als heilig betrachtet wird, aus dem Grund, dass er in ihren Augen das Wort Gottes ist, aber er wurde nicht “vergöttlicht”, wie der Begriff “Hypostase” es suggeriert. Im reinen Monotheismus von Abraham, der vom Koran rehabilitiert wird, und der die christliche Trinität zurückweist und Gott keinen anderen Gott beigesellt, kann der Koran nicht als eine Hypostase, d.h. eine zweite Gottheit neben Gott, wie im Falle Jesu oder des heiligen Geistes im Christentum betrachtet werden.

Mit ihrem lexikalisch-theologischen Arsenal, nämlich ihrer Theorie der “Inlibration” (in Analogie zur “Inkarnation”) neigt Neuwirth gewissermaßen dazu, den Koran zu “verchristianisieren”!

In Bezug auf das w.o. erwähnte apologetische “Aufblasen” fangen muslimische Reformatoren - Neuwirth spricht von “islamischen Reformatoren”; der Unterschied kann darauf hinweisen, dass es sich um Islamforscher bzw. Islamwissenschaftler handelt, die nicht unbedingt Muslime sein sollen, während es hier vielleicht nicht der Fall ist- wie Muhammad Shahrur hier ihre Kritik an; auch strukturalistische Forscher wie Mohamed Arkoun haben schon lange zur Notwendigkeit aufgerufen, den Koran zu „entsakralisieren“ (säkularisieren?), was Arkoun als den “livre-livre” bezeichnet, aber sie haben nach Neuwirth das angefangen, indem sie die historische Analyse umgegangen haben.

Sogar in der skeptischen Forschung wird die Aufgabe, die darin besteht, die islamischen Konstruktionen der Urszene und die mythischen Überhöhungen zurückzuprüfen, nur beschränkt angeschnitten und nur scheinbar erfüllt, durch die Weiterschlebung des Korantextes aus seinem “Milieu der Urszene”, das der Hedjaz des 7. Jhdts. ist, zeitlich in eine spätere mythenfreie “historischen Zeit”, und räumlich nach Syrien, das auf historischer Ebene sichtbar ist. Gerade bei diesem Angelpunkt der Koranforschung wird in dem Buch Neuwirths eine grundlegend neue Stellung eingenommen: „Der Koran soll als Text, der historisch aufgewachsen ist und noch ohne Aura war, sowohl aus dem Diskurs der islamischen Tradition, der historisch erst später erfolgte, als auch aus dem spekulativen Horizont der westlichen Projektionen losgelöst werden und nach seinem Entstehungsmilieu der Spätantike versetzt werden, wo er als eine neue und spezifische Stimme in den Debatten seiner Zeit wahrgenommen werden soll. Bei diesem Unterfangen soll man sich damit abfinden, dass man nicht über das Stadium der Hypothesen gehen wird“ (in: A.N., KTS, S.39).

In Bezug auf den Stand der Koranforschung ist Neuwirth der Meinung, dass sich die Koranforschung vor Ort nicht in einer besseren Lage als die westliche befindet. Der herrschenden islamischen Vision zufolge beginnt die signifikante arabische Geschichte erst mit der koranischen Offenbarung und “von den vorausgehenden Zeiten“ bleibt nur ein chaotisches Bild, das sich nach Kassir in dem Begriff der “*Djahiliya*” konzentriert, der als die Ära der Unwissenheit verstanden wird. Dieses Mythos des Ursprungs, das alles auf die Rolle Mohammeds zurückführt, wie der libanesische Historiker es unterstreicht, reduziert die Vorgeschichte auf eine Zeit, die fast ausschließlich durch eine nomadische Lebensweise gekennzeichnet ist. Die als vorislamische “Barbarei” und “Unwissenheit” konstruierte *Djahiliya* kann somit als dunkle Kontrastfolie für die neue vom Islam hervorgebrachte Zivilisation dienen. Die in diesem Sinn verstandene *Djahiliya*, von der die arabische Historiographie nur poetische Zeugnisse und Abstammungsmythen bewahrt

hat, umfaßt jedoch und in dem besten Fall die hundert Jahre, die dem Propheten unmittelbar vorausgingen. Das chaotische Bild kann nicht standhalten, wenn man die Forschungsergebnisse der griechischen und römischen Geschichte betrachtet, die von der Archeologie, der Epigraphik und der Numismatik dokumentiert werden. So waren arabische Städte im Norden des Hedjaz so völlig römisch geprägt, dass römische Kaiser aus ihnen stammten. Das kriegerische Nomadentum, von dem sich später die kollektive Phantasie ernährt hat, wird so ausdrücklich relativiert und man kann sich die kopernikanische Wende vorstellen, die die Anerkennung eines goldenen Zeitalters, das dem islamischen goldenen Zeitalter vorausgegangen wäre, einführen würde. Neuwirth zufolge plädiert Kassir für die Befreiung der arabisch-islamischen Vision vom teleologischen Zwang, der von der Annahme der Wirksamkeit einer religiösen Vorbestimmung ausgeht, wonach die ganze arabische Geschichte nur aus der von Mohammed verkündigten Offenbarung resultiert – eine Mythisierung der Geschichte, die auch der alternativen arabischen nationalistischen Vision zugrundeliegt, welche eine goldene Zeit mit der arabischen Expansionsbewegung unter den ersten Kalifen ansetzt. Kassir's Plädoyer betrifft die Wiederversetzung der arabisch-islamischen Geschichte in den Kontext der jüdisch-christlichen, synkretischen und heidnischen Spätantike, die Öffnung der Islamgeschichte auf die vorislamische plurikulturelle Vergangenheit, die den Koran und den Islam von ihrer Isolierung freimachen soll.

Zum Begriff der *Djahiliya* erklärt Neuwirth weiter: „Die heute in der islamischen Debatte so heftig diskutierte Frage nach der Einschätzung der *Djahiliya* hat ihre Entsprechung in den Diskussionen über die europäische Konstruktion der Spätantike. *Djahiliya* und Spätantike sind die beiden Seiten derselben Medaille, aber es ist schwer, sie in einen einzigen Block zu vereinigen, denn die beiden Konstruktionen beruhen jeweils auf einer Exklusionsfigur. „Die islamische Konstruktion der *Djahiliya* zielt zwar mit ihrer Ostrazierung der vorislamischen Mentalität vor allem auf die heidnische Lebensweise; aber mit der Abwertung einer ganzen Epoche als veraltete Vorgeschichte werden gleichzeitig auch andere Prozesse und Akteure, die mit dem späteren Islam nicht zusammenpaßten und die sich im Koran widerspiegeln, dem Vergessen überlassen. So wird Arabien der Spätantike –wie es James E. Montgomery gut hervorgehoben hat- ein “Empty Hijaz”, d.h. eine Gegend, die von ihrem kulturellen Inhalt entleert wird. Diese von der islamischen Tradition suggerierte Vorstellung von einem “von jeder Kultur entfernten” Hedjaz hat nicht nur skeptische Forscher dazu angeregt, das Entstehungsmilieu des Koran in einer anderen Region zu suchen, sondern sie dürfte ebenfalls als solche für die westliche exklusivistische Spätantikekonstruktion mitverantwortlich sein, die den Islam während einer langen Zeit ausgrenzte. Dieser wurde als ein Faktor des kulturellen Bruchs betrachtet, der für den Niedergang der früheren pluralen Kulturen des Nahostens, die noch in der Spätantike existierten, verantwortlich war - eine Konstruktion, die erst vor kurzem durch eine inklusive Vision entkräftet zu werden beginnt“. Neuwirth stellt fest, dass der Koran die einzige Schrift bleibt, die nicht in die Spätantike verortet wurde.

Die „Epigonalität“

A.Neuwirth legt die Auswirkungen bloß, die die von der westlichen Koranforschung gemachte Darstellung des Korantextes als bloße Kopie der Bibel auf die Koranforschung überhaupt gehabt haben und erklärt weiter: Der zweite Zerspiegel, der die Projektion des Koran als epigonales

Abbild der Bibel ist, hat auch keine weniger entstellende Auswirkung. Wenn fast alle bestehenden synoptischen Darstellungen des Koran eine abwertende Einschätzung der religiösen koranischen Rede in Erscheinung treten lassen und ein grobes Bild, das den Anschein eines Plakats hat, von der Entwicklung der Textgestalt zeichnen, läßt sich dies durch die Vorstellung erklären, dass der Koran als schwächere Nachahmung der Bibel nichts wesentlich Neues anzubieten hätte. Aber der Vorbehalt gegenüber dem Text scheint nach der Koranforscherin tiefere Wurzeln zu haben. Als Replik der Bibel gelesen setzt der Koran Gedankengänge und Bilder auf die Tagesordnung wieder, die schon lange in dem westlichen säkularisierten Denken ihre Zeit gehabt zu haben scheinen. Als Mahnungstext, als Mitteilung mit einem Lehr- und Warnziel erfüllt er nicht die klassischen Kriterien der biblischen Erzählung, in der die Erzähllogik und die erfinderische Komposition vor den theologischen Aspekten den Vorrang haben. Er liegt noch weit von der Erwartung entfernt, die heute von den Texten gefordert wird und wonach diese “an der Realität kleben” und “lebendig” sein sollten.

Die Vorstellung des Koran als eines Buchs, das bereits vorher existiert hat, und die Verweigerung, seine sakrale Kodierung – den in der westlichen Tradition seit langer Zeit zurückgewiesenen “religiösen Balast”- einzubeziehen, haben wie ein Zerrspiegel gewirkt und schließlich aus dem Gesichtsfeld der Forschung die epistemische Dimension des Koran verbannt, den Debattenprozeß über die verschiedensten älteren Schrifttraditionen, der sich im Text widerspiegelt. Das revolutionäre Novum, das die Lektüre des Koran auf intellektueller Ebene attraktiv macht, bleibt somit verkannt. Deshalb soll das Buch Neuwirths –so die Autorin- der Kontextualisierung des Koran nicht nur mit der Bibel, sondern auch mit der rabinischen, patrizischen und liturgischen Literatur eine besondere Bedeutung beimessen.

Die koranische Gemeinde

Neuwirth fokussiert auf die koranische Gemeinde, die sie als drittes Novum in ihrem Ansatz betrachtet. Man soll keinen « Autor » hinter dem Koran voraussetzen, sondern –abgesehen von den allerersten Suren, die einen individuellen Dialog zwischen Gott und dem Menschen widerspiegeln- eine gemeinschaftliche Diskussion, die sich auf die ganze Handlungszeit des Verkünders erstreckt. Die im Koran erfüllte Erwartung der Hörer wird durch ihr Vorwissen bestimmt, die erfolgreiche Kommunikation setzt also ein gemeinsames Wissen voraus, worüber man vorher in den Diskussionen debattiert hat. Dies widerspricht nicht der Annahme –,die auch in der Hypothese Neuwirths behalten wurde- dass es der Verkünder selber war, der den Texten ihre sprachliche und ihre literarische Form gegeben hat. Aber in Bezug auf den Inhalt gehören die Behauptungen ebenfalls der ersten Gemeinde, die durch den ganzen Text präsent ist. Neuwirth will den Hörern, die sie hier als die “koranische Gemeinde” bezeichnet und die sie als die Mitgestalter oder die Mitautoren des Diskurses und die Hörer, an die sich die Texte wenden, betrachtet, eine besondere Aufmerksamkeit widmen. Der Hauptakteur im Szenario der Interaktion bleibt jedoch nach wie vor der Verkünder. Während die frühen Forschungsarbeiten von “Mohammed” sprachen, sprechen die neueren einfach von dem “Koran” und die Autorin spricht hier von dem “Verkünder”, was als den kleinsten gemeinsamen Nenner unter seinen häufigen Selbstbenennungen wie der “Warner” (*nadhīr*), später der “Gesandte” (*rasūl*) und noch viel später der “Prophet” (*nabī*) verstanden werden kann. Der Name “Mohammed” erscheint nur in den medizinischen Texten, als der Verkünder eine Funktion eines Regierenden, Herrschenden und eine

feierliche Funktion bereits erworben hat, die hier an die theokratischen Modelle erinnert. Man soll dem koranischen Gebrauch der Sprache Rechnung tragen, die sich auf mehrere Niveaus entwickelt und Neuwirth glaubt, dass sie damit Anachronismen vermeidet, indem sie den Begriff "Verkünder" verwendet, den sie für neutral hält.

2.3.2.5. Die Koranforschung als „historisch-literaturwissenschaftliches Projekt“

Neuwirth zufolge bleibt der Koran dem westlichen Leser schwer erschließbar. Seine Schwierigkeit besteht nicht in dem Alter des Textes und auch nicht in der Tatsache, dass er als Text der Spätantike, der auf den 7. Jhd. zurückgeht, weit von den Gedanken der modernen Welt entfernt ist und zahlreicher Erklärungen bedarf, und auch nicht deshalb, weil er ein arabischer Text ist, dessen kulturelle Referenzen dem europäischen Leser fremd sind. Sie denkt, dass seine echte Schwierigkeit vielmehr in seiner besonderen Form der Verkündigung besteht, die in einer Rede der Seher formuliert wird, die die Literaturwissenschaft noch nicht behandelt hat. In der westlichen herrschenden Wahrnehmung steht der Koran in seiner literarischen Landschaft wie ein erratischer Block, der aus der ihm vorhergehenden arabischen Literatur losgelöst ist und von den benachbarten jüdischen und christlichen Literaturen, die mit seinen Texttypen verwandt sind, isoliert ist. „Aus seinem semantischen und ästhetischen Kontext herausgelöst erscheint er mit seiner manchmal geballten Metaphorik, seinen manchmal gesuchten Rätseln, seiner nicht unmittelbar eindeutigen Gedankenfolge und seiner irritierenden Sureneinordnung, die keinerlei Chronologie oder keinerlei Erzähllogik entspricht, wie ein Text, der eine fortlaufende Lektüre torpedieren will. Dazu kommt noch der Eindruck von Fremdheit, die seit Jahrhunderten dauert, die Wahrnehmung der Nähe und gleichzeitig der Entfernung zu der Bibel, die in der westlichen Welt an dem Koran klebt und neulich sogar in der wissenschaftlichen Literatur etwas hochgespielt wurde“ (79).

In diesem Projekt erklärt die Autorin weiter, handelt es sich auch darum, zunächst den ideologischen Ballast einer traditionellen westlichen Lektüre zurückzuweisen, - die auf dem Vorurteil basiert ist, dass der Koran eine "Reduzierungsform" der Bibel und also ein literarisches Fossil wäre -, wenn man die ästhetische Wirkungsmacht des Koran anschaulich machen will, die die Muslime seit Jahrhunderten als unwiderlegbar betrachten. Denn die hier genannten textspezifischen Hindernisse, die das Verständnis beeinträchtigen, lassen sich historisch erklären und können also beseitigt werden. Sie sollen bearbeitet werden, wenn die neue Lektüre nicht spekulativ bleiben wird. Neuwirth ist der Meinung, dass die dafür notwendigen Bedingungen inzwischen günstiger denn je sind, denn nicht nur unsere Kenntnis über die Koranumgebung, seine historischen Entstehungsumstände sowie diejenige über die Geschichte der Religionen und die sozio-politische in der letzten Zeit erhebliche Fortschritte gemacht haben –man spricht inzwischen von regional verschiedenen "Spätantiken"- sondern neue anspruchsvolle Ansätze wurden inzwischen auf methodologischer Ebene entwickelt, um die formalen Besonderheiten des Koran zu verstehen. Deshalb ist es kein unermeßlich ambitioniertes Ziel, eine neue Lektüre anregen zu wollen, indem man die Entstehungsbedingungen, die Funktionen und die Form der koranischen Rede darlegt, sowie durch einen detaillierten Kommentar, der den Leser des Koran dazu einlädt, die Vielzahl der Textschichten und seine komplexe theoretische Struktur als integrierenden Bestandteil der religiösen Botschaft selbst zu entdecken.

Neuwirth will optimistisch bleiben, trotz des aktuellen Stands der Koranforschung, in der die verschiedensten Ansätze und die Methodologien nebeneinander erprobt, aber nie miteinander konfrontiert werden. Es steht fest, dass das Projekt einer Einführung zum Korantext, die alle wichtigen Aspekte in der Diskussion einschließt, angesichts der verschiedenen innovativen Forschungen, die sich immer noch in der Anfangsphase befinden, noch illusorisch ist. Jeder Versuch, eine gültige Zusammenfassung auszuarbeiten, wird auf langer Frist "verfrüht" sein.

Nach Neuwirth wird eine solche Einführung schon lange erwartet, auch wenn sie nur als Hilfsmittel dienen wird, um die hermeneutischen Barrieren zu beseitigen, die in der Koranforschung zwischen den verschiedenen Methodologien errichtet wurden. Sie ist davon überzeugt, dass die Kombination der historischen Ansätze mit den literaturwissenschaftlichen Ansätzen eine solide Basis für eine neue Koranforschung darstellen kann. Man muß ein Modell entwickeln, das es erlauben wird, die außerhalb der engen Disziplin –z.B. in der kulturellen Anthropologie oder in der Kunstwissenschaft- erworbenen Erkenntnisse zusammenzubringen, die heute neben den philologischen und historischen Erkenntnissen bestehen, mit denen sie nicht verbunden wurden, und sie für ein komplexeres Verständnis des Koran zum Gedeihen zu bringen. Der hier vorgelegte Text, der selber in der philologisch-literarischen Tradition steht, geht davon aus, dass eine ernsthafte akademische Koranforschung, die sich nicht für die historische Dimension des Koran interessiert, nicht stattfinden kann und dass eine Lektüre, die diese historische Dimension ignoriert, auch beim Leser, der gerade beginnt, sich dem Koran anzunähern, auf halbem Weg stehen bleiben wird. Der Text soll in einem kulturellen Milieu mindestens heuristisch verortet werden.

Die Unmöglichkeit, auf die Chronologie zu verzichten

Neuwirth denkt, dass die Rekonstruktion der Chronologie eine unentbehrliche Bedingung ist, um ihr Projekt erfolgreich durchführen zu können. Die Chronologie stellt das Gerüst dar, das es erlaubt, den vorredaktionellen Text, d.h. die sukzessive Verkündigung der koranischen Botschaft zu verstehen. Die europäische Koranforschung hat von der Chronologie während zahlreicher Generationen das Rückgrat ihres Koranerfassens gemacht, wobei sie vor allem an der Konstruktion der Entwicklung des Verkünders und dessen Botschaft interessiert war. Auch wenn das Werk Nöldekes (Geschichte des Qorāns, 1860) bestimmten Vorurteilen verhaftet bleibt, vor allem wenn er meint, dass der Koran das Werk eines Autors und nicht der Spiegel einer Interaktion zwischen einem Sprecher und seiner Gemeinde sei, wird es jedoch die Basis gelegt haben, um die Frage der Herausbildung und der Entwicklung der koranischen Botschaft zu behandeln. Um den vorredaktionellen Text, d.h. die Verkündigung selber zu erschließen, ist die Chronologie die unentbehrliche Richtschnur, die es erlaubt, den Ablauf der Reden und der theologischen Positionen zu verfolgen.

Zur Vielzahl der Methoden

Noch vor dreißig Jahren war die Koranforschung mit einem gewissen Optimismus als "in den Windeln liegend" beschrieben. Inzwischen hat sie sich entwickelt, um eine komplexe Disziplin zu werden, in der verschiedene methodologische Ansätze probiert wurden. Diese komplexen Zugänge zum Koran bauen jedoch nicht aufeinander, sondern haben ein Chaos erzeugt, in dem

der wirkliche Gegenstand der Forschung, der der Koran selbst ist, nicht mehr im Bild fokussiert wird. Obwohl diese Methodenvielfalt die willkommene ist, wird sie nach der Autorin unfruchtbar bleiben, solange die verschiedenen Zugänge und deren Ergebnisse nicht miteinander konfrontiert werden und solange die hypothetischen Grundprämissen nicht explizit dargelegt werden.

Der Koran ist heutzutage auf der Doppalebene der Textgeschichte und der Exegese kontroverser denn je. Wir sind –so die Koranforscherin- vor allem vom Ziel ferner denn je, das darin besteht, schließlich die dritte monotheistische heilige Schrift auf den gleichen Fuß wie die beiden anderen zu stellen und den Koran als Referenztext des gleichen Rangs wie die Bibel hervorzuheben, einen Text, den man folglich historisch, literarisch und theologisch auf nicht weniger ambitionierter Weise wie die biblischen Schriften selbst hinterfragen kann. Man schneidet somit die Dringlichkeit einer hellstichtigen in der Bibelwissenschaft geschulten Analyse der Textstrukturen an, die ihn nicht mehr essentiell als einen exotischen Text, sondern auf “egalitärer” Weise behandelt, d.h. mit dem gleichen methodologischen Arsenal und den entsprechenden Strategien, die für die Bibelschriften angewandt wurden.

Nach Neuwirth soll der Koran in der Gestalt, die uns überliefert wurde, zunächst heuristisch einer mikrostrukturellen Untersuchung unterworfen werden, die die Kohärenz seiner Einheiten, der Suren, - nach dem im Modell der Bibelwissenschaften angewandten Prinzip der zuerst geforderten Literarkritik- prüfen wird, bevor er den Gegenstand von Textexperimenten ausmachen wird, wie sie in neuen Studien geläufig geworden sind, um z.B. das Vorhandensein von vorislamischen hypothetischen Vorlagen oder umgekehrt von Textproduktionen nachzuweisen, die nur innerhalb des Islam stattgefunden haben.

Nach der Autorin ist es heute kaum möglich auf eine einzige Methode aufzubauen. Die Untersuchung Neuwirths ist prinzipiell der historisch-kritischen Methode verpflichtet. Neben den zahlreichen synchronen Bibellesartenoptionen, die für den vorkanonischen Koran nicht anwendbar sind, gibt es heute einen rezeptionshistorisch orientierten Zugang, der die Koranforschung herausfordert. Im Gegensatz zur Bibel befindet sich der Koran –zumindest in seiner am meisten verbreiteten Deutung- in einer quasi ununterbrochenen den Dogmen unterworfenen Exegesetradition. Was für den Koran übrig zu tun bleibt, ist, dass man ihn als Text hervorhebt, der bereits die jüdische und christliche Exegesetradition reflektiert. Es handelt sich also nicht wie im Fall der neuen Bibelforschung, ihre eigene traditionelle Exegese zu rekonstruieren, sondern die besondere postbiblische Intertextualität im Koran selbst klarzustellen –in dem Maße, wie der Koran selbst Teil der Geschichte der postbiblischen Exegese ist, da er allegorische und typologische Deutungen der früheren Schriften umarbeitet. Neue Studien zur Kommentarliteratur beweisen, dass sogar die Lektüre des in seiner exegetischen Tradition eingebetteten Koran immer ein Forschungsgebiet in sich darstellt, in dem nicht alle Probleme gelöst sind. Was dagegen nachgeholt werden soll, ist die Erforschung der historischen Verankerung des Koran in der Spätantike, zu der die historisch-kritische Methode heute mit neueren Ansätzen verbunden werden muß: Die hier dargelegte Untersuchung hält nicht an der kritischen literarischen “Dekonstruktion” an, denn ihr unmittelbarer Zieltext, der in das Licht zu stellen ist, ist die einzelne Sure in ihrer vollständigen Endgestalt. Aber die zu untersuchenden Suren werden nicht isoliert untersucht, sondern als Teile der Surechronologie, die noch zu rekonstruieren ist, d.h. als Phasen der Verkündigung.

Das wichtigste Ziel der Rekonstruktion einer Koranchronologie besteht vielmehr in einem Verständnis der Suren selbst, das literaturwissenschaftlichen Ansprüchen genügt. Wie von Navid

Kermani unterstrichen bestimmt der Koran die Leser und Hörer, an die er sich wendet, “durch Ankündigungen, offene oder versteckte Signale, vertraute Merkmale oder implizite Hinweise für eine ganz bestimmte Weise der Rezeption. (...) Beim Koran kommt hinzu, dass es sich um einen in hohem Maße selbstreferentiellen Text handelt, einen Text, der sich an zahlreichen Stellen reflektiert, der sich kommentiert, der seine sprachliche Gestalt zum Thema macht, mehr als jede andere Schrift in der Geschichte der Weltreligionen“ (80).

Die literaturwissenschaftliche Koranforschung steht somit der Koranforscherin zufolge vor zwei Aufgaben: Sie muß einerseits in ihren Horizont die Erkenntnisse der innerislamisch entwickelten Hermeneutik, d.h. die klassischen arabischen sprachwissenschaftlich-stilistischen Kenntnisse und ebenfalls die moderne literarische Exegese integrieren (*tafsīr adabī*). Während man zunächst mit dieser wichtigen Aufgabe anfangen soll, gibt es für die andere Aufgabe, die in der westlichen Forschung stehende “poetologische Analyse”, wichtige Vorarbeiten in der Psalmenforschung, “die Ansätze der strukturalen Literaturwissenschaft, der ästhetischen Stilistik und Rhetorik, der Sprechakttheorie, aber auch der Motiv- und Symbolforschung aufgreift, um die verschiedenen Bild- und Kommunikationsstrukturen und insbesondere die ornamentale und strukturelle Form(...) möglichst präzise zu erfassen“(81).

Nur die Realisierung der Intertexte innerhalb des Koran, wie sie sich auf der Grundlage einer chronologischen Analyse abzeichnen, erlaubt das totale Verständnis einer einzelnen Sure. Die Rekonstruktion einer Chronologie ist also vor allem ein wissenschaftsliterarisches Desiderat, das folglich mit Hilfe von literaturwissenschaftlichen Untersuchungsetappen erfüllt werden soll.

Es versteht sich von selbst, dass alle hier angekündigten Schritte in diesem engen Rahmen nur programmatisch und keineswegs systematisch und genau, wie es verlangt wird, unternommen werden können. Das dafür notwendige Wissen, das zu verschiedenen Disziplinen gehört, ist nicht mehr in den individuellen Forschern vorhanden, aber es kann nur durch die Zusammenarbeit von Forschungsteams hervorgebracht werden. Das Projekt “Corpus Coranicum. Textdokumentation und historisch-literaturwissenschaftlicher Kommentar”, das seit 2007 bei der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften durchgeführt wird, hat sich die hier geforderte Bearbeitung des Korantextes zur Aufgabe gemacht, welche verschiedene Disziplinen einbezieht und Literaturwissenschaftler, Historiker, Arabisten, Semitisten, Judaisten und Forscher zum christlichen Orient benötigt.

Für Neuwirth soll dieses Buch die Basis für einen Korankommentar darstellen, der noch erscheinen wird, und seinerseits auch eine Art von Pilotprojekt für die Veröffentlichung eines großen im Internet zugänglichen Korankommentar sein wird.

2.4. Die deutsche Koranübersetzung: ein geschichtlicher Überblick

2.4.1. Historischer Überblick

Obwohl die Koranübersetzung am Anfang des Islam nicht auf wissenschaftlichen Grundlagen beruhte, stellte sie gleich nach den ersten islamischen Eroberungen ein Thema dar, um welches die damalige islamische Elite kümmerte, die den neu integrierten Völkern die koranische Botschaft bekannt machen wollte, bevor sich die Nichtmuslimen, nämlich der Okzident viel später damit aus diametral entgegengesetzten Gründen auseinandersetzen begann, d.h. um diese neue seiner Vision zufolge « expansionistische » Religion zu bekämpfen. Die Koranübersetzung ist ein sehr altes Phänomen, das bei den ersten Muslimen in Gang gesetzt wurde. Wie es François Deroche zu Recht bemerkt, “nahm man ganz schnell die Notwendigkeit wahr, den nicht arabischen Muslimen ein Mittel zur Verfügung zu stellen, das ihnen erlaubte, den Sinn der Offenbarung zu erschließen, als die Bekehrungen zum Islam zur ursprünglichen Gemeinschaft zahlreiche Völkerschaften, deren Sprache das Türkische, das Persische...war, hinzugefügt haben”(82).

Der Gelehrte Abū ḥanīfa (150/767), der Begründer einer der vier großen Rechtsschulen des sunnitischen Islam, habe Muhammed Hamidullah (gest. 2002) zufolge den öffentlichen Gebrauch von Koranübersetzungen während des kollektiven Gebets genehmigt, was den Sinn für Toleranz bescheinigt, den die früheren Gelehrten des Islam hatten. Aber diese Erfahrung, die die Übersetzungen förderte, scheiterte Deroche zufolge bald wahrscheinlich aus Angst davor, dass der Koran dabei seinen Status als heiligen Text verliert, mit allen Konsequenzen, die daraus erfolgen könnten. Hamidullah weist darauf hin, dass der Koran ins Berberische bereits im Jahre 744-745, ins Persische vor 869 und in eine indische Sprache vor 884 übersetzt wurde. Er unterstreicht jedoch die Tatsache, dass diese Angaben nicht dokumentiert sind. Nach F. Deroche « hatten diese früheren Übersetzungen im Vergleich zum Original einen untergeordneten Rang insofern, als die Übersetzung den Originaltext immer begleitete, in kleiner Schrift oft mit einer anderen Tinte und unter die Zeilen des Originals geschrieben wurde”. Was die Qualität dieser Übersetzungen betrifft, so schätzt der französische Koranforscher, der sich auf der Suche und Analyse der alten Koranhandschriften spezialisiert hat, dass “es sich in den ältesten Kopien in der Tat um eine wörtliche Übersetzung handelt, in der jedes arabische Wort von dessen Übersetzung begleitet war, auch wenn die Wortstellung in der Zielsprache von der arabischen Sprache völlig unterschiedlich sein sollte, der Leser sollte also die Sätze aufs neue bilden” (83).

In Bezug auf die westliche christliche Welt erschien die erste Koranübersetzung in eine europäische Sprache, nämlich ins Lateinisch erst im 12. Jhdt.; sie wurde auf die Initiative von Petrus Venerabilis, dem Abt von Cluny durchgeführt, der den englischen Geistlichen Robert de Ketton (Robertus Ketenensis) mit dieser Aufgabe beauftragte. Dieser wurde Deroche zufolge von dem Mönch Hermann von Karintinien, dem bekehrten Juden Petrus und von einem muslimischen Informanten geholfen. Angesichts des in dieser Zeit tobenden ideologisch-religiösen Konflikts zwischen dem christlichen Europa und dem Islam, der in den verschiedenen Kreuzzügen kulminierte, sollte man selbstverständlich nicht darauf warten, dass diese Übersetzung ein Meisterwerk auf diesem Gebiet sein sollte, denn der Übersetzer beherrschte höchstwahrscheinlich nicht die arabische Sprache einerseits und die dabei verfolgte Absicht war eben nicht, eine ehrwürdige Übersetzung anzufertigen, andererseits. Ganz im Gegenteil: Der Zweck bestand darin, diese feindliche Religion anzuschwärzen. Obwohl diese erste europäische Koranübersetzung

tendenziös und ungenau war, wird sie während zahlreicher Jahrhunderte als Basis für die weiteren Übersetzungen dienen, die in die verschiedenen europäischen Sprachen gemacht werden und wird eine lange Zeit die westliche Vision des Islam stark prägen. In einem Brief an Sankt Bernard schrieb Petrus Venerabilis: “Ich bin Robertus Ketenensis und seinem Freund Hermann, dem Dalmatier im Jahre 1141 unweit von Alabar in Spanien begegnet und habe sie von der Astronomie abgelenkt, um sie mit der Übersetzung des Koran ins Lateinisch zu beauftragen. Sie haben die Übersetzung im Jahre 1143 beendet und sie war die erste Koranübersetzung; zwei Araber haben ihnen dabei Beistand geleistet“. Deroche erwähnt hier einen muslimischen “Informanten”, der “zu diesem Unterfangen, dessen Genauigkeit nicht immer das Hauptmerkmal war, seinen Beitrag geleistet hätte und der darüber hinaus die Spuren des damals herrschenden polemistischen Geistes trug” (84).

G.H. Bousquet schrieb in diesem Zusammenhang: “Seit 1141 trafen die Geistlichen auf Anregung von Petrus Venerabilis, dem Abt von Cluny zusammen, um den Koran ins Lateinisch zu übersetzen, mit dem Ziel, den Islam zu bekämpfen” (85). Diese Übersetzung wurde in mehreren Exemplaren vervielfältigt, die in zahlreiche Klöster in Umlauf gebracht wurden, aber die Kirchenkreise haben ihre Veröffentlichung aus Gründen verboten, die man sich leicht vorstellen kann. Diese lateinische Übersetzung wurde erst vier Jahrhunderte später, genau am 11.01.1543 in Basel in der Schweiz auf die Initiative von Theodor Bibliander gedruckt. Sie wurde unter dem Namen “Bibliander’s Übersetzung” berühmt. Das Vorwort wurde u.a. von Martin Luther und Philippe Melanchton geschrieben. George Sale, der nach vielen zeitgenössischen Koranforschern eine bemerkenswerte Koranübersetzung ins Englisch (1734) angefertigt hat, beurteilt sie mit folgenden Worten:”Was Bibliander in Lateinisch herausgegeben hat, indem er behauptete, dass es sich um eine Koranübersetzung ins Lateinische handelte, verdient es nicht, als Übersetzung bezeichnet zu werden, die unzähligen Fehler, die Unterlassungen, die Hinzufügungen und die große Freiheit, mit welcher er viele Themen übersetzt, dessen Bestand es hier aufzunehmen schwer ist, nimmt dieser Übersetzung jede Ähnlichkeit mit dem Original weg”. Der berühmte französische Orientalist R. Blachère, der auch den Koran ins Französisch übersetzt hat, schätzt seinerseits, dass “die lateinische Übersetzung des Koran unter keinem Standpunkt eine treue und vollständige Übersetzung des Textes zu sein scheint” (86).

Die allererste Koranübersetzung in die deutsche Sprache erschien im Jahre 1616 in Nürnberg. Ihr Autor war Salomon Schweigger und sie trug die Überschrift “Alcoranus Mahumetreus, des ist: Der Turcken Alcoran, Religion und Aberglauben”. Schweigger fertigte diese Übersetzung aus einer italienischen Übersetzung an, die selber aus dem Lateinischen gemacht worden war. Schweiggers Übersetzung wurde 1623, dann 1659 und 1664 herausgegeben.

Die erste französische Koranübersetzung erschien im Jahre 1647. Sie wurde von André du Ryer hervorgebracht, der im Orient sehr lange als Konsul von Frankreich gelebt hatte. Sie fand einen großen Widerhall während einer sehr langen Zeit und diente als Basis für zahlreiche Übersetzungen in europäische Sprachen, nämlich für die erste englische Koranübersetzung, die von Alexander Roos gemacht wurde.

Im Jahre 1698 erschien in Padova die erste italienische Koranübersetzung aus dem Arabischen aus der Feder des Vaters Ludovico Marracci (1612-1700), der vorher vierzig Jahre lang den Koran mit dessen verschiedenen Exegesen studierte. Diese Übersetzung, die auch den arabischen Korantext beinhaltete, wurde von Henry Lammens als “die respektvollste und richtigste Koranübersetzung und als das Nachschlagwerk für zahlreiche spätere europäische Koranübersetzungen” betrachtet,

“ohne dass sie in den meisten Fällen zitiert wird”. David Nerreter bediente sich dieser Übersetzung als Quelle für seine im Jahre 1703 erschienene Koranübersetzung ins Deutsch. Das war ebenfalls der Fall für die poetische Übersetzung Friedrich Rückerts, die im Jahre 1888 erschienen ist.

Im Jahre 1734 erschien die erste englische Koranübersetzung aus dem Arabischen aus der Feder von George Sale. Theodor Arnold (1683-1761), der ein Englizist war, wird sie als Quelle für seine im Jahre 1746 erschienene Übersetzung benutzen. J.W. von Goethe ließ sich von der Übersetzung Sale's einflößen, um seinen “West-östlicher Divan “ zu verfassen, obwohl in jener Zeit (1818) zwei deutsche Koranübersetzungen aus dem Arabischen bereits vorlagen, wie es H.Bobzin in der Einführung seines Werks “Der Koran in der Übersetzung von F.Rückert” (S.X) bemerkt.

Erst im Jahre 1772, d.h. mehr als ein halbes Jahrhundert nach den Franzosen, mehr als 70 Jahre nach den Italienern und ung. 40 Jahren nach den Engländern, erschien endlich die erste deutsche Koranübersetzung aus dem Arabischen! Sie wurde von dem Professor David Friedrich Megerlin (1699-1778) hervorgebracht und trug die sehr ausdrucksvolle Überschrift “Die türkische Bibel oder des Korans allererste teutsche Übersetzung”; auf dem Buchdeckel stand ein Brustbild Mohammeds, unter dem die im Kupfer gestichene Inschrift “Mohamed der falsche Prophet” lag. ”In seiner Auffassung zum Koran und zur Person Mohammed, schreibt Bobzin, bleibt Megerlin der traditionellen christlichen Polemik gegen den Islam völlig gefangen”. Er berichtet, dass der Literaturkritiker der Zeitung “Frankfurter Gelehrten Anzeigen“ (12.12.1772), der kein anderer als Goethe war, beurteilte diese Übersetzung als “eine jammerliche Produktion” und äußerte den Wunsch, “dass einmal eine andere unter morgenländischem Himmel von einem Deutschen gefertigt würde, der mit allem Dichter- und Prophetengefühl in seinem Zelte den Koran läse, und Ahndungsgeist genug hätte, das Ganze zu umfassen” (87).

Im Jahre 1773 veröffentlichte Friedrich Eberhard Boysen (1720-1800), Hofprediger in Quedlinburg, seine Koranübersetzung in Halle; sie wurde im Jahre 1828 vom Orientalisten Samuel Friedrich Günther Wahl (1760-1834) umgearbeitet; Bobzin schreibt dazu: “Nicht nur von ihrer sprachlichen Form ist die Übersetzung von Boysen-Wahl verfehlt und überholt, sie repräsentiert auch in ihrer Auffassung und Beurteilung von Mohammeds Person und Botschaft die alte polemische kirchliche Auffassung” (88).

Im Jahre 1798 übersetzte Johann Christian Wilhelm Augusti (1772-1841), ein Theologe und Orientalist, der die Orientsprachen in Jena lehrte, ausgewählte Auszüge aus dem Koran in einem poetischen Stil, d.h.”in fünf Fußigen Jamben” nach der Beschreibung Bobzins, der diese Übersetzung so beurteilt: “Auch wenn das Ergebnis nicht befriedigen kann, so ist doch anerkennenswert, dass sich Augusti als erster des besonderen Charakters des Korans, also seiner Form , nicht nur seines Inhalts, bewußt war” (89).

1818 erschien die Übersetzung des Wiener Orientalisten Josef von Hammer-Purgstall (1774-1856), des Lehrers von Goethe und Rückert. Von Bobzin als wichtiger als die Übersetzung Augusti's geschätzt galt sie als die erste deutsche Koranübersetzung, die es versucht hat, die poetische Dimension des Korantextes wiederzugeben. Von Bobzin erfahren wir, dass von Hammer-Purgstall nicht nur einer der Lehrer der Orientsprachen und Anreger Goethes, sondern auch Rückerts für die türkische, persische und arabische Sprachen. Über ihn schrieb Goethe:”Wieviel ich diesem würdigen Mann schuldig geworden bin, beweist mein Büchlein in allen seinen Theilen” in dem Kapitel “Von Hammer”, den er ihm in seinen “Noten und Abhandlungen” widmete; (siehe dazu “West-östlicher Divan”, S.278f, (90).

Bobzin zufolge gab Von Hammer-Purgstall eine Zeitschrift für orientalische Studien mit dem Titel "Fundgrube des Orients" heraus, in der er seinen poetischen Übersetzungsversuch veröffentlichte, mit dem Ziel, ihn einem breiten Publikum zugänglich zu machen. In dem zweiten Band dieser Zeitschrift wurden "Die letzten vierzig Suren des Korans als eine Probe einer gereimten Übersetzung desselben" veröffentlicht. Im Vorwort zu dieser Übersetzung schreibt Von Hammer: "Der Koran ist nicht nur des Islams Gesetzbuch, sondern auch Meisterwerk arabischer Dichtkunst. Nur der höchste Zauber der Sprache konnte das Wort des Sohnes Abdullah's stämpeln als Gottes Wort. In den Werken der Dichtkunst spiegelt sich die Gottheit des Genius ab. Diesen Einhauch und Aushauch der Gottheit beteten die Araber schon vor Mohammed in ihren grossen Dichtern an, deren Gedichte mit goldenen Buchstaben geschrieben, an der Kaaba als Gegenstände der allgemeinen Verehrung aufgehangen waren. Mohammed unterjochte sein Volk weniger durch das Schwert als durch der Rede Kraft. Das lebendige Wort, das die *sieben* göttlichen an der Kaaba aufgehängenen Gedichte weit hinter sich zurückliess, konnte nicht die Frucht menschlicher Begeisterung, es musste im Himmel gesprochen und geschrieben seyn von Ewigkeit her. Daher ist der Koran Gottes Wort..."(91).

Das 20. Jahrhundert wird durch zahlreiche und vielfältige Übersetzungen gekennzeichnet, die von aus verschiedenen Horizonten stammenden Autoren gefertigt wurden und die in mehr oder weniger kurzen Zeitabständen erschienen. Sie zeichneten sich durch ihren modernen Ansatz aus und waren von der alten christlichen Polemik entfernt. So erschien im Jahre 1901 die Übersetzung von Max Henning, die im Jahre 1999 von M.W.Hofmann umgearbeitet wurde.

Im Jahre 1938 wohnt man der Veröffentlichung der ersten Koranübersetzung bei, die von einem Muslim angefertigt wurde. Ihr Autor war Mulana Sadru-ddin, der Vorsteher der Berliner Moschee; er gehörte zur pakistanischen Bewegung Ahmadiyya, die den Koran in mehrere Sprachen übersetzt hat.

1954 wird eine zweite muslimische Koranübersetzung veröffentlicht, die im Rahmen der Ahmadiyya-Bewegung von Mirza Mahmud Ahmad hervorgebracht wurde.

Im Jahre 1966 veröffentlicht Rudi Paret, der Sohn eines Pastors, ein Spezialist der evangelischen Theologie und gleichzeitig auch ein Islamwissenschaftler und Philologe, seine Koranübersetzung, die einen qualitativen Wendepunkt in der Geschichte der Koranübersetzungen einleiten wird, insofern, als sie sich durch ihre Strenge und ihren modernen Charakter auszeichnete. Sie wird bis heute als die Standardübersetzung betrachtet.

In den 80er Jahren wohnt man der Veröffentlichung einer nicht zu vernachlässigenden Zahl von Übersetzungen bei, unter denen einige von zum Islam konvertierten Deutschen durchgeführt wurden, wie z.B. Fatima Grimm.

1996 war das Jahr, indem Ahmed von Denffer als erster deutscher Moslem (kein Konvertierter) den Koran übersetzte.

1998 wird eine kollektive Koranübersetzung unter Leitung von Fatima Grimm veröffentlicht; sie besteht aus 5 Bänden; ihr wird der arabische Korantext sowie Kommentare zu jedem Vers beigefügt.

Im 21. Jhd. ist ab 2000 eine Dutzend von Koranübersetzungen erschienen, wobei festzustellen ist, dass sich immer mehr deutschsprachige Muslime wie z.B. der ägyptische Germanist Mustafa Maher, Muhammad Amir Zaidan (Pakistan), A.T.Khoury (Liban), Mohamed Ahmed Rasoul (Iran), H.Arak (Türkei) usw. in das Abenteuer der Koranübersetzung stürzen.

Die allerletzten Koranübersetzungen wurden von deutschen eminenten Orientalisten durchgeführt: 2003 erschien diejenige des Professors Hans Zirker und 2010 erschien die des Professors Hartmut Bobzin. Stefan Weidner bereitete eine poetische Übersetzung vor, die er anscheinend noch nicht beendet hat und Angelika Neuwirth hat im Jahre 2011 ein Buch über die frühmekkanischen Suren veröffentlicht, die sie im Rahmen dieser Arbeit selbst übersetzt hat.

Wenn man die Geschichte der deutschen Koranübersetzung charakterisieren sollte, so könnte man folgende Merkmale hervorheben:

- Sie fing am Anfang des 17. Jhdts., d.h. ziemlich spät an, im Vergleich zum Jahr der Koranerscheingung (ung.610) und im Vergleich zu den anderen europäischen Sprachen
- Die ersten deutschen Übersetzungen wurden nicht direkt aus dem Arabischen gemacht, sondern zunächst über zwei Übergangssprachen, d.h. aus zwei verschiedenen Fremdsprachen (z.B. die Übersetzung Schweigger's wurde -wie bereits w.o. erwähnt- aus einer Italienischen Übersetzung gemacht, die ihrerseits auch aus einer lateinischen Übersetzung angefertigt worden war!) und dann aus einer einzigen Übergangssprache (z.B. aus einer englischen Übersetzung, die direkt aus dem Arabischen gemacht worden war).
- Man mußte auf das Ende des 18.Jhdts (1772) warten, um die erste deutsche Koranübersetzung aus dem Arabischen zu sehen ! Sie kam ziemlich spät im Vergleich zur französischen (1647), italienischen (1698) und englischen (1734).
- Den anderen europäischen Koranübersetzungen gleich blieb auch die deutsche bis zum Ende des 19. Jhdts. von der traditionellen polemischen Gesinnung geprägt, die den Islam und den Propheten Mohammed des "Syndroms der Epigonalität" bezichtigten.
- Am Anfang des 20. Jhdts. fängt die deutsche Koranübersetzung damit an, einen qualitativen Wandel zu erleben: die Übersetzungen werden allmählich nach einem wissenschaftlichen objektiven Ansatz durchgeführt
- In der zweiten Hälfte des 20. Jhdts. modernisiert sich die Koranübersetzung immer mehr, indem sie einen eindeutigen wissenschaftlichen Charakter einnimmt
- Zum Islam konvertierte Deutsche leisten ihren Beitrag zur Bewegung der Koranübersetzung
- Im 21. Jhd. schließt sich eine immer größere Zahl von arabischen bzw. Arabisch sprechenden muslimischen Germanisten dieser Dynamik an und schlagen den Weg der Koranübersetzung ein.
- In Bezug auf den Ansatz, der bei der Koranübersetzung angewandt wird, können summarisch drei Haupttendenzen herausgestellt werden:
 - a) Die erste gibt dem Sinn des Korantextes den Vorrang und will damit philologisch und objektiv sein; als Beispiel dafür können wir R.Paret geben
 - b) Eine zweite geht davon aus, dass der Koran vor allem ein literarisches Meisterwerk ist und will folglich den Akzent auf die literarisch-dichterische Dimension des Textes setzen (F.Rückert z.B.)
 - c) Und eine dritte will sowohl dem Sinn als auch der koranischen Poesie Rechnung tragen und die beiden Dimensionen versöhnen (H.Bobzin z.B.)
- Zu diesen Tendenzen kommt noch eine neue Strömung hinzu, die von Amir Zaidan und von Denffer u.a. vertreten wird: sie versucht, einen neuen terminologischen Weg einzuschlagen, indem sie koranische Begriffe als unübersetzbar betrachtet und sie folglich als koranische *termini technica* in der Übersetzung unverändert behält.

2.4.2. Zu einigen wichtigen Koranübersetzungen

- Die Übersetzung von Friedrich Rückert

In seiner dichterischen Übersetzung gewählter Auszüge “hat Rückert versucht, die Rhetorik des Koran zur Geltung zu bringen und dessen poetische Gestalt wiederzugeben. Die gleichen Endreimen von zwei Versen (*ayāt*) entsprechen in seiner Übersetzung identischen Endreimen, ohne dass die deutschen Wörter, die den Reim beinhalten, den arabischen Wörtern entsprechen, die sie übersetzen sollen” wie es Bobzin bemerkt (92). Die Übersetzung der Sure 112 (*al-Ikhlās* – die Aufrichtigkeit (des Glaubens)) wird als Beispiel angeführt :

Im Namen Gottes des Allerbarmers, des Barmherzigen	باسم الله الرحمن الرحيم
Sprich : Gott ist Einer,	قل هو الله أحد
Ein ewig reiner,	الله الصمد
Hat nicht gezeugt und ihn gezeugt hat keiner,	لم يلد و لم يولد
Und nicht ihm gleich ist einer	و لم يكن له كفوا أحد

Indem er vom Koran sprach und seine Meinung zur Übersetzung Rückerts äußerte, schrieb M.W.Hofmann im Vorwort der Koranübersetzung Henning’s (1901), die er 1999 umgearbeitet hat: „Welche Übersetzung könnte den Reiz seiner Bilder, seine rhetorische Wucht, die Dynamik seiner Alliterationen, oder doch wenigstens seinen Endreim und seine Reimprosa adäquat wiedergeben? – Friedrich Rückert hat es mit großem Können versucht. Das Ergebnis wird gleichwohl wie Knittelverse” (93). Da der Versuch Rückert’s lobenswert ist, ist unserer Meinung nach die Schätzung Hofmann’s, der dem Dichter vorwirft, der dichterischen Seite des Koran zuungunsten des Sinnes den Vorrang gegeben zu haben, jedenfalls diskutabel.

Wolf Dietrich Fischer beurteilt die Übersetzung Rückert’s mit folgenden Worten: “Rückert hat sich in seiner Übersetzung meist sehr eng an den Text gehalten, so dass er die oft schwer verständliche Sprache des Korans nicht glättete und sie, soweit es möglich war, in ihrer Mehrdeutigkeit und andeutenden Art wiedergab. Daher gilt für Rückerts Version, was auch für den arabischen Text gilt, dass er an vielen Stellen ohne Erläuterungen nicht immer verständlich ist” (94). Auf die Übersetzung Rückerts werden wir weiter unten detaillierter eingehen.

- Die Übersetzung von Max Henning

Max Henning sei M.W.Hofmann zufolge der Pseudonym, unter welchem der Islamwissenschaftler August Müller aus Königsberg, der die Übersetzung Rückerts im Jahre 1888 herausgegeben hatte, seine eigene Koranübersetzung in Leipzig im Jahre 1901 veröffentlichte. Im Vorwort seines Werks schrieb er: “Ungefähr der siebente Teil der Menschheit bekennt sich zum Islam...anscheinend ist seine politische Rolle ausgespielt” (95). Hofmann nuanciert diese Meinung, indem er erklärt, dass ein großer Teil der arabisch-muslimischen Welt sich in dieser Zeit unter kolonialer Herrschaft befand. Die Erscheinung dieser Übersetzung wurde von der Islamwissenschaft als ein markantes Ereignis empfangen und begrüßt, kommentiert Hofmann, der dazu bemerkt: “Der Hennings Versuch war der bis dahin weitaus gelungenste –von bewunderer Nähe zum Original...In der Tat ist die Qualität der Henningschen Fassung und ihre Treue zum

Original so, dass sie auch von deutschen Muslimen benutzt wird" (96). Diese Stellungnahme scheint jedoch nicht von anderen Autoren geteilt zu sein.

- Die Übersetzung von M.W. Hofmann

Murad Wilfried Hofmann, ein zum Islam konvertierter Deutscher, der vom Beruf her Jurist ist und in den 80er Jahren den Posten von Botschafter der BRD in Algier und Rabat bekleidete, hat die Koranübersetzung Hennings umgearbeitet. Diese umgeschriebene Übersetzung erschien in Istanbul im Jahre 1998. Sie scheint in der islamischen Welt allgemein und bei den deutschen Muslimen insbesondere einen günstigen Anklang gefunden zu haben. In seiner Eigenschaft als Mitglied des Zentralrats der Muslime Deutschlands und anscheinend vom Willen angetrieben, den Koran bzw. den Islam in Deutschland besser bekannt zu machen, übersetzt er den Koran aufs neue, in einer schlichten und zugänglichen Sprache, indem er auf kurze Erläuterungskommentare und Fußnoten jedesmal verweist, wenn er schätzt, dass ein Vers oder eine Sure der Erläuterung des historischen Hintergrunds bedarf. Gewisse kritische Kreise, die ihm wahrscheinlich wegen seiner Bekehrung zum Islam und seines Aktivismus abgeneigt sind, werfen ihm vor, in seiner Übersetzung bestimmte Koranpassagen zu glätten und zu entdramatisieren, um den Koran unter einem liberalen und folglich akzeptablen Aspekt zu präsentieren. Dieselben Kreise gehen in ihrer Kritik noch weiter und zögern dabei nicht, ihn als antisemitischer Fundamentalist zu etikettieren!

- Die Übersetzung von Rudi Paret

Im Jahre 1962 zum ersten Mal erschienen und dann 1966 neu herausgegeben stellt die Koranübersetzung Paret auf unbestreitbarer Weise den Anfang der modernen Übersetzungen dar. Als die deutsche Standardkoranübersetzung betrachtet ist sie die verbreitetste und die bekannteste in Deutschland. Bobzin bezeichnet sie als "die philologisch nach wie vor am besten begründet" (97). Paret innoviert, indem er zum ersten Mal die Methoden der historisch-kritischen Forschung zur biblischen Tradition anwendet. Seine Übersetzung zeichnet sich durch die Suche nach der Objektivität, die Strenge und die Genauigkeit aus. Der Autor hält treu an dem Originaltext und schlägt Übersetzungsvarianten für die Koranstellen vor, die ihm dunkel scheinen. Seine Übersetzung wendet sich vielmehr an Leser, die bereits eine Ahnung vom Islam haben, als an Nichtkenner. Helmut Gätje zufolge "ist Paret's Übersetzung deshalb von Bedeutung, weil sie erstmals vollen Ernst mit dem Gedanken macht, dass man den Koran als historisches Dokument aus sich selbst interpretieren muss...Der Form nach ist die Übersetzung in ein leicht kommentierendes Gewand umgekleidet, und zwar dergestalt, dass dem Leser durch Klammerzusätze verschiedenen Umfangs über den sprachlichen Ausdruck hinaus das Gemeinte deutlich gemacht wird" (98).

Der katholische Religionswissenschaftler Adel Theodor Khoury, der seinerseits auch den Koran 1987 übersetzt hat, lobte die Übersetzung Paret als "eine im ganzen gelungene und lesbare Übersetzung des Korans". Der evangelische Religionswissenschaftler Horst Bürkle schätzt den Wert dieser Übersetzung hoch und hebt den historisch-kritischen Ansatz hervor, der von Paret angewandt wurde: "Für den christlichen Theologen und seine Beschäftigung mit der heiligen Schrift des Islam ist diese Übersetzung von nicht zu unterschätzendem Wert. Hier sind zum ersten Mal Arbeitsmethoden bei der Bearbeitung und Übersetzung des Textes zugrunde gelegt worden, wie sie ihm an der historisch-kritischen Forschung an der biblischen Überlieferung bekannt sind" (99). Für den Göttinger Islamwissenschaftler Tilman Nagel "ist sie (die Übersetzung Paret) für

den Arabisten eine Fundgrube wichtiger Erkenntnisse, hat aber dennoch den Nachteil, dass sie gerade dem Laien, dem der religiöse und kulturelle Hintergrund wenig vertraut ist, nicht zu einem Verständnis des Textes verhilft” (100). Der Bonner Islamwissenschaftler Stefan Wild schrieb 1963 sehr kritisch dazu: “Ihre gerade verstockte Neigung, jeden, aber auch den geringsten ästhetischen Wohlklang zu vermeiden, ist notorisch. ..Was soll man sagen, wenn sich bei der Wiedergabe der koranischen Offenbarung Büro-Deutsch mit harmlos-flapsiger Umgangssprache und süddeutschen Reminiszenzen zu oft entwaffnender und nicht selten explosive unfreiwilliger Komik mischt?”(101). Was Navid Kermani, der der Schüler von Wild war, anbelangt, so ging er in seiner Kritik viel weiter als sein Lehrer: “Gerade durch seine Präzision entstellt Paret den Charakter des Korans...Dass die Paretische Ausgabe heute die verbreiteste in Deutschland ist, das allein erklärt manchen Aspekt der von Unverständnis und Unkenntnis geprägten Sicht auf den Islam...In Paret's Bemühen, von aller Form abzusehen und aus dem Koran das angeblich Gemeinte herauszudestillieren, offenbart sich ein grundsätzliches Missverständnis seiner orientalischen Disziplin, der Koranwissenschaft: dass ein poetisch strukturierter Text außerhalb seiner spezifischen Gestalt existiert” (102).

- Die Übersetzung von A.T.Khoury unter Mitwirkung von M.S. Abdullah

Adel Theodor Khoury ist Hochschullehrer, Theologe und Islamwissenschaftler libanesischer Herkunft. Muhammad Salim Abdullah ist ein muslimischer Journalist und Schriftsteller, der aus Bosnien-Herzegowina stammt; er bekleidete den Posten von “Seniordirektor des 1927 in Berlin gegründeten Zentralinstituts Islam-Archiv Deutschland, auf dessen Initiative 1986 in Berlin der Islamrat für die BRD gegründet worden war”(103). A.T.Khoury hat den Koran mit seiner Mitwirkung übersetzt und die Übersetzung wurde zum ersten Mal 1987 in Gütersloh veröffentlicht. Sie wurde zwischen 1990 und 2001 umgearbeitet und durch einen Korankommentar bereichert: daraus ergab sich ein Werk, das aus 12 Bänden bestand und in Gütersloh im Jahre 2001 erschienen ist. Im Vorwort legt Khoury die Gründe dar, die ihn dazu angeregt hatten, diese Übersetzung zu unternehmen: “Bei den bisher gebräuchlichen 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”(104).

Khoury versucht in seiner Übersetzung, diesem Anliegen zu entsprechen; der Übersetzung wird der Korantext sowie eine detaillierte Koranexegese beigelegt. Sie ist in Deutschland auch verbreitet. Die Treue zum Original und die Zugänglichkeit für ein breites Publikum scheinen die Prinzipien gewesen zu sein, denen diese Übersetzung zugrundelag. “Sie gilt als eine der besten Übersetzungen. Der Übersetzer legte besonderen Wert darauf, in Zweifelfällen der üblichen Auslegung des islamischen “Mainstream” zu folgen. Danach findet der Leser in diesem Text nicht das Koranverständnis einer religiösen Minderheit, sondern das der großen Mehrheit der Muslime”(105). Die Koranübersetzung Khoury's, die wir unter den vier zu untersuchenden Übersetzungen gewählt haben, “wurde –eine seltsame Auszeichnung- vom Islamischen Weltkongress autorisiert. Ihr stellte der Autor einen groß angelegten Koran-Kommentar zur Seite” (106).

2.5. Zur Problematik der Übersetzbarkeit des Koran

Sie ist nicht neu, ist immer noch aktuell und es gibt immer noch keine definitive Konsensantwort darauf.

Gleich bei den ersten Eroberungen von fremden Territorien, die zusammen mit der allmählichen Durchsetzung der neuen Religion einhergingen, stellte sich unvermeidlicherweise die Frage der Übertragung des Koran an die der neuen Religion unterworfenen Völker. Wie konnte man ihnen den Koran beibringen? Mußten sie die arabische Koransprache lernen, damit der Korantext ihnen zugänglich wird oder mußte man den Koran in ihre jeweiligen Sprachen übersetzen?

Man kann sich heute vorstellen, dass die Antwort auf solche und ähnliche Fragen nicht evident war, weil man einerseits historisch mit einer ganz neuen Problematik konfrontiert war und andererseits die Haltung der damaligen Entscheidungsträger dazu nur dogmatisch und umsichtig sein konnte. In diesem Zusammenhang nehmen wir an, dass die herrschende Meinung sich eher jeder Übersetzung entgegensetzte, weil sie davon ausging und auch davon überzeugt war, dass der heilige Text als das Wort Gottes durch die menschliche Übersetzung nur entstellt und zu einem profanen Text herabgesetzt werden konnte und folglich seine Sakralität verlieren wird. Diese Stellungnahme war aber weit davon entfernt, das Grundproblem zu lösen und die implizite Alternative, d.h. die Erlernung der arabischen Sprache durch die nichtarabischen Gemeinschaften nimmt viel Zeit in Anspruch! Deshalb wurden Stimmen vor allem in den Milieus der Gelehrten immer lauter, die die Übersetzung des Koran in Erwägung zogen und allmählich reklamierten. So fingen die ersten Versuche auf den langen mühsamen Weg der innerislamischen Koranübersetzung an. Dabei ist es nachvollziehbar, dass die einheimischen Gelehrten der neuen Gebiete (z.B. unter der persischen, indischen, berberischen Elite usw.) einen Beitrag dazu sollen geleistet haben. Im Laufe der Zeit und der erfolgreichen Ausdehnung des islamischen Reiches und Konsolidierung der neuen Religion ging man religions- und gedankengeschichtlich in die nächste Phase über, nämlich diejenige der Überlegung danach, ob die verschiedenen Koranübersetzungen von den konvertierten Völkern während ihrer alltäglichen Gebete in ihren jeweiligen Sprachen verwendet und rezitiert werden durften und es gab sogar muslimische Theologen und Gelehrte (den w.o. genannten Abu Hanīfa u.a.), die keine Einwände dagegen sahen!

Dies deutet auf jeden Fall auf den hervorragenden Toleranzgeist und den pragmatischen Sinn für die Öffnung auf die Anderen hin, die vor allem in der Blütezeit des Islam herrschten und die man heute im 21. Jahrhundert angesichts des in zahlreichen islamischen Ländern auf dem Sockel des Unwissens florierenden Fanatismus nur beneiden kann!

Angesichts der heute unzähligen und in allen vorstellbaren bekannten und unbekanntem Sprachen der Welt angefertigten Koranübersetzungen können wir behaupten, dass das Koranübersetzen keineswegs dem Koran geschadet hat, dessen Text entstellt oder dessen Botschaft verändert hat, ganz im Gegenteil: einerseits hat es unwiderruflich zum Kennenlernen und zur Ausbreitung des Islam wie nie zuvor weitgehend beigetragen und andererseits zum Voranbringen der ausländischen bzw. westlichen Koran- und Islamforschung entscheidend verholfen. Allein diese Tatsache ist bereits ein Beweis dafür, dass der Korantext den anderen heiligen Schriften gleich auch übersetzbar ist! Wenn es nicht der Fall gewesen wäre, hätte man schon lange darauf verzichtet, und jeder weiß, dass der Koran heutzutage immer noch weiter übersetzt wird: diese seit den Anfängen des Islam in Gang gesetzte Übersetzungsdynamik ist noch weit davon entfernt, sich zu erschöpfen!

Wenn man auf diese Problematik unter dem rein theologischen Blickwinkel des Koran selbst eingeht, so erhebt dieser doch den Anspruch auf die Universalität, d.h. die koranische Botschaft wendet sich nicht nur an die Araber bzw. Arabischsprachigen, sondern an die ganze Menschheit mit der unendlichen Vielfalt ihrer Sprachen; dieser Menschheit kann also der Koran nur durch die Übersetzung des Korantextes in die verschiedensten Sprachen erschließbar sein.

Wenn man von der Über- oder Unübersetzbarkeit des Koran spricht, insinuiert man damit die extreme Schwierigkeit dieses Unterfangens, die hauptsächlich u.a. in der Wiedergabe der sprachlichen und stilistischen Eigentümlichkeiten der Koransprache besteht. Mit anderen Worten: wir befinden uns auf dem höheren Niveau der Übersetzungsbearbeitung („dem letzteren Schliff“), nachdem das niedrige –aber fundamentale- Niveau, d.h. die Grundübersetzung bereits beendet wurde. Heutzutage hat man überall in der islamischen Welt eine Art von Konsenslehre entwickelt, wonach man nicht von „Koranübersetzung“, sondern von der Übersetzung der Gedanken und Inhalte des Koran spricht. Zahlreiche Koranübersetzungen werden sogar von den offiziellen islamischen Einrichtungen wie der Al-Azhar-Universität oder dem saudischen Druckkomplex des Königs Fahd für die Veröffentlichung des edlen Koran oder dem Islamischen Weltkongreß anerkannt und genehmigt. Dies bedeutet, dass die im Koran beinhalteten Gedanken, die eigentlich das Wesen der koranischen Botschaft darstellen, übersetzt werden konnten, d.h. doch übersetzbar sind. Noch problematisch bleibt nun das sprachliche Gewand, in dem die koranischen Gedanken umgehüllt werden. Aus diesem Grund scheint es uns geeigneter, statt von Übersetzbarkeit eher von Übersetzungsexaktheit zu sprechen.

Es versteht sich von selbst, dass die zahlreichen sprachlichen und stilistischen Merkmale des Korantextes wie die Neologismen, die Fremdwörter, die bündigen Sätze, die Ellipsen, die Anspielungen, die Parabeln und Allegorien, die syntaktischen Strukturen und morphologischen Besonderheiten, die Assonanzen und Reimen usw. das Verständnis und die Erschließbarkeit des Korantextes und demzufolge auch dessen Übersetzung erschweren, aber diese Hindernisse sind unserer Meinung nach überwindbar und können in der baldigen Zukunft überwältigt werden. Je tiefer und je besser die philologischen Forschungsarbeiten diese Aspekte erforschen und identifizieren, desto besser wird man sie verstehen und wiedergeben! Dieses Postulat erklärt zum Teil die Tatsache, dass sich die heutigen Koranübersetzungen im Vergleich zu den früheren hinsichtlich der Qualität und der Genauigkeit erheblich verbessert haben. Wir vertreten den Standpunkt, wonach die sog. „Unübersetzbarkeit“ des Koran eher auf das zurückzuführen ist, was im Korantext bis jetzt aufgrund der Art des Textes und aufgrund der Defizite der aktuellen Koranforschung verschwommen und unverstanden geblieben ist! Stefan Weidner zufolge „ist der Koran unter den religiösen Gründungstexten von Weltgeltung einer der jüngsten und schwierigsten, kaum übersetzbar. Die Gründe dafür sind zahlreich: die oft unklaren oder von Legenden umrankten Kontexte, viele unverständliche Wörter, teils extrem verknäppte, mehrdeutige Syntax, ganz zu schweigen von der Vieldeutigkeit der Handschriften, sofern man nicht, wie es am Ende die meisten Übersetzer tun, die kanonische sogenannte Kairiner Ausgabe zugrunde legt und die Variantendiskussion in den Kommentar verbannt“ (107).

Was für Weidner beim Koran problematischer ist: „Der Koran ist kein Buch und sollte nicht so aufgefasst werden...Der Koran ist die perfekte Gestalt eines Hypertextes avant la lettre. Aber können wir einen Hypertext lesen und einen nichtlinearen, aus lauter Verweisen und Bezügen bestehenden Text übersetzen und präsentieren wie einen Roman?“ (108). Diese Charakterisierung des Koran als Hypertext scheint uns jedoch diskutabel zu sein. Weidner behauptet kategorisch, dass das Problem der deutschen Koranübersetzung zum Teil auch darin besteht, dass „alle Koranübersetzer, die neuen wie die alten, der gute alte Rückert ausgenommen, keine Übersetzer, geschweige denn erfahrene sind. Sie sind nur und allein Koranübersetzer und ansonsten Akademiker (Bobzin), Schwärmer (Karimi/Uhde) oder Gläubige mit einer spezifisch exegetischen Agenda (Asad)“. Solche Verallgemeinerungen neigen öfters zur Übertreibung und sollten deshalb nuanciert werden. Wir können Weidner nur zustimmen, wenn er meint, dass „der Koran gar nicht so unübersetzbar ist, wie es scheint...Das, was am Koran unübersetzbar ist, ist in Wahrheit nichts anderes als das, was auch Muslime und selbst die gebildetsten arabischen Muttersprachler nicht verstehen und über dessen Deutung sie streiten“ (109). Gerade hier liegt der Hund begraben! Solange es zweideutige Begriffe und Koranpassagen gibt, dessen Deutung kontrovers ist und die unterschiedlich interpretiert werden, wird dies unvermeidlicherweise auf deren Übersetzung

rückwirken. Beim Übersetzen gilt gewissermaßen auch das für die Mathematik geltende Postulat, wonach ein eindeutig dargelegtes Problem bereits zu 50% gelöst ist. Dieses Postulat können wir in Bezug auf die Übersetzung so paraphrasieren: ein eindeutig verfasster Text ist bereits zu 50% übersetzt!

H. Bobzin weist mit Recht darauf hin, dass die Idee der Unübersetzbarkeit des Koran aus der Lehre seiner Unnachahmlichkeit, des sog. *I'ğāz* (wörtl. "die Unfähigmachung") resultiert, welche eine reichliche Literatur behandelt hat und die sogar zu einer Unterdisziplin der Koranwissenschaften geworden ist. Wir zitieren als Beispiel das Buch *كتاب دلائل اعجاز القرآن* (das Buch der Beweise der Unnachahmlichkeit des Koran) von 'Abd al-Qāhir al-Djardjānī (gest. 1078). Diese *I'ğāz*-Theorie entspringt der Interpretation von bestimmten Koranversen wie z.B. 2,23; 10,37-38; 11,13 oder 17,88: "Sprich: Wenn die Menschen und die Djinn zusammenkämen, um etwas beizubringen, was diesem Koran gleich wäre, sie brächten nicht seinesgleichen bei, auch wenn sie einander helfen würden".

Die islamische Orthodoxie betrachtete die Übersetzung als eine Art von Nachahmung, die in ihren Augen nur falsch sein konnte. Interessant ist in diesem Zusammenhang der Vergleich, den Bobzin zwischen der Bibel- und der Koranübersetzung macht: "Während bei der Verbreitung des Christentums die Übersetzung der Bibel in die jeweilige Volkssprache eine entscheidende Rolle spielte, waren die Koranübersetzungen nur von untergeordneter Bedeutung; sie galten lediglich als Hilfe zum Verständnis des Korans, so wie es z.B. im Titel einer modernen deutschen Übersetzung zum Ausdruck kommt: "*Al-Qur'ān al-karīm* und seine ungefähre Bedeutung in deutscher Sprache" (110).

An den Anfängen des Islam begnügte man sich öfters mit der Übersetzung der Wörter, die man in den Koran selbst unter den Zeilen des arabischen Korantextes in die jeweilige Sprache niederschrieb; das war eine Art von wörtlicher Übersetzung. Die Idee, wonach man nur die Bedeutungen des Koran wiedergeben kann, ist sehr alt, wie es Bobzin durch ein Zitat As-Suyūfī 's zeigt: "Die Ersetzung eines Wortes in seiner genau fixierten lautlichen Gestalt durch ein anderes, wie das in einer Übersetzung notwendigerweise geschieht, ist für den Koran, so as-Suyūfī, nicht möglich, denn dadurch würde ja die sprachliche Unnachahmlichkeit des Korans, also das eigentliche Wunder, zunichte gemacht. Möglich ist nur ein *Tafsīr*, d.h. eine Erläuterung, eine Erklärung. Das nennt man dann nicht "Übersetzung", sondern eine "Übersetzung der Bedeutung(en) des Korans" (ترجمة معاني القرآن) (111). Die Haltung zur Rolle und Bedeutung der Koranübersetzung hat sich dann in der islamischen Welt im Laufe der Zeit, vor allem ab der *Nahdha* (der kulturell-religiösen Aufklärung) am Anfang des 20. Jhdts. erheblich verbessert. In diesem Kontext erwähnt Bobzin die Säkularisierungsreformen Attatürks," im Gefolge deren die Debatte um die Koranübersetzung erneut aufgeflammt wurde. Attatürk, unter dessen Herrschaft der arabische Koran in der Türkei in Lateinschrift transkribiert wurde, wollte auch im Gottesdienst die Verlesung des türkischen statt des arabischen Textes" (112).

Bobzin zufolge hat auch die in Indien im 19. Jhd. gegründete Sekte der *Aḥmadiya* der Koranübersetzung einen starken Impuls gegeben, indem sie den Koran von ihren muslimischen Gelehrten in verschiedene europäische Sprachen, darunter die englische, die französische und die deutsche übersetzen ließ. Damit hat sie eine Wende eingeleitet, insofern, als die Koranübersetzung in die wichtigsten europäischen Sprachen nunmehr von muslimischen Gelehrten in Angriff genommen wurde. In Saudi-Arabien hat sich auch der König Fahd-Komplex für den Druck des Koran seit zahlreichen Jahrzehnten der Förderung und der Entwicklung der Koranübersetzung gewidmet.

In seinen "Reflexionen über Problematik und Methode der Übersetzung von Bibel und Koran" unterstreicht André Chouraqui, der die Glaubensurkunden der drei monotheistischen Religionen übersetzt hat, die große Schwierigkeit, worauf der Übersetzer von spezifischen Sachtexten unvermeidlicherweise stoßen wird: "Die Probleme der Übersetzbarkeit poetischer, naturwissenschaftlicher oder philosophischer Texte bringen oft unübersteigbare Schwierigkeiten

mit sich...Die Schwierigkeiten überschreiten die nächste Schwelle, die der vollkommenen Unmöglichkeit, wenn es sich um heilige und ehrwürdige Texte handelt: der Bibel, der Evangelien, der übrigen Bücher des Neuen Testaments und des Korans” (113).

Die Übersetzer, die die Heiligen Schriften zu übersetzen wagen, bezeichnet Chouraqui metaphorisch als “die Verwegenen, die sich in das unmögliche Abenteuer gestürzt haben, die unübersetzbaren Werke hebräischer Literatur, das Neue Testament und den Koran zu übersetzen. Unübersetzbar in mehr als einer Hinsicht, weil sie vom modernen Übersetzer verlangen, dass er Abgründe verdecke: den Abgrund der Zeit (bis zu 3500 Jahren für die ältesten Texte der hebräischen Bibel, 2000 Jahre für das Neue Testament, 1300 Jahre für den Koran). Der Abgrund der Zeit ist um so schwerer zu überbrücken, weil der andere noch schwerer zu überbrückende Abgrund der Sprache und der Kultur ihn vertieft” (114). Chouraqui, der seine “ersten Waffen als Übersetzer in den 40er Jahren geschmiedet hat”, und durch seine eigene Übersetzungserfahrung im Vergleich zu den anderen Übersetzern eine breitere Vision zu haben scheint, ist der Meinung, dass “die Übersetzung noch keine Wissenschaft ist, sich noch im Handwerkstadium befindet und das Niveau der Kunst aus Gnade erreicht”. Wir finden, dass diese Einschätzung heute veraltet bzw. überholt ist, weil die Übersetzung sich inzwischen „verwissenschaftlicht“ und sogar von den neuen Technologien profitiert, um immer mehr maschinell zu werden. Chouraqui neigt in seinen Reflexionen dazu, einen häufigen Gebrauch von Wortspielen zu machen und das Prädikat “unmöglich” viel zu verwenden (“Die Übersetzer stimmen darin überein, dass es sich um die Balance zwischen einem unmöglichen Möglichen und einem möglichen Unmöglichem handle” (115). Wäre die Übersetzung von heiligen Schriften wirklich unmöglich, wie er es behauptet, so hätte er selber keinerlei Übersetzung anfertigen können! Aber Chouraqui will damit die große Schwierigkeit dieses Unterfangens hervorheben. Eine der großen Schwierigkeiten der Übersetzung von heiligen Schriften sieht er in der Botmäßigkeit des Übersetzers von den erworbenen Gewohnheiten, die auf ihre Übersetzung auffärben könnten. Das System der Zeitformen, das in den semitischen und westlichen Sprachen unterschiedlich ist, stellt für ihn auch ein großes Problem dar: “das technische Problem der Tempora erscheint unter den gegebenen Umständen unlösbar” (116). Chouraqui zufolge stellt die treue Wiedergabe des eigentümlichen Rhythmus des hebräischen Satzes ebenfalls eine echte Herausforderung für den Übersetzer dar. Dies gilt unserer Meinung nach auch für den koranischen Stil im allgemeinen. Diesbezüglich formulierte der deutsche Orientalwissenschaftler Heinrich Leberecht Fleischer bereits 1841 als Postulat für die Koranübersetzung: “Nicht paraphrasieren, nicht erklären soll der Koranübersetzer als solcher. Der Orakelton, die gesuchte Kürze, Schroffheit, Abgerissenheit, das Verschwommene, Vieldeutige, Dunkle, Ahnungsvolle des Ausdrucks gehört nicht minder, als die sinnliche Frische und Kraft, die rhetorische Pracht...” (117).

Chouraqui, der es für nötig hält, in den Übersetzungen dieser Art die authentischen Namen der Propheten und von Gott zu bewahren, bemerkt, dass “die wesentliche Qualität einer Übersetzung von diesem Type es ist, mit Genauigkeit die Härten, die Tiefen, die Schatten und die Lichten des interpretierten Textes wiederzugeben” (118). Im Falle des Koran sind einige koranische Neubildungen, die öfters die Sure prägen, in denen sie eingebettet sind, ein echter Alptraum für den Übersetzer. In Bezug auf die Übersetzung solcher bedeutender Begriffe “hat der Bibelübersetzer Martin Buber es einmal als eine vorrangige Aufgabe des Übersetzers bezeichnet, die jeweilige “Grundfarbe” des zu übersetzenden Wortes aufleuchten und in der anderen Sprache durchscheinen zu lassen, um uns die ursprüngliche Bedeutung des Wortes nahezubringen” (119). Interessant ist die kritische Bemerkung Chouraqui’s zum Ansatz der Bibelübersetzer: “Die Übersetzungen wurden häufig vorgenommen, nach dem Prinzip, dass in der Bibel alles klar und verständlich, logisch ist, dass alles religiös, moralisch und kulturell uns nahesteht. Auf diese Weise löschen sie in den Augen aller, die Hebräisch treiben, den wahren Wert des Buches aus, seine unergründliche Tiefe...selbst nicht seine Widersprüche, seine Rätsel, seine Mysterien” (120). Im Gegensatz dazu können wir behaupten, dass die westlichen Koranübersetzer, vor allem

die früheren, ihre Übersetzungen mit dem entgegengesetzten Prinzip durchführten, dass im Koran vieles unklar, unverständlich und unlogisch ist, dass alles religiös, moralisch und kulturell ihnen entfernt steht und fremd ist! Vorurteile und Gesinnungen solcher Art können ebenfalls eine negative Auswirkung auf die Qualität der Übersetzung haben.

In der Einleitung der 2. im Jahre 2007 erschienenen Auflage seiner Koranübersetzung weist Hans Zirker auf den untergeordneten Status der Koranübersetzungen hin, da diese “dem Original als Verständnishilfe zur Seite gegeben, nie aber ihm gleichgestellt werden konnten. Den Koran gibt es als ein einziges Buch, Übersetzungen dagegen in viel hundertfacher Gestalt, in mehreren auch in ein und derselben Sprache. Unverkennbar relativieren sie sich damit wechselseitig, treten zueinander in Konkurrenz und verweisen miteinander auf den Anreiz, immer wieder den vielfältigen Übertragungsmöglichkeiten des Koran nachzuspüren. So hat das Nebeneinander mehrerer Übersetzungen prinzipiell seinen guten Sinn”(121).

Zirker zufolge “ergibt sich die kräftigste Erschwernis” beim Verständnis und beim Übersetzen des Koran “aus seiner Sprache...Die syntaktischen Strukturen und das lexikalische Inventar lassen für sich allein zumeist noch vieles offen und erlauben unterschiedliche Rezeptionen, verschiedene Lesarten. Eindeutigkeit ist nicht der Normalfall und auch nicht unbedingt das Ideal” (122). Dem Standpunkt Zirkers, wonach die Leser “immer daran beteiligt sind, auszumachen, was er (der Korantext) meint” , schließen wir uns nicht an, weil der Korantext nicht mit jedem anderen beliebigen Text gleichzustellen ist, wie es hier der Autor zu suggerieren scheint, in dem Maße, wie seine Bedeutungen und seine Interpretation doch exegetisch durchgeführt und festgelegt wurden. Der Koran darf nicht von jedem Leser entsprechend seiner eigenen Weltsicht interpretiert und verstanden werden!

Vor der vorausgesetzten Undeutigkeit bzw. der Vielfalt der möglichen Interpretationen “ist -so Zirker- der Übersetzer in erster Linie ein exponierter Leser. Er tritt für die Offenheit des Textes dadurch ein, dass er die bisherigen Übersetzungen, wie immer sie sein mögen, nicht als ein für allemal hinreichend gelten läßt. Dabei kann die Funktion des nichtmuslimischen Koranübersetzers von Muslimen als zwiespaltig empfunden werden. Zum einen bezeugt er ihrem Glaubensbuch, dem er sich mit viel Anstrengung widmet, Respekt, zum anderen beansprucht er aber auch die Kompetenz der eigenen Lesart –unabhängig davon, ob und worin seine Übersetzung sich schließlich von anderen, dabei auch muslimischen, unterscheidet oder wieweit sie doch mit ihnen übereinkommt. In einer Zeit, in der sich interkulturelle Verdächtigungen und Diskriminierungen, vor allem gegenüber dem Islam, verschärfen und rückhaltlos äußern, kann ein solches Unterfangen als ein besonderer Versuch achtungsvoller stets neu notwendiger Vermittlung gesehen werden”(123). Diese Worte, die das Verhältnis eines großen Teils des Westens zum Islam objektiv räumern, bleiben leider immer noch aktuell . Diese Haltung konnte glücklicherweise jedoch nicht die Übersetzer daran hindern, ihre ehrwürdige und respektvolle Arbeit fortzusetzen!

Zirker weist darüber hinaus mit Recht darauf hin, dass sogar die einwandfreiste Übersetzung nicht imstande sein wird, die ästhetische Rezitation und die sprachlich-ästhetische Dimension des Koran wiederzugeben: “Nach islamischer Überzeugung erschließt sich der unvergleichbare Rang des Koran im ästhetischen Erleben. In dieser Hinsicht gerät jede Übersetzung schnell an ihre Grenzen. Die arabischen Wort- und Satzformen des Originals gehen in ihr verloren, der originale Klangkörper ist nicht übertragbar. Die Erfahrung, dass der Koran primär nicht geschrieben-gelesenes, sondern rezitiert-gehörtes Buch ist, kann in keiner anderen Sprache vermittelt werden. Dieses heißt aber nicht, dass die Übersetzung sich darauf beschränken müßte, einigermaßen den semantischen Gehalt des Koran, das in ihm Gemeinte, zu treffen, als ob er ein dogmatisches Lehrbuch, ein Katechismus, eine Rechtssammlung oder ähnliches wäre”(124) Zirker empfiehlt bei der Übersetzung des Koran die Sprachebene zu berücksichtigen und immer das passende Wort zu wählen. Ihm zufolge soll der Übersetzer vor allem die Extreme vermeiden: “die banal-flotte Umgangssprache, die museal klingende Sakralität und den behäbig biedereren Sermon –erst recht den abrupten Wechsel von einem Ton in den anderen” (125).

Wir haben bereits w.o. hervorgehoben, dass der Koran die Gründungsurkunde nicht nur einer neuen Religion, sondern auch einer neuen Gemeinschaft darstellte. Parallel dazu brachte der Koran eine ganze Menge von neuen Begriffen, die die neuen islamischen Gedanken und Vorstellungen widerspiegeln sollten und die zur Herausbildung einer neuen islamischen Terminologie beigetragen haben. Der arabische Philolog Ibn Fāris (gest. 395H) erwähnte schon diese Erscheinung: “Als der Islam aber kam, wurden neue sprachliche Einheiten gebildet bzw. alten Wörtern wurden neue Bedeutungen hinzugefügt. Es entstanden also neue Ausdrücke bzw. neue Bedeutungen wie *مؤمن* (Gläubiger), *مسلم* (Muslim), *كافر* (Ungläubiger) usw. » (126).

Mahmoud Haggag Rashidy zufolge gehören die islamischen Begriffe zur kulturspezifischen Terminologie, worauf ein großer Wert im Kulturen- und Religionendialog sowie in der Übersetzung gelegt werden soll, weil sie eine entscheidende Rolle in diesen Kommunikationsprozessen spielen, wie Haggag Rashid es unterstreicht: “Je präziser und deutlicher der kulturspezifische Terminus in der Zielsprache dargestellt wird, desto leichter und schneller kann der Adressat der Übersetzung ein schlüssiges gedankliches Konzept sowie eine klare Vorstellung über die angesprochene Kultur gewinnen, und desto weniger Mißverständnisse gibt es in der interkulturellen Kommunikation (vgl. auch Mansour, 1998, 315)(127).

Die Übersetzung dieser koranischen bzw. islamischen Begriffe ist problematisch, weil ihre Bedeutung komplex ist und weil sie öfters keine Äquivalente in den anderen Sprachen haben. Im Falle der koranischen Neologismen wie z.B. *الكوثر* (*al-kawthar*) oder *اليسرى* (*al-yusrā*) oder *الحطمة* (*al-ḥuṭama*), *السمد* (*as-samad*), *البرية* (*al-barī'a*) usw. haben wir mit sprachlichen Neubildungen zu tun, die neue komplexe Gedanken und Vorstellungen bezeichnen, die selber noch nicht endgültig definiert sind, in dem Maße, wie ihre Bedeutung sich in der Phase der Herausbildung und des Aufbaus befindet. Haggag Rashidy weist mit Recht auf die große Schwierigkeit deren Übersetzung: “Für den Lexikographen und Koranübersetzer ist es vor allem sehr schwer, diese Termini durch Äquivalente in der Zielsprache zu ersetzen, denn sie sind keine einfache Wörter, sondern die entwickelte Form des Wortes und verfügen über ein großes Bedeutungsdepot. Diese Denotation überschreitet die Wortstruktur und reflektiert den Inhalt der Gesamterfahrung und Philosophie einer Gruppe. Sie schließt also Konnotationen mit ein. Daher kann der übersetzte Begriff in der Zielsprache mehrdeutig und unpräzise werden” (128). Deshalb ist es für den Übersetzer sehr wichtig und sogar unentbehrlich, sie so genau wie möglich zu erfassen, um sie dann genau übersetzen zu können. “Hier scheint Haggag Rashidy zufolge der muslimische, arabisch-muttersprachliche Übersetzer wegen seiner Vertrautheit mit der arabischen Sprache und der islamischen Kultur geeigneter als ein Übersetzer mit anderem Sprachhintergrund”. Diese Einschätzung gilt zwar für die arabische Sprache allgemein, aber nicht für die koranische Sprache und vor allem die komplexen Begriffe und Neubildungen, die auch für arabische Muttersprachler schwer verständlich und folglich auch schwer übersetzbar sind. “Beim Formulieren in der Zielsprache scheint dagegen der deutschsprachige Übersetzer wegen seiner Zugehörigkeit zur Zielsprache und Zielkultur geeigneter. Das heißt also, dass eine Zusammenarbeit zwischen beiden wünschenswert wäre” (129).

Angesichts des hohen Komplexitätsgrads des Korantextes und dessen Bedeutung für die Muslime schließen wir uns dem Standpunkt an, wonach eine wissenschaftliche Zusammenarbeit zwischen arabischen und deutschen Experten der Koranforschung allgemein einen entscheidenden Impuls geben und die Koranübersetzung insbesondere erheblich verbessern würde. Dieser Wunsch hat sich bis jetzt leider in keiner Fremdsprache verwirklicht, wir hoffen, dass die deutsche Seite ein solches kollektives Projekt als Pionier im Westen mitinitieren wird.

Unter den wesentlichen Schwierigkeiten, denen der westliche Koranübersetzer begegnet, sieht Haggag Rashidy zuerst die weite Entfernung der Ausgangssprache (Arabisch) von der Zielsprache (Deutsch, Englisch, Französisch, Spanisch...): AS und ZS gehören zu völlig unterschiedlichen Sprachfamilien, Kulturen und Religionen an. Als Folge davon wird der Übersetzer viele Schwierigkeiten haben, um Äquivalente für die kulturspezifischen (islamischen) Begriffe in der

Zielsprache zu finden. Haggag Rashidy weist auf die feinen Bedeutungsnuancen hin, die zwischen synonymischen Begriffen bestehen können und denen der Übersetzer Rechnung tragen muß: z.B.

تعدد الزوجات (*ta'addud az-zawdjāt*) ist nicht dasselbe wie "Polygamie", das Äquivalent ist vielmehr die "Polyheirat"... فرض (*fardh*) («Pflichtteil») und واجب (*wādschib*) ("erforderlich"), حلال (*ḥalāl*) ("erlaubt") und جائز (*dschā'iz*) ("statthaft"), مندوب (*mandūb*) ("empfohlen") und مستحب (*mustaḥabb*) ("erwünscht"), باطل (*bāṭil*) ("nichtig") und فاسد (*fāsid*) ("ungültig") (130).

Manchmal werden die islamischen Begriffe durch das Prisma der christlichen Religion interpretiert und "nach christlichen Denkmustern" übersetzt, z.B. المسلمون *al-muslimūn* ("Muslime") wird oft mit "Mohammedaner" wiedergegeben: die Bedeutung Mohammeds für den Islam ist mit der Bedeutung Christus für das Christentum nicht gleichzustellen! Haggag Rashidy führt weitere Beispiele an, wie أهل السنة *ahl as-sunna* (die "Sunniten"), das "im Wörterbuch Hans Wehr neben "Sunniten" auch als "Orthodoxe" definiert wird. Der Begriff جهاد "*Dschihād*" wird im Westen oft mit قتال "*qitāl*" (Kampf, Krieg) gleichgestellt. "*Al-Dschihād*" heißt vor allem "das Bemühen", das "Bestreben", das "Eifern" (auf dem Wege Gottes); "*Dschihādu annafsi*" heißt die Bekämpfung seiner eigenen Schwäche, die Anstrengung und nicht "heiliger Krieg", wie die westlichen Medien insbesondere es glauben und interpretieren. Haggag Rashidy zufolge hat der Begriff "*Dschihād*" zwei Bedeutungen: eine allgemeine und eine besondere. Die allgemeine Bedeutung: das Sich Bemühen "auf den Weg Gottes" الله في سبيل الله; die besondere Bedeutung: Das "Sich Bemühen auf den Weg Gottes durch die Bekämpfung der Feinde, hier spricht man von "*Qitāl*", also "Kampf". Hier ist zu unterscheiden zwischen قتل "*qatala*" (töten) und قاتل "*qātala*" (kämpfen); der Begriff "*qitāl*" (für *Dschihād*) ist abgeleitet von dem Verb "*qātala*" abgeleitet" (131).

2.6. Zur Wahl der vier kontrastierten Koranübersetzungen

Warum haben wir diese vier Übersetzer für unsere kontrastive Untersuchung gewählt?

Nachdem wir uns entschlossen hatten, vier (und nicht zwei oder drei) –vor allem zeitgenössischen- Koranübersetzungen unter den ca. sechsig Koranübersetzungen zu vergleichen, die seit dem Anfang des Übersetzungsprozesses in die deutsche Sprache, d.h. seit dem 17. Jhdt. angefertigt wurden, mußten wir also eine Wahl von vier Übersetzern treffen und die letztere war angesichts der großen Zahl, der Vielfalt der Übersetzungen und vor allem der hohen Qualität der Übersetzer nicht einfach zu machen. Zu diesem Zweck mußten wir zunächst Kriterien festlegen, die diese Wahl erleichtern und sie für unsere Untersuchung interessant machen sollten. Wir haben von vorn herein die indirekten Übersetzungen beseitigt, d.h. diejenigen, die nicht direkt aus dem Arabischen, sondern aus einer anderen Sprache realisiert wurden. Unter den festgelegten Kriterien war dasjenige der Zeitgenössigkeit der Übersetzung am entscheidendsten und dabei haben wir logischerweise an die allerletzte deutsche Koranübersetzung gedacht, die im Jahre 2010 erschienen und das Werk des Prof. Hartmut Bobzins war. In Deutschland als die bekannteste und auch verbreitetste setzte sich die Übersetzung Parets bei unserer Wahl durch den philologischen Ansatz ihres Autors sowie durch die Wende durch, die sie in der Bewegung der Koranübersetzung in Deutschland eingeleitet hat.

Das zweite Kriterium bestand in unserem Willen, einen Übersetzer, der kein Deutscher bzw. nicht deutscher Herkunft war, und der aber ein arabischer Germanist bzw. Deutschsprachiger sein sollte, d.h. einen Übersetzer, dessen Muttersprache Arabisch war. Hier haben wir uns für Adel Theodor Khoury entschieden, einen Christen libanesischer Herkunft, der in Deutschland seit Jahrzehnten lebt und als Theologe und Islamwissenschaftler tätig ist.

Da die poetische Dimension ein Grundmerkmal des Koran darstellt, haben wir die Entscheidung getroffen, ebenfalls eine poetische Übersetzung in unserer vergleichenden Analyse einzuschließen. In diesem Zusammenhang sind uns zunächst die Übersetzungen von Kermani/Uhde und das Übersetzungsprojekt Stephan Weidners, das inzwischen nicht realisiert werden konnte, eingefallen. Nach reifer Überlegung entschieden wir uns für die poetische Übersetzung Friedrich Rückerts, die unter den wenigen deutschen poetischen Koranübersetzungen am weitesten bzw. am vollkommensten ausgearbeitet wurde und die berühmteste bleibt, obwohl sie nicht vollständig ist und aus dem 19. Jhdt. stammt. Mit den vier gewählten Übersetzern haben wir nicht mit "Amateurs" zu tun, sondern mit vier erhabenen Spezialisten, Arabisten, Orientalwissenschaftlern, Hochschullehrern und Schriftstellern, die zahlreiche Werke geschrieben haben.

2.7. Zu den vier Übersetzern : F.Rückert, R.Paret, A.T.Khoury und H.Bobzin

2.7.1 Friedrich Rückert (1788-1866) (siehe seinen Lebenslauf u. seine Werke im Anhang)

Patriot und Dichter

Marie-Luise Deshayes schildert ein bündiges aber ausdrucksvolles Porträt von Rückert, das bereits den Ton über die außerordentliche Begabung dieses Dichters angibt:

« Als Hochschullehrer, Übersetzer und Dichter, der vom Romantismus sehr stark geprägt war, hinterließ Rückert einen beträchtlichen Nachlaß.

In der patriotischen Begeisterung der Befreiungskriege gegen Napoleon schrieb er 1813 « Geharnischte Sonette ».

Liebesgedichte, Gedichte für Kinder und Kalendergedichte: „Liebesfrühling“ (1844).

Zahlreiche Übersetzungen oder Nachdichtungen von orientalischen Themen und Gattungen: Ostrosen (1822), Nal und Damajanti (1828), Makamen des Hariri (1829), die hebräischen Propheten (1831).

Aber auch Sammlungen von Betrachtungen und Aphorismen, die von dem indischen Denken beeinflusst sind. So, „die Weisheit des Brahmanen“ (1836-1839), die ung. dreitausend in gereimten alexandrinischen Versen geschriebenen Lehrsprüchen umfaßt.

Ein Meister der Gestalt, dessen Sprachkenntnisse (er war Professor für Orientsprachen) aus ihm einen Bahnbrecher in Bezug auf die Einführung des orientalischen Denkens in Europa, einen universellen Übersetzer (er übersetzte aus dem Sanskrit, dem Äthiopischen, dem Hebräischen, dem Persischen, dem Arabischen usw.) gemacht haben.

Er hat die Literatur seiner Zeit stark beeinflusst und hat Nachfolger wie Geibel, Schack und Bodenstedt gehabt.

Wir sollen schließlich seine hinterlassenen (im Jahre 1872 veröffentlichten) Gedichte erwähnen, unter denen die vierzehn rührenden Kindertotenlieder, diese Lieder für ein totes Kind, die durch die Musik Gustav Mahlers noch berühmter geworden sind: ein Schatten am Tag / ein Licht in der Nacht / du überlebst in der Klage/ und sterbe nicht in meiner Seele...“ (134).

Aus den zahlreichen biographischen Artikeln, die wir auf den Webseiten (Wikipedia, Wikisource usw.) gelesen haben, behalten wir vor allem die Tatsache, dass Friedrich Rückert in erster Linie ein leidenschaftlicher romantischer Dichter war, ein Hochschullehrer, der es lieber hatte, ein ewiger Lernender als einen Lehrenden zu sein, eine tief humane Person, ein von Sprachen Begeisterter, ein Patriot, dessen Heimatliebe in ihm tief verankert ist und ein Landmann, der es nicht eilig hatte, die Ruhe und die Einfachheit seiner Provinz gegen den „Glanz“ der Großstädte – mag es auch derjenige von Berlin sein- auch gegen das ganze Gold der Welt- zu tauschen.

Was bei dem Lesen dieser Biographien auffällt, ist zunächst der Status, den er in seiner Gegend bzw. in ganz Deutschland erworben hat: eine nicht zu vernachlässigende Zahl von Büsten und Statuen wurde ihm gewidmet und in den Dörfern und Städten, wo er gelebt oder gearbeitet hatte, zu dessen Lobpreisung errichtet wurden. Viele Schulen, Bildungseinrichtungen und Straßen in Deutschland tragen seinen Namen, zahlreiche herrliche Auszeichnungen und Medallien wurden ihm verliehen, ein unwiderlegbares Zeugnis für eine quasi-Verehrung, die er dank einem unfehlbaren patriotischen Engagement und dank einer intellektuellen eifrigen Tätigkeit errungen hatte, die zwischen dem Universitätslehren, dem Journalismus und dem literarischen Schaffen sowie der Übersetzung geteilt war und die einen beträchtlichen Nachlaß aus Gedichten, Übersetzungen und anderen literarischen Werken erzeugt hat.

Man soll insbesondere auf seinen großen Beitrag hinweisen, der darin bestand, seine zeitgenössischen Landesleuten durch seine unzähligen Übersetzungen und Nachdichtungen mit den orientalischen Literaturen, nämlich der arabischen, persischen und indischen bekannt gemacht zu haben und der folglich zur Gründung und Entwicklung der Orientwissenschaft in

Deutschland bzw. in Europa mitgewirkt hat. Die Biographen erwähnen umständlich -wir glauben jedoch, dass sie dabei ein wenig übertreiben- die vierundvierzig Fremdsprachen, die dieser große Sprachkundige erlernt oder gründlich studiert hat bzw. in die oder aus denen er übersetzt hat und die von den alten europäischen Sprachen wie Lateinisch oder Griechisch gehen, bis zu den Orientssprachen wie Türkisch, Arabisch oder Persisch, über quasi unbekannte oder vergessene Sprachen wie Aramäisch, Altpersisch, Koptisch, Pali, samaritanisch, Sanskrit, Tamilisch, Telugu, Tschagataisch...Sie erwähnen durcheinander: Hebräisch, Syrisch, Aramäisch, Koptisch, Berberisch, Albanisch, Litauisch, Finnisch, Äthiopisch, Afghanisch, Altpersisch, Malaiisch, Armenisch, verschiedene südindische Sprachen, Englisch, Italienisch, Spanisch, Portugiesisch. Und sogar Berberisch!

Man erzählt, dass sechs bis acht Wochen dem Dichter ausreichten, um eine neue Fremdsprache zu erlernen! Man muß zugeben, dass eine solche Herausforderung auch heutzutage schwer nachvollziehbar ist.

„Rückert scheint ein Sprachgenie gewesen zu sein, das in nur sechs bis acht Wochen eine neue Sprache erlernen konnte. Seine Methode dabei war ebenso einfach und wirkungsvoll wie mühsam: er schrieb dicke Lehrbücher und Lexika ab, wie er selbst einmal schrieb, "teils weil ich kein Geld habe es zu kaufen, teils um den ganzen Sprachschatz auf die kürzeste Art, wenn nicht ins Gedächtnis aufzunehmen, ... doch vor der Vorstellung vorübergehen zu lassen“.

Als seine philologischen Hauptstudien hat er einmal genannt: "Griechische Bücher und deutsch, lateinische, slawische, welsche. Persische samt Sanskrit, Türkisch, Arabisches auch." (135).

Man kann sicherlich über die Effizienz dieser Lernmethode bekritteln, aber der Dichter scheint für die Erlernung von Fremdsprachen außerordentlich begabt zu sein.

„Im Herbst 1810 ging er nach Jena, um sich als Privatdocent der Philologie zu habilitieren, wozu er die Dissertation *de idea philologiae* ausarbeitete, die, bei einigen Absonderlichkeiten, doch schon das in Rückert schlummernde universale Sprachgenie ahnen ließ, dem alle Sprachen nur als verschiedene Manifestationen des einen Sprachgeistes erscheinen“ (136).

Es sei hier folgendes zu bemerken: sein Beitritt als Student zu dem Corps Franconia, einem Verband der Würzburger Studenten, zu dem auch ein anderer Student gehörte, der später durch die Krankheit, die er als Arzt entdeckte, berühmt wurde und die nunmehr seinen Namen trägt: Alzheimer. Wir weisen ebenfalls auf seine Mitgliedschaft ab 1810 zu der Organisation der freien Maurer hin:

„1810 wurde er in Hildburghausen in die Freimaurerloge *Karl zum Rautenkranz* aufgenommen“.

Sein Patriotismus war nicht theoretisch; er hat es nicht nur intellektuell durch seine poetischen Werke und seine Dramen zum Ausdruck gebracht, sondern durch seinen festen Entschluß, sich konkret im Dienste der deutschen Heere zu stellen, die gegen Napoleon kämpften:

„1809 verließ er die Universität und war bei dem Ausbruch des Krieges zwischen Oesterreich und Frankreich Willens, in das österreichische Heer einzutreten, aber die Schlacht von Wagram (6. Juli 1809) vereitelte diese Absicht; als er bis nach Dresden gekommen war, wurde der Friede verkündet. Den siegreichen Krieg des Verbündeten Deutschlands und Rußlands gegen Frankreich 1813 mitzumachen verwehrt ihm die Vorstellungen seiner Eltern und seine durch eifriges Studieren wirklich geschwächte Gesundheit“ (137).

Durch eine tiefe Menschlichkeit gekennzeichnet war er sein Leben lang und er ist es bis zu einem Tod geblieben: einen bemerkenswerten Sinn für die Familie, der den unsrigen heute herausfordern kann: aus seiner Ehe mit Marie-Luise Fischer, der Tochter des Archivisten, bei dem er zuerst eine Wohnung mietete und die er nach dessen Tod beerbte, sind zehn Kinder geboren, von denen zwei, Ernest und Luise, die jeweils fünf und drei Jahre alt waren, frühzeitig infolge des Scharlachs in einem Abstand von nur zwanzig Tagen starben und deren herbe Verlust und das damit verbundene unauslöschbare Leid er durch die Totenkinderlieder zum Ausdruck bringt, und die der Komponist Gustav Mahler durch eine musikalische Komposition verewigen wird. Andere

berühmte Komponisten wie Schumann, Strauss, Brahms werden das Gleiche mit einem Teil seiner Dichtung tun.

„Er hat manchmal seine Gedichte unter den Pseudonymen von „Freimund Reimar“, „Raimar“ oder „Reimer“ veröffentlicht. Einige von seinen Gedichten wurden von Gustav Mahler vertont, darunter fünf Kindertotenlieder und fünf andere, die den Zyklus der Rückert-Lieder bilden. Sie wurden von Thomas Ostermeier in der Inszenierung des Films „Tod in Venedig“ wieder eingesetzt.

Jules Michelet setzt einen Auszug aus einem seiner Gedichte vor dem Kapitel 3 in seinem im Jahre 1856 veröffentlichten Buch „L’oiseau“ (der Vogel).

Patrick Poivre d’Arvor zitiert zwei von seinen Gedichten im Kapitel 24 seines im Jahre 1978 veröffentlichten Romans „Les enfants de l’aube“ (die Kinder der Morgendämmerung)“.

Achtundzwanzig Gedichte wurden von Robert Schumann vertont, sechs andere von Franz Schubert, achtzehn von Bernard Sekles“ (138).

Für die Anekdote erwähnen wir ebenfalls das Spiel der Beziehungen und die Vermittlungen, die auch in dieser Epoche gang und gäbe waren, um eine Arbeitsstelle zu finden oder die Zuweisung in einen Posten zu erleichtern und Rückert der Lehrer, der Journalist für Literaturkritik oder der Übersetzer mußte manchmal auch auf die Hilfe seines Vaters, der Advokat war, oder anderer Bekanntschaften unter den Notabeln und Entscheidungsträgern zurückgreifen, um Probleme dieser Art zu regeln!

Über Rückerts Aufenthalt in Berlin findet sich in der Vossischen Zeitung vom 9. 4. 1908 unter anderem die folgende Einschätzung von Rudolf Genée: „Aber nicht nur zu der ländlichen Idylle Neuses, sondern auch zu dem kleinen und stillen Erlangen stand damals schon Berlin in zu starkem Gegensatz, als dass der sinnige Poet, Sprachgelehrte und Naturfreund sich hätte wohl fühlen können. Das Schlimmste aber war, dass er ganz und gar nicht für die akademische Lehrtätigkeit geeignet war, indem er - wie seine nächsten Freunde zu ihrem Bedauern bezeugen mussten - in seinen Vorlesungen gänzlich vergaß, daß er eine Zuhörerschaft vor sich habe und mehr und mehr so leise vor sich hin sprach, als ob es kein Mensch zu hören brauchte. Die Folge davon war, dass sowohl im Hörsaal wie später in seiner Wohnung die Zahl seiner Hörer immer kleiner wurde. Rückert wohnte in Berlin anfänglich in der Schulgartenstraße, wie damals der Teil der jetzigen Königgrätzer Straße zwischen dem Brandenburger und Potsdamer Tor hieß. Einige Jahre später nahm er seine Wohnung in der Behrenstraße, an der Ecke der kleinen Mauerstraße. An freundschaftlichen Beziehungen und an Besuchen von außerhalb hat es ihm nicht gefehlt. Aber während ihm seine akademische Tätigkeit aus den angeführten Gründen keine Befriedigung gewähren konnte, waren ihm die Verhältnisse in dem öffentlichen und gesellschaftlichen Leben der großen Stadt in tiefster Seele antipathisch geworden.“ (139).

2.7.2. Rudi Paret (1901- 1983)

Er wurde am 03. April 1901 in Wittenberg geboren, im östlichen Teil des heutigen deutschen Landes Sachsen-Anhalt, seit 1938 amtlich Lutherstadt Wittenberg. Alles bestimmte ihn zu einer von der evangelischen Religion geprägten Karriere vorher: seine Geburtsstadt, über welche der Luther'sche Geist schwebte und wachte sowie der Beruf seines Vaters Wilhelm, der als Pfarrer in derselben Stadt den Gottesdienst abhielt: er wuchs also in einer evangelischen Umgebung und Familie auf, die ihre zwei ältesten Söhne Karl und Alfred verlor, vom Desaster des 1. Weltkriegs brutal hingerissen.

Rudi erlebte auch seinerseits den 2. Weltkrieg, in dem er als Dolmetscher für Arabisch im traurig berühmten Afrikakorps Rommel's gedient hat. Glücklicherweise für ihn und auch später für die Wissenschaft hat er nicht das gleiche Schicksal wie seine älteren Brüder gehabt, obwohl er jedoch einer amerikanischen Kriegsgefangenschaft nicht entkommen konnte. Ein anderer Makel in seinem biographischen Tableau bleibt ebenfalls seine Mitgliedschaft in den 40er Jahren zum Deutsch-Christlichen Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben in Eisenach.

Dieser Schatten der früheren Jugend vermag aber nicht seine wissenschaftliche Leistungen zu verbergen bzw. zu trüben: er war Hochschullehrer, Orientalist, Übersetzer und Autor.

Seine erstmals im Jahre 1962 erschienene Koranübersetzung hat ihn bekannt gemacht. Sie gilt bis heute als die "maßgebliche" deutsche Koranübersetzung. "Paret verwendet dabei das erste Mal Methoden, wie sie ihm aus der historisch-kritischen Forschung an der biblischen Überlieferung bekannt waren. Die Übersetzung ist mit wissenschaftlicher Präzision durchgeführt worden, worunter jedoch die Lesbarkeit für den Leser leidet". Stefan Wild und sein Schüler Navid Kermani haben sie kritisiert. Hartmut Bobzin bezeichnete sie dagegen in seinem Buch "der Koran (Beck 2004) als die "philologisch nach wie vor am besten begründete", obwohl es bis heute nicht *die* Übersetzung gebe. Paret's Werk werde in der internationalen Islamwissenschaft hoch geschätzt und sei neben den Übersetzungen von A.T.Khoury und Friedrich Rückert zweifellos die derzeit maßgebliche". (140).

2.7.3. Adel -Theodor Khoury

Schon die Vornamen signalisieren eindeutig einige –die allerersten- Facetten seiner Persönlichkeit : Adel, der Gerechte auf Arabisch, Theodor seine religiöse Zugehörigkeit und die Kombination der beiden Vornamen seine libanesische Herkunft. Der Familienname Khoury deutet bereits auf die Khourys, eine bekannte libanesische Familie von Gebildeten, die ihren intellektuellen Beitrag zur Entwicklung ihres Landes und der Wissenschaft allgemein geleistet haben. Seine Karriere begann er in seiner Heimat als katholischer Priester, als Archimandrit (ehrenhalber) d.h. als Vorsteher eines Klosters (in den katholischen Ostkirchen), vergleichbar mit dem Abt in einem römisch-katholischen Kloster. Er beendete sie beruflich als emeritierter Professor der Religionswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.

Adel-Theodor Khoury ist Philosoph, Theologe, Religionswissenschaftler, Islamsachkundige, Koranübersetzer, Hochschullehrer und Autor von zahlreichen Büchern, die er vor allem dem Studium des Islams gewidmet hat. Mit seiner im Jahre 1966 in Lyon verteidigten Dissertation über den byzantinischen Kaiser Manuel II Palaiologos (1350-1425): *Manuel II. Paléologue. Entretiens avec un Musulman, Introduction, texte critique, traduction et notes*, Editions du Cerf, Paris, traçierte er schon seinen road map, in dem er sich später sein ganzes Leben lang entschlossen und unermüdlich für den zur Aussöhnung und zur friedlichen Koexistenz führenden Dialog zwischen den Religionen, nämlich zwischen Christentum und Islam engagieren wird.

In der Vorlesung, die der ehemalige Papst Benedikt XVI. am 12. September 2006 vor kirchlichen Würdenträgern und Wissenschaftlern in der Aula Magna der [Universität Regensburg](#) gehalten hat, zitiert er eine Passage aus dieser Dissertation über das Thema des *Dschihad* und das Verhältnis des Islams zu der Gewalt, ein Zitieren, das einen großen Wirbel in der islamischen Welt hervorrief! (siehe das Papstzitat w.u.). Von den Medien unmittelbar danach gefragt, versuchte Khoury in einem Interview vom 17. September 2006 immer von seiner friedliebenden und aussöhnungsbereiten Gesinnung angeregt, die Aussage des byzantinischen Kaisers (*“Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, daß er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten“*) in ihren Kontext wieder hinzustellen und die spannungsvolle Stimmung zu befrieden: *“Der Kaiser und der persische Gelehrte trafen sich außerhalb von Konstantinopel, in einem muslimischen Militärlager. Dort haben die in gelöster Atmosphäre und höchst polemisch über die Religion des anderen diskutiert, es gab von beiden Seiten kritische Formulierungen an die andere Seite, keiner hat den anderen geschont. Der Papst hat das Zitat aber gar nicht benutzt, um etwas über den Islam zu sagen. Das war ja gar nicht sein Thema. Er brauchte es nur, um zu seinem nächsten Gedanken überzuleiten. Etwas später kommt ja der entscheidende Satz: Nicht vernunftgemäß handeln ist dem Wesen Gottes zuwider. Es ging ihm um die Frage des göttlichen Voluntarismus. Das ist übrigens auch in der islamischen Theologie eine große Diskussion“*(142).

Festzustellen ist, daß die gesamten Studien und Bücher Khoury's über den Islam objektiv und unter einem eindeutig positiven und konstruktiven Blickwinkel geschrieben wurden. Dabei setzt er sich mit fundamentalen Themen auseinander, wie z.B. den Grundlagen des Islam, dem Propheten und seinem Werk, dem heiligen Krieg, der Toleranz im Islam, dem Friedenspotential des Islam, dem Status und dem Leben der religiösen Minderheiten unter islamischer Herrschaft, den muslimischen Minderheiten in den westlichen Ländern...Aktuelle Themen wie das Verhältnis des Islam zum Okzident und der Dialog zwischen den Weltreligionen machen auch den Gegenstand seiner Reflexionen und Publikationen aus.

A.T. Khoury hat die Forschungsstelle für den christlich-islamischen Dialog in Harisa (Libanon) gegründet und geleitet . Er hat den Koran im Jahre 1987 auf bemerkenswerter Weise übersetzt und seine Übersetzung, die zu den bedeutendsten in Deutschland zählt, ist sogar vom Islamischen Weltkongreß zugelassen worden. Dieser Übersetzung, die in zahlreichen durchgesehenen

Auflagen erschienen ist, hat er 2001 auch einen zwölfbändigen Korankommentar zur Seite gestellt!

Wer hat diese Persönlichkeit besser als seine Kollegen der Katholisch-Theologischen Fakultät gekannt, die in einer anlässlich seines 70. Geburtstags bekanntgegebenen Pressemitteilung ihn so schilderten: " Mit seinem unermüdlichen Eintreten in Wort und Schrift für den Dialog des Christentums mit anderen Weltreligionen, vor allem aber mit dem Islam, gehört er zu den Theologen, die das Profil der münsterschen Fakultät in den letzten drei Jahrzehnten im In- und Ausland geprägt haben". Sie huldigen ihm mit folgenden Worten weiter: "Angesichts der fundamentalistischen Tendenzen im Islam wie auch im Christentum und anderen Weltreligionen sieht Prof. Khoury sich in seiner Lebensaufgabe bestärkt, die Aussöhnung zwischen Christen und Muslimen, wo immer dies möglich ist, zu fördern: "Wir müssen in der einen Welt miteinander wirken und Partner sein. Und wir sollten es schaffen, füreinander da zu sein und vielleicht sogar Freunde zu werden". So pflegt Khoury zu sprechen.

2.7.4. Hartmut Bobzin

Ist ein berühmter zeitgenössischer Orientalist, der die allerletzte im Jahre 2010 erschienene Koranübersetzung angefertigt hat. Er gehört zu den deutschen Arabisten und Semitisten, die unermüdlich durch ihre Lehrtätigkeit, ihre Übersetzungen, ihre Vorträge und aktive Teilnahme an internationalen Konferenzen einen stetigen und kostbaren Beitrag zur Vermittlung der semitisch-arabischen Kultur an ihre Mitbürger zu leisten nie aufgehört haben. Bobzin ist Akademiker, Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Er hat den Lehrstuhl für Semitische Philologie und Islamwissenschaft an der Universität Erlangen-Nürnberg jahrzehnte lang bekleidet, wo er auch als Pro-Rektor und Verantwortlicher für die internationalen Beziehungen tätig war. Er hat oft zugestanden, daß er sehr früh vom Koran fasziniert wurde, deshalb entschloß er sich, ihn wie es der heiligen Schrift der Muslime gebührt: in seiner Poesie und seiner Pracht zu übersetzen; dabei fürchtet er sich nicht davor, den Weg seines Vorbilds, des berühmten Dichters des 19. Jhdts. Friedrich Rückert einzuschlagen und sogar diesen, der den Koran nur teilweise übersetzte, zu überholen, indem er während zehn langer Jahre geduldig und minutiös daran gearbeitet hat, um uns endlich eine vollständige huldigungswürdige Übersetzung liefern zu können !

Bobzin zeichnet sich vor allem durch seine offene respektvolle gemäßigte Gesinnung gegenüber dem Anderen aus, gegenüber den anderen Kulturen, nämlich dem Islam und diese Einstellung beehrt ihn um so mehr, dass wir in einer Zeit sind, in der diese mißverständene und oft auch mißvertretene Religion als Quelle von Gewalt und Terrorismus präsentiert, instrumentiert und diskrediert wird. "Der Islamwissenschaftler Hartmut Bobzin will mit seiner Neuübersetzung der Heiligen Schrift des Islam Brücken bauen".

Die islamfeindliche rechtspopulistische Demagogie, die den Koran als gewaltsam und frauenfeindlich brandmarkt, entlarvt Bobzin mit einer ganz nüchternen Objektivität:

"Es gibt natürlich Passagen im Koran, die problematisch sind und die man nicht gern übersetzt – wie etwa den berüchtigten Vers über das „Schlagen der Frauen“. Aber auch in der Bibel, im Alten wie im Neuen Testament gibt es Texte, deren Inhalt man heute für inakzeptabel hält. Man muß berücksichtigen, dass es sich in allen Fällen um historische und damit deutungsbedürftige Texte handelt". (143).

Bobzin zufolge "könnte die Koran-Lektüre durch Christen, Juden und Atheisten zunächst einmal das gegenseitige Verständnis sehr befördern. Ein wesentlicher Schritt in diese Richtung wäre aber auch die Einführung eines staatlich organisierten islamischen Religionsunterrichts. Dann würde der Koran sicher mehr gelesen werden. Und es würde mich natürlich freuen, wenn meine Übersetzung einen Beitrag dazu leisten könnte" (144).

Nach seiner Stellung zum Kopftuchstreit und der französischen Diskussion um ein Burkaverbot gefragt, antwortet er:

"Mit religiöser Kleidung gibt man zu erkennen, welcher Gruppierung man angehört. Darin liegt meiner Meinung nach ein Verstoß gegen eine stillschweigende Übereinkunft in unserer Gesellschaft: dass man normalerweise nicht an der Kleidung ablesen sollte, welcher Religionsgemeinschaft, ja überhaupt, welcher besonderen Gruppierung ein Mensch angehört. Die Burka als Ganzkörperverhüllung ist im übrigen ein ganz besonderer Fall, der nicht primär etwas mit dem Islam zu tun hat, sondern mit einer Art von archaischem Brauchtum, das mit einer modernen säkularen Gesellschaftsordnung, in der die Würde des Individuums von grundlegender Bedeutung ist, nicht vereinbar ist. Das Wort Burka (arabisch *burqu'*) sucht man übrigens im Koran vergebens" (145).

3. Die komparative Untersuchung

3.1. Sure 1: الفاتحة (die Eröffnende)

al-Fātiḥa

سورة الفاتحة - سورة 1 - عدد آياتها 7

1. بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
2. الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
3. الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
4. مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ
5. إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ
6. اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ
7. صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

1. *Bi-smi llāhi arraḥmāni arraḥīm*
2. *al-ḥamdu li-llāhi rabbi l-'ālamīn*
3. *ar-raḥmāni ar-raḥīm*
4. *māliki yawmi -ddīn*
5. *īyyāka na 'budu wa- īyyāka nasta 'in*
6. *ilhdinā assirāta al-mustaqīm*
7. *sirāṭa alladhīna an 'amta 'alaihim ghairi l-maghdhūbi 'alaihim wa-lā l-ddhālīn.*

Angelika Neuwirth zufolge « ist der Einleitungstext « *al-fātiḥa* », « die Eröffnende », ein Ausnahmetext, keine Sure im strengen Sinne, d.h. nicht Rede Gottes an die Menschen, sondern ein Gebet, das von der Glaubensgemeinschaft gesprochen wird, faktisch das zentrale Gemeindegebet, vergleichbar dem christlichen Vaterunser»

(146).

In Bezug auf die Funktion dieser Sure erklärt die Koranforscherin weiter : « Die das Corpus wie ein Proömium eröffnende *Fātiḥa* dient als Bitte um göttliche Leitung beim Umgang mit der heiligen Schrift. Mit der *Fātiḥa* wurde ein liturgisch zentraler Text der Gemeinde für die Eröffnung des Korankodex gewählt » (147). Für die islamische Exegese ist aber die *Fātiḥa* ein integrierender Bestandteil des Korantextes und gehört zu den 114 Sure, aus denen er besteht. Sie drückt die Bitte des Moslems um göttliche Leitung nicht nur beim Umgang mit der heiligen Schrift aus, sondern um die Leitung auf den geraden Weg in seinem Alltagsleben überhaupt. Die *Fātiḥa* wird vom muslimischen Beter in den gesamten fünf alltäglichen Gebeten mindestens zweiundzwanzig mal rezitiert!

Hierunter werden wir die Übersetzungen von Friedrich Rückert (1820-1826), Rudi Paret (1966), Adel Theodor Khoury (1987 bzw.1992) und Hartmut Bobzin (2010) vergleichen.

Zur Überschrift der Sure:

- | | |
|-------------------------------|----------------------------|
| Friedrich Rückert (F.R.): | Die Eröffnerinn des Buches |
| Rudi Paret (R.P.): | Die Eröffnung |
| Adel Theodor Khoury (A.T.K.): | Die Eröffnung (al-Fātiḥa)“ |
| Hartmut Bobzin (H.B.): | Die Eröffnende - al-fātiḥa |

Erste Bemerkung:

Um den Begriff “*al-fātiḥa*” zu übersetzen, verwenden alle vier Übersetzer das Verb “eröffnen”, aber trotzdem haben wir drei verschiedene Übersetzungen!

Während R.P. und A.T.K. “*al-fātiḥa*” mit dem selben Substantiv “Eröffnung” wiedergeben, dessen arabische Äquivalent “*al-iftitāḥ*” ist, d.h. die Handlung, die darin besteht, etwas (eine Ausstellung, ein neues Opernhaus, ein Konto...) zu öffnen, zu beginnen - der Akzent wird dabei auf die Handlung gesetzt-, übersetzen F.R. und H.B. ihrerseits jeweils mit “die Eröffnerin” (einem dem arabischen Wort semantisch und grammatisch entsprechenden Femininum) und “die Eröffnende” (einem dem arabischen Wort semantisch und grammatisch entsprechenden Femininum). Als Partizip Präsens entspricht „die Eröffnende“ dem arabischen “*al-fātiḥa*” sowohl semantisch als auch morphologisch: “*al-fātiḥa*” ist abgeleitet vom Verb *fataḥa yaftaḥu fatḥan* (öffnen, eröffnen), *al-fātiḥ(a)* (der/diejenige, der/die (er)öffnet) ist ein *ism fā’il* (ein Partizip Aktiv). Beide Wörter liegen einander näher, insofern, als sie den Akzent im Gegensatz zu “Eröffnung” nicht auf die Handlung sondern auf das Subjekt (den Handelnden) setzen und im koranischen Kontext handelt es sich gerade um die Sure, die den Koran eröffnet.

In Bezug auf die beiden Übersetzungen von F.R. und H.B. sei es jedoch vermerkt, dass es einen eindeutigen Unterschied zwischen ihnen gibt: Indem er “*al-fātiḥa*” mit “Die Eröffnerin”, wozu er “des Buches” hinzufügt, wiedergibt, personifiziert F.R. gewissermaßen die Sure, als würde es sich um eine Person handeln, die eine Tür z.B. öffnet (einen Pförtner bzw. eine Pförtnerin). Das mag selbstverständlich daran liegen, dass F.R. ein Dichter ist, der den Koran poetisch übersetzen will, aber mit seiner Übersetzung bekommt man den Eindruck, dass sie zu konkret ist und dem hier gemeinten figurierten Sinn nicht Rechnung trägt.

Bei seiner Wahl des Partizips Präsens achtet H.B. dagegen auf die treue Wiedergabe des arabischen *Isim fā’il* und behält dabei die übertragene Bedeutung des Verbs “eröffnen”! Es sei außerdem darauf hinzuweisen, dass H.B. in seiner Koranübersetzung der offiziellen Kairiner Koran Ausgabe gleich mit der Überschrift jeder Sure auch ihren Ursprung (mekkanisch oder medinensisch) sowie ihre Versenzahl angibt. Dies gilt ebenfalls für A.T.K.

Vers 1: *Bi-smi llāhi r-raḥmāni arraḥīm*

Die sog. *Basmala* stellt in der ersten Sure «*al-fātiḥa*» einen vollständigen und integrierenden Vers dar. In seinem Übersetzungskommentar erklärt R.P. den Grund dafür: ”Der Grund für diese Sonderregelung liegt wohl darin, dass man den Wortlaut von 15,87 (*sab’an mina l-mathānī*)... nachträglich auf die erste Sure gedeutet hat und daraufhin genötigt war, die 6 Verse dieser Sure auf 7 zu erhöhen” (148).

Nöldeke/Schwally stellen zu Recht fest, dass die Formel der *Basmala* immer «die gleiche Gestalt hat, mit einer Ausnahme über allen Suren steht und gewöhnlich nicht in den eigentlichen Text einbegriffen wird. (...) Innerhalb des eigentlichen Qorantextes findet sich die *Basmala* einmal und zwar als Anfang eines Sendschreibens Salomos an die Königin von Saba im 30. Verse der mekkanischen Sure 27” (149).

Die einzige Sure des Koran, die der *Basmala* (auch *Tasmiya* genannt) entbehrt, ist die 9. Sure. Nöldeke/Schwally zufolge führt Tirmidhī im Kapitel *tafsir* zu Sure 9,1 das Fehlen der *Basmala* in dieser Sure auf eine Auslassung zurück, die die Gefährten des Propheten bei der kanonischen Rezension absichtlich gemacht haben, da sie nicht darüber einig waren, ob diese Sure die ergänzende Folge der vorhergehenden Sure 8 oder als eine selbständige Sure zu betrachten war und um dieses Schwanken zu überwinden, entschieden sie sich dann für eine mediane Lösung, die darin bestand, die beiden Suren durch einen freien Raum zu trennen, ohne der Sure 9 die *Basmala* vorzusetzen. Nöldeke weist diese Erklärung zurück, mit dem Argument, dass «nicht nur der ganze Inhalt der beiden Suren sehr verschieden ist und zeitlich weit voneinander fällt, sondern auch Vers 1 der 9. Sure scharf als Anfang eines neuen Abschnittes heraustritt» (150).

Nun zu den Übersetzungen :

F.R. : Im Namen Gottes des allbarmherzigen Erbarmers

R.P. : Im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes

A.T.K.: Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen

H.B. : Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen

Von vornherein stellen wir fest, dass F.R. den ersten Teil des übersetzten Verses (im Namen Gottes) nicht vom zweiten Teil (des allbarmherzigen Erbarmers), der in seiner Übersetzung als Apposition zum ersten fungiert, durch ein Komma trennt und dass er « *ar-raḥman* » mit einem Substantiv wiedergibt, während er « *ar-raḥīm* » nicht mit einem Substantiv, sondern mit einem Adjektiv (Epitheton) wiedergibt.

R.P. übersetzt nicht nur « *ar-raḥīm* », sondern auch « *ar-raḥmān* » -beide fungieren im Koranvers als attributive Adjektive- mit zwei Adjektiven (Epitheta), während A.T.K. und H.B. mit zwei Substantiven (als Appositionen) übersetzen und zur gleichen Übersetzung gelangen.

Bei sorgfältiger Betrachtung der Übersetzung Paret's wird man durch das Vorhandensein von "des", dem bestimmten Artikel im Genitiv, der für Gott verwendet wird, einfach geniert, weil er ja andere Götter voraussetzen läßt, die vielleicht nicht barmherzig und gnädig wären; « des » spezifiziert den Gott unter den anderen Göttern, es wird im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes gesprochen und nicht im Namen der anderen Götter! Übersetzt man den Paret'schen Vers ins Französische z.B., so würde der Vers lauten : Au nom **du** Dieu clément et miséricordieux (arabisch : *bi-smi l-ilāh arraḥmāni arraḥīm*).

Diese drei Übersetzungsvarianten der *Basmala* spiegeln in der Tat die drei Tendenzen wider, die bei den Übersetzern festzustellen sind: die erste sieht "*ar-raḥmān*" und "*ar-raḥīm*" als eindeutige Substantive (hier von H.B. und A.T.K. vertreten), die zweite als reine Adjektive (R.P. u.a.) und die dritte will einen mittleren Weg einschlagen und "*ar-raḥmān*" als Substantiv und "*ar-raḥīm*" als Epitheton für "*ar-raḥmān*" verstehen (F.R.). Die Übersetzung Rückert's ist doch verteidigbar, insofern, als sowohl « *ar-raḥmān* » als auch « *ar-raḥīm* » vom Verb « *raḥama, yarḥamu* »(erbarmen) abgeleitet sind und « *ar-rāḥim* » ist der Partizip Präsens/Partizip Aktiv, von welchem « *ar-raḥmān* » und « *ar-raḥīm* » als Superlativformen abgeleitet sind, wobei der Grad bzw. die Intensität der Barmherzigkeit bei « *ar-raḥīm* » viel höher ist als bei « *ar-raḥmān* ».

Wir sind jedoch der Meinung, dass die Übersetzung mit zwei Substantiven besser geeignet ist und dem Original besser entspricht, weil die islamische Tradition diese beiden Bezeichnungen unter den neunundneunzig Namen Gottes einordnet. Sie mit "einfachen" Adjektiven wiederzugeben, spiegelt nicht die emphatische Superlativform wieder.

Zum Begriff "Allah"

Wir stellen fest, dass die vier Übersetzer "*Allah*" mit „Gott“ übersetzt haben. Dem Koran-Lexikon (Bernard Maier) zufolge "entstand die arabische Bezeichnung "*Allah*" sehr wahrscheinlich aus einer älteren Form *al-ilāh* "der Gott", wie auch der Name der vorislamischen Göttin *al-Lāt* aus einer älteren Form *al-ilahāt*, die Göttin, abzuleiten ist. Diesem Ursprung des Wortes entsprechend ist *Allah* denn auch nicht als Eigenname, sondern als das arabische Wort für Gott zu verstehen, weshalb es auch von arabischsprachigen Christen gebraucht wird..." (151). Die Bezeichnung *Allah* existierte schon vor dem Aufkommen des Islam und in der polytheistischen Gemeinschaft war Allah einer unter anderen Göttern. Dem "Dictionnaire du Coran" zufolge „Allah est en islam le nom donné au dieu unique, un, créateur, maître des mondes et seigneur du Jugement dernier. Le terme arabe dérive d'une famille de

noms plus ancienne que l'apparition de l'islam; le mot Allāh remonte sans doute à un mot désignant la divinité commune aux langues sémitiques, *Il*, ou *El*. La variante *Allāhumma*, employée en particulier dans les prières, semble être le pendant du nom hébreu Elohim. On rencontre le mot *ilāh* (au pluriel *āliha*) avec l'article dans la poésie arabe préislamique, pour désigner le plus souvent une divinité impersonnelle, avec le sens de « divinité dont on parle ». Les Arabes d'avant l'islam nommaient aussi le soleil *ilāha*, et certains semblent-t-il lui vouaient un culte. Toutefois *ilāh* semble avoir aussi été utilisé sans article pour désigner un dieu particulier. On a proposé plusieurs origines au mot Allāh, et l'idée la plus répandue devint qu'il semble être formé de l'article *al-*, et du mot *ilāh* (« divinité »), si bien que la contraction des deux a donné Allāh ». (Allah ist im Islam der Name, der dem einzigen Gott, dem Einen, dem Schöpfer und Herrscher über die Welten und Herrn am Jüngsten Gericht, gegeben wurde. Der arabische Begriff ist von einer Namenfamilie abgeleitet, die älter als die Entstehung des Islam ist. Das Wort Allāh geht zweifelsohne auf ein Wort zurück, das die Gottheit bezeichnet, welche den semitischen Sprachen gemeinsam ist, *Il* oder *El*. Die insbesondere bei den Gebeten gebrauchte Variante *Allāhumma* scheint das Gegenstück zum hebräischen Namen Elohim zu bilden. Man begegnet dem Wort *ilāh* (Pl. *āliha*) mit Artikel in der vorislamischen arabischen Dichtung, um öfters eine unpersönliche Gottheit zu bezeichnen, mit dem Sinn "eine Gottheit, von der es gesprochen wird. Vor dem Islam benannten die Araber auch die Sonne *ilāha* und es ist höchstwahrscheinlich, dass einige von ihnen sie verehrten. *Ilāh* wurde jedoch anscheinend auch ohne Artikel gebraucht, um einen besonderen Gott zu bezeichnen. In Bezug auf den Ursprung des Wortes *Allāh* wurden zahlreiche Hypothesen vorgeschlagen, aber der verbreitetsten Hypothese zufolge besteht *Allāh* anscheinend aus dem Artikel *al-* und dem Wort *ilāh* (Gottheit), aus der Kontraktion der beiden resultierte das Wort *Allāh* "(152).

Was die Problematik der Übersetzung des Begriffs *Allāh* betrifft, weist Mahmoud Haggag Rashidy in einem Aufsatz zur Begriffbestimmung im Kulturdialog zu Recht darauf hin, dass "in den deutschen Koranübersetzungen, die von Muslimen angefertigt werden, die Übersetzer auf "Allāh" als unübersetzbaren Namen beharren. Aus sprachlichen und theologischen Gründen sehen sie in "Gott" kein Äquivalent für das Wort "Allāh". Hier handle es sich vielmehr um den Eigennamen Gottes, der im Gegensatz zu Gott weder Plural- noch Femininform aufweise. "Gott" verwenden sie dagegen für das arabische *ilāh* (vgl. Ahmed von Denffer (1997) und Amir Zaidan (2000). Die nichtmuslimischen Übersetzer bevorzugen den Begriff "Gott". Sie gehen zu Recht davon aus, dass durch die Wiedergabe mit "Allāh" der eigentliche Sinn des arabischen "Allāh" mißverstanden werden könne, da sie den Eindruck erwecke, beim Gott der Muslime handle es sich nicht um den Gott der jüdischen bzw. christlichen Religion. Der Koran selber (Sure 29,46) sieht keinen Unterschied im Gott der Muslime und dem der Christen und Juden (153).

Wir sind auch der Meinung, dass die heiligen Schriften der drei großen monotheistischen Religionen, d.h. die Thora, die Bibel und der Koran trotz einiger unleugbaren theologischen Unterschiede vom selben Gott sprechen. Der Koran, der die gesamten von Gott lange vor dem Propheten Mohammed versandten Propheten ganz eindeutig anerkennt, erwähnt die Namen von Abraham, Moses und Jesus mehrmals und sogar mehr als den Namen von Mohammed, räumt ihnen eine privilegierte Stellung ein und faßt die Mission Mohammeds als eine Mission auf, die diejenigen der vorhergehenden Propheten fortsetzt und ergänzt (Suren 7,87; 3,3-4; 5,44-48).

Vers 2 : *al-ḥamdu li-llāhi rabbi l-'ālamīn*

F.R. : Gelobt sei Gott, der Herr der Welten !

R.P. : Lob sei Gott, dem Herrn der Menschen in aller Welt

A.T.K.: Lob sei Gott, dem Herrn der Welten

H.B. : Lobpreis sei Gott, dem Herrn der Weltbewohner

„Dieser Vers findet sich an zahlreichen Stellen im Koran:“ 6,45; 10,10; 37,182; 39,75; 40,65; (gleichlautend), 45,36; 7,54; 40,64; 27,8. Die Formulierung *al-ḥamdu li-llāhi* (ohne *rabbi l-‘ālamīn*) findet sich am Anfang der Suren 6, 18, 14, 35“ (154).

Festzustellen ist, dass die Übersetzung von *al-‘ālamīn* problematisch ist. Vor uns liegen zwei verschiedene Übersetzungen: F.R. und A.T.K. geben diese Vokabel mit “die Welten” wieder, R.P. und H.B. jeweils mit “die Menschen in aller Welt” und ” die Weltbewohner”!

Paret zufolge ”ist das Wort “ ‘*ā-lamīn* ” ein Lehnwort aus dem Aramäischen. Es bedeutet eigentlich “Welt” (Pluralform “die Welten”). Mit dem koranischen ‘*ālamīn*’ sind aber speziell die Bewohner der Welt gemeint. Die Übersetzung von *rabb al-‘ālamīn* mit “Herr der Menschen in aller Welt” ist zwar umständlich, scheint aber dem Sinngehalt des Ausdrucks gerecht zu werden”(156). R.P. bezieht sich hier auf viele Stellen des Koran, wo diese Vokabel mit dem Sinne von “Menschen” zu finden sei: 6,90; 12,104; 38,87; 68,52; 81,27; 25,1; 29,10; 26,165; 15;70.

Die Übersetzung Bobzins mit „Weltbewohner“ gibt zu verstehen, dass es nur eine einzige Welt gibt und setzt den Akzent auf die in dieser Welt lebenden Menschen. Da das Wort *al-‘ālamīn* die Pluralform von *al-‘ālamu* ist, scheint diese Übersetzung den Umfang der Macht bzw. der Herrschaft Gottes nur auf die Welt bzw. die Weltbewohner zu beschränken und diese Deutung widerspricht völlig der koranischen Auffassung von Gott. Es gibt einen gewaltigen Unterschied zwischen dem Herrn der Welten mit allem, was darin lebt und webt und dem Herrn, der nur über die Menschen bzw. die Weltbewohner herrscht!

Vers 3 : *arraḥmān arraḥīm*

Mit den beiden Begriffen haben wir uns w.o. bereits auseinandergesetzt.

Vers 4 : *maliki yawmi d-dīn*

F.R. : Der König des Gerichtstags

R.P. : der am Tag des Gerichts regiert!

A.T.K.: der Verfügungsgewalt besitzt über den Tag des Gerichtes

H.B. : dem Herrscher des Gerichtstags!

Die Übersetzung von *malik* bringt die Übersetzer in Verlegenheit: sollen sie dieses Wort mit einem äquivalenten Substantiv oder mit einem Verb bzw. einer verbalen Wendung (oder einer Paraphrase) wiedergeben?

F.R. und H.B. entschieden sich für die erste Lösung, aber trotzdem haben wir hier zwei unterschiedliche Resultate: König und Herrscher.

R.P. und A.T.K. ihrerseits wählten die zweite Möglichkeit und trotzdem gelangten sie auch hier jeweils zu zwei verschiedenen Verben: ‘regieren’ und ‘Verfügungsgewalt besitzen’, so dass wir am Ende für diesen 4. Vers vier verschiedene Übersetzungsvarianten haben!

Der König herrscht über ein Königreich, das ein bestimmtes monarchisches Staatsgebilde darstellt, während ein Herrscher nicht unbedingt ein König sein muß, er kann sogar ein Staatsoberhaupt sein, der über eine Republik herrscht. Das Deutsche Wörterbuch Wahrig definiert den Herrscher als “jmd., der über ein Land , ein Volk herrscht, Herr (bes. Fürst), Monarch, Gebieter, Regierender, Regent”.

Die Übersetzung von R.P. scheint uns reduzierend zu sein, in dem Maße, wie sie dem Leser den Eindruck gibt, dass Gott nur am Tag des Gerichts herrscht. Diese Bemerkung gilt ebenfalls für die von A.T.K. gebrauchte Wendung “Verfügungsgewalt besitzt”, die in den modernen gesetzgebenden Institutionen und Texten geläufig ist, und dazu auch noch zu juristisch klingt!

In der offiziellen Kairiner Ausgabe des Koran sieht man beim Lesen der ersten Sure ein ganz eindeutiges diakritisches Zeichen (ein mediales Alif als mater lectionis für das lange ā) auf dem Buchstaben *mā* des Wortes *mālik*, das auf ein langes a hindeutet, so dass das Wort, so wie es geschrieben ist, "Besitzer" heißt aber beim Vorlesen bzw. bei der Orthoepie der Sure wird kein langes sondern ein kurzes a ausgesprochen, so dass das Wort in diesem Fall "König" bedeutet. Selbstverständlich bringt dieser Umstand für die Übersetzer eine Zweideutigkeit mit sich, aber die Deutung "Besitzer" würde hier zum Kontext nicht passen, da der Vers meint, dass Gott am Tage des Gerichts der einzige Richter sein wird, der die Werke der Menschen beurteilen wird. Die Übersetzer geben in den verschiedenen Sprachen das Wort entweder mit "König" oder mit "Herrscher" wieder. "Herrscher" scheint uns dem arabischen Wort näher zu liegen.

Vers 5 : *Iyyāka na'budu wa- iyyāka nasta'in*

F.R. : Dir dienen wir, dich rufen wir um Hilfe an

R.P. : Dir dienen wir, und dich bitten wir um Hilfe

A.T.K. : Dir dienen wir, und Dich bitten wir um Hilfe

H.B. : Dir dienen wir, dich rufen wir um Hilfe an

Wir stellen fest, dass die Übersetzung des ersten Teils des Verses bei den vier Übersetzern völlig identisch ist, während diejenige des zweiten Teils einige kleine oberflächliche Gestaltschattierungen aufweist. Einigen Koranübersetzungen in anderen Sprachen z.B. der französischen gleich wird "Dich" von A.T.K. auch großgeschrieben, dies wird dadurch gerechtfertigt, dass das Personalpronomen „Dich“ sich auf Gott bezieht.

Was das arabische Verb *'abada ya'budu* (verehren) anbelangt, so wird es von den vier von uns für die vorliegende vergleichende Untersuchung gewählten Übersetzern wie übrigens auch von den meisten deutschen Übersetzern mit dem Verb "dienen" wiedergegeben. Im Wahrig-Wörterbuch wird "dienen" so definiert: "für jmdn. wirken, ihm helfen, für ihn da sein; abhängig, untergeben sein; in Dienst stehen, angestellt sein (bei); (Mil.) Soldat sein, Dienst tun...dienender Bruder Laienbruder, Mönch, der die Hausarbeit im Kloster verrichtet (<ahd. Dionon; zu dio, deo, got. pius « Knecht »; verwandt mit Demut)". Das zweisprachige Wörterbuch Larousse gibt vom Verb "dienen" folgende Definition: "servir; aider, rendre service, être utile; (Mil.) servir, faire son service militaire; (zu, als etwas) servir de ».

In der Regel wird das Verb « *'abada* » in den französischen Koranübersetzungen mit "adorer" (anbeten, verehren) übersetzt. Deshalb ist das Verb "dienen" im koranischen Kontext nicht stark genug, um eben die Verehrung Gottes zum Ausdruck zu bringen: Der Muslim als der dem Willen Gottes völlig Unterworfenen sollte – so die islamische Exegese- Gott nicht nur dienen, sondern vor allem verehren.

In Bezug auf "*iyyāka*", das in dem arabischen Originalvers als Akkusativobjekt ("Dir" in der deutschen Übersetzung) fungiert, neigen wir zur Meinung, dass dessen grammatische Konstruktion und somit auch dessen Deutung eine bestimmte Sprachfeinheit darstellen, die manchen Übersetzern entgeht. "*iyyāka*" bedeutet also "nur Dir" oder "ausschließlich Dir", so dass die Übersetzung, die angesichts der beiden von uns w.o. und hier formulierten Vorbehalte dem Arabischen besser entsprechen würde, heißen könnte: „Du bist der einzige Gott, den wir verehren und den wir um Hilfe bitten“ oder „Du bist der einzige Gott, auf dessen Hilfe wir zurückgreifen“.

Es sei übrigens vermerkt, dass das moderne Arabisch das Verb "*ista'āna yasta'inu*" mit der Präposition « *bi* » verwendet wird, man sagt heute « *ista'ana bi l-lahi* » und nicht « *ista'ana l-laha* ».

Vers 6 : *ihdinā as-sirāṭa l-mustaqīm*

F.R. : Führ' uns den Weg den graden!
R.P. : Führe uns den geraden Weg
A.T.K. : Führe uns den geraden Weg
H.B. : Leite uns den rechten Weg

In der poetischen Übersetzung Rückerts wird das "e" im Imperativ des Verbs "führen" sowie im Adjektiv (Epitheton) 'graden' aus rhythmischen Gründen ausgelassen. Außerdem setzt F.R. das Adjektiv „graden“ nicht vor dessen Bezugswort (Weg) sondern am Ende des Verses zur Hervorhebung aber auch deshalb, weil es auf den "an" des vorhergehenden Verses reimt.

Im Unterschied zu den drei anderen Übersetzern, die "*as-sirāṭ al-mustaqīm*" mit "den geraden Weg" übersetzt haben, wählt H.B. dafür das Adjektiv "recht" und übersetzt mit "den rechten Weg". Sieht er hier einen Unterschied? Im wörtlichen Sinne bedeutet der gerade Weg ein Weg, der sich geradeaus erstreckt, keine Biegungen hat und nicht schlängelnd ist; sein Gegenteil ist der ungerade bzw. gewundene Weg.

Im Vergleich zu "gerade" weist das Adjektiv "recht" anscheinend einen Vorteil auf, der in seiner Polysemie besteht -man braucht nur das Wort in den Wörterbüchern nachzuschlagen, um dies zu bemerken. Zur Bedeutung von "gerade" kommen bei "recht" noch die Bedeutungen von "richtig, gerecht, ordentlich, geeignet, zutreffend" hinzu. All diese Bedeutungen sind im arabischen Wort *al-mustaqīm* beinhaltet, das vom Verb *istaqāma* (sich wieder aufrichten, wieder aufstehen und im übertragenen Sinne "sich (ver)bessern") abgeleitet ist. "*al-mustaqīm*" ist "*Ism fa'il*" (ein Partizip Aktiv) d.h. derjenige, der sich aufrichtet („der sich wieder Aufrichtende“), wieder aufsteht oder seine als unkorrekt betrachtetes Verhalten berichtigt. "*Al-Istiḳāma*" als "*Ism maf'ul*" (Partizip Passiv) bedeutet die Geradheit aber auch die Rechtschaffenheit, die Redlichkeit. Man könnte sogar "*as-sirāt al-mustaqīm*" gleich wie "*sirāṭ al-mustaqīm*" (*sirāṭ* ohne bestimmten Artikel *al-* und *mustaqīm* als Genitiv) verstehen, dies würde heißen: den Weg des sich wieder Aufrichtenden, des Sich Bessernden, des Rechtschaffenen (als Anspielung auf diejenigen, die den Islam als neue Religion an- und aufnehmen). Die nachgehende Apposition, die den ganzen 7. und letzten Vers der Sure darstellt, wird auf gleicher Weise gebaut (den Weg derer (Gen.), denen du gnädig bist...). „*As-sirāṭa l-mustaqīm*“ wird hier als Metapher für die Rechtschaffenheit gebraucht.

Vers 7: *Sirāṭa lladhīna an'amta 'alaihim
ghairi l-maghdhūbi 'alaihim
wa-lā adh-dhālīn*

F.R. : Den Weg derjenigen, über die du gnadest,
Deren auf die nicht wird gezürnt, und deren die nicht irgehen

R.P.: den Weg derer, denen du Gnade erwiesen hast, nicht (den Weg) derer, die
d(ein)em Zorn verfallen sind und irgehen!

A.T.K. : den Weg derer, die Du begnadet hast, die nicht dem Zorn verfallen und nicht
irgehen

H.B. : den Weg derer, denen du gnädig bist,
nicht derer, über die gezürnt wird,
noch derer, welche irgehen!

Wie w.o. bereits darauf hingewiesen präzisiert dieser 7. und letzte Vers als Apposition zum vorhergehenden Vers das, was mit dem „geraden Weg“ gemeint wird. Auffallend ist in den Übersetzungen zunächst die Benutzung von Klammern bei R.P. und dann die vom Original abweichende Disposition des Verses bei F.R. (zwei Zeilen als wären sie zwei Verse) sowie bei H.B. (drei Zeilen bzw. „Verse“).

Beim Vergleich stellt man schnell den Gebrauch einer unterschiedlichen Tempusform bei der Übersetzung des Verbs *“an-n’amta”* fest: R.P. verzögert zwischen dem Präsens und der Vergangenheit: *“Die Partizipien l- maghdhūbi ‘alaihim* und *ad-dhālīn* sind also entweder im präsentischen Sinn zu verstehen, oder in Anlehnung an das vorausgehende *alladhīna an’amta ‘alaihim* präterital”(157).

Während R.P. und A.T.K. sich an der dem Original entsprechenden Vergangenheitsform halten - wobei es zu vermerken ist, dass R.P. die zwei ersten Verben (erweisen und verfallen) zu Recht im Perfekt verwendet, während bei A.T.K. nur das erste Verb im *“Perfekt ist-, geben* F.R. und H.B. das arabische Verb mit der Gegenwart wieder;

F.Rs. Wahl der Gegenwart läßt sich anscheinend durch die Suche nach dem Reim erklären, da *“gnadest”* dem Adjektiv *“graden”* des vorhergehenden Verses lautlich verwandt ist und darauf reimt.

H.B. läßt sich von Rückert einflößen und geht höchstwahrscheinlich auch davon aus, dass es hier um eine Handlung geht, die nicht auf der Vergangenheit beschränkt ist, sondern die immer noch dauert und aktuell bleibt.

Obwohl alle vier Übersetzer auf *‘Gnade’* basieren, um das Verb *“an’amta”* zu übersetzen, ergaben sich daraus vier verschiedene Übersetzungen: die Verben *‘gnaden’* als intransitives Verb, zu dem Rückert die Präposition *“über”* hinzugefügt hat, obwohl er dieses Verb (+Dat.) ohne *“über”* verwenden konnte (veraltet und heute nur noch in der Wendung *“Gnade uns Gott!”*), dann *‘begnaden’* als transitives Verb (A.T.K.), das Funktionsverbgefüge *‘jdm. Gnade erweisen’* (R.P.) und *‘jdm. gnädig sein’* (H.B.).

Das arabische Verb *“an-’amta (‘alaihim)* bedeutet hier im koranischen Kontext denjenigen, die Du allerlei *« ni-’am »* geschenkt hast und unter *« ni-’am »* sind sowohl die irdischen materiellen Reichtümer als auch die immaterielle Gunst der *“Öffnung”* der Herzen auf den Islam, die Rechtleitung usw. zu verstehen. Diese Vokabel kann mit *‘Segnungen’* (Pl.) wiedergegeben werden und dieser Teil des Verses könnte auch so übersetzt werden: *„den Weg derer, die Du mit Deinen Segnungen beschenkt hast“*. Unter den vier Übersetzungsvarianten dieser Passage liegt unserer Meinung nach diejenige von A.T.K. dem arabischen Original am nächsten.

In Bezug auf den zweiten Teil des Verses (*ghairi l-maghdhūbi ‘alaihim*) ist die Deutung des in der Passivform gebrauchten Verbs *“ghadhiba”* enigmatisch: hält man sich nur an den Text und zieht man die islamische Exegese nicht in Betracht, so kann man nicht genau wissen, wer sich gegen diese Leute erzürnt hat, da der Vers 7, der mit einem eindeutigen Du anfängt, die Anrede mit *“Du”* nicht fortsetzt, sondern in die Passivform übergeht. Dazu kommt noch das Argument hinzu, dass diese eröffnende Sure hauptsächlich ein Gebet darstellt, und die Redner (die Beter), die ursprünglich der Prophet und seine Gefährten sollen gewesen sein, sollen hier diejenigen gewesen sein, die sich gegen die anderen Ungläubigen erzürnt hatten. Diese Deutung bleibt selbstverständlich eine von der traditionellen Auslegung weit entfernte Hypothese, die zweifelsohne einer sachkundigeren theologischen Erforschung bedarf. Aus diesem Grund empfiehlt es sich hier, sich bei der Übersetzung der Passivform zu bedienen, wie F.R. und H.B. es kluger- und vorsichtigerweise gemacht haben. Es ist übrigens auch zu vermerken, dass *“al-maghdhūbi ‘alaihim”* dialektal geprägt ist; Im heutigen modernen Arabisch sagt man eher *“al-mughdhab ‘alaihim”*.

In der Rückertschen Übersetzung des zweiten Versteils gibt es anscheinend ein Problem, das in der Stellung der Negationspartikel *“nicht”* in den beiden Relativsätzen besteht. In diesem koranischen Vers bezieht sich die Negation *„ghaira“* in Wirklichkeit nicht auf *„al-maghdhūbbi*

„*alaihim*“ (diejenigen, über die gezürnt wird), sondern auf das Wort „*sirāṭi*“, das hier implizit ist: „*ghaira (sirāṭi) almaghdhūbi ,alaihim*“, d.h. „Führe uns den Weg derer, die Du begnadet hast, nicht den Weg derer, über die gezürnt wird, noch derer, die irregehen!“

Rückert setzt die Negationspartikel „nicht“ innerhalb jedes der beiden Relativsätze unmittelbar vor den beiden Verben „zürnen“ und „irregehen“, so dass die Negation sich auf die beiden Verben bezieht. Somit wird der zweite Teil des Verses, der aus den zwei Nebensätzen besteht, am Ende als eine doppelte Apposition zum ersten Teil des Verses verstanden. Mit dieser Übersetzung reduziert Rückert die drei verschiedenen Kategorien von Menschen, von denen hier im 7. Vers die Rede ist, auf eine einzige!

Der islamischen Exegese zufolge wird hier mit „*alladhīna an’amta ,alaihim*“ die neue muslimische Gemeinde gemeint, die Gott mit dem Islam begnadet hat, während mit „*al-maghdhūbi ,alaihim*“ die Christen und mit „*adhdhālīn*“ die Juden gemeint werden.

Der Einwand gegen die Übersetzung Rückerts gilt ebenfalls für die Übersetzung A.T.Ks., die auch die drei Kategorien auf eine einzige reduziert. Beide Übersetzungen entsprechen nicht der traditionellen Auslegung.

Sollte man den zweiten Teil des Rückertschen Verses wieder ins Arabisch zurückübersetzen, so würde er lauten: *alladhīna lem yughdhab ,alaihim*; dies unterscheidet sich von *ghaira (sirāṭi) l-maghdhūbi ‘alaihim*.

Die Rückübersetzung dieses zweiten Teils des Verses von A.T.K. ins Arabisch würde auch so lauten *alladhīna lem yughdhab ‘alaihim*.

Damit die Übersetzung dem koranischen Vers gerecht wird, sollten die Übersetzungen Rückerts und A.T.K. respektiverweise so lauten: „Nicht derer, auf die gezürnt wird, noch derer, die irregehen“ und „Nicht derer, die dem Zorn verfallen sind, noch derer, die irregehen“. F.R. hielt es für unnötig, ein Komma vor den Relativpronomina zu setzen!

3.2. Sure 114: An-nās (die Menschen)

سورة الناس - سورة 114 - عدد آياتها 6

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1. قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ
2. مَلِكِ النَّاسِ
3. إِلَهِ النَّاسِ
4. مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ
5. الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ
6. مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ

Bi-smi llāhi arraḥmāni ar-raḥīm

1. *Qul a'ūdhu bi-rabbi an-nās*
2. *maliki an-nās*
3. *Ilāhi an-nās*
4. *min sharri l-waswās al-khannās*
5. *alladhi yuwaswisu fi - sudūri an-nās*
6. *mina l-djinnati wa- nnās*

Vers 1 : *Qul a'ūdhu bi-rabbi an-nās*

F.R. : Sprich : Zuflucht such' ich bei dem Herrn der Menschen

R.P. : Sag : Ich suche Zuflucht beim Herrn der Menschen

A.T.K. : Sprich : Ich suche Zuflucht beim Herrn der Menschen

H.B. : Sprich : "Ich nehme meine Zuflucht zum Herrn der Menschen

Diese letzte Sure der offiziellen Kairiner Koran Ausgabe stellt die Folge der vorausgehenden Sure 113 (*al-falaq*-das Fröhlicht) dar. Beide werden als „*al-mu'awithatāni*“ (die beiden Schutzsuren) bezeichnet.

Die vier Übersetzungen weisen mehr Ähnlichkeiten als Unterschiede auf. In allen wurde der Ausdruck "*rabbi an-nās*" mit "dem Herrn der Menschen" wiedergegeben. Die gleiche Übersetzung des Verbs "*a'ūdhu (bi)*" mit "ich suche Zuflucht (bei)" ist bei drei Autoren zu verzeichnen (F.R., R.P. und A.T.K.).

H.B. unterscheidet sich von ihnen mit seiner Übersetzung "Ich nehme Zuflucht (zu)". Drei Autoren geben das im Korantext zentrale im Imperativ verwendete Verb „*qul*“ mit "Sprich" (F.R., A.T.K. und H.B.). Nur R.P. übersetzt "*qul*" zu Recht mit "sag", indem er das folgende Argument vorbringt: "Das Verbum "*qala*" wird – im Gegensatz zum bibeldeutschen Sprachgebrauch- nicht mit "sprechen", sondern mit "sagen" wiedergegeben, zumal es nicht nur Gott und den Propheten zum Subjekt hat. Wenn in der Übersetzung der Ausdruck "sprechen" vorkommt, liegt im Original das Verbum "*kallama*" vor" (158).

Im Gegensatz zum Koran, in dem die Interpunktion fehlt, was den Lesern die Lektüre bzw. das Verstehen nicht erleichtert, wird von den vier Autoren bei der Übersetzung der Sure gleich nach dem Verb im Imperativ der Doppelpunkt gesetzt, um die Aussage (das Zitat) eindeutig darzulegen; H.B. setzt sogar die Aussage in Anführungszeichen zur Hervorhebung! A-propos, wir würden gut inspiriert sein, wir Muslime, wenn wir die Interpunktion in den koranischen Text einführen würden, dies würde bestimmt nicht nur den Arabischlernenden –seien sie Ausländer oder Muslime, deren große Mehrheit das Arabisch nicht beherrscht- einen "heiligen" Dienst erweisen! Dieser "subversive" Gedanke könnte manche "Tempelhüter" des Traditionsfanatismus irritieren, aber ein solches *Ijtihad*-Unterfangen würde zweifelsohne die zweideutigen

Koranstellen verdeutlichen, insofern die Interpunktion die verschiedenen Akteure des koranischen Kommunikationsschemas klarer zu unterscheiden verhilft.

Wir sind der Meinung, dass diese von den deutschen bzw. westlichen Übersetzern hinzugefügten Satzzeichen die Treue zum Korantext überhaupt nicht verraten, ganz im Gegenteil: sie bringen mehr Klarheit für den Leser, indem sie ihm erlauben werden, zwischen dem Sprecher, dem Angesprochenen und dem Gegenstand der Diskussion präzise zu identifizieren.

Zwischen den Bedeutungen der Verben "sagen" und "sprechen" sehen wir eine nicht zu vernachlässigende Schattierung, die hier im koranischen Kontext zu beachten ist. "Etwas sagen" heißt etwas äußern, aussprechen, ausdrücken... "von etw. sprechen" heißt von etw. reden, sich mit jdm. über etw. unterhalten... Das Sprechen oder der Sprechakt ist eine komplexe Handlung, die das Vorhandensein von bestimmten Fähigkeiten beim Sprecher voraussetzt: er soll wissen, wovon er spricht, er soll es deutlich sagen und formulieren, d.h. gut kommunizieren, damit seine Ansprecher es richtig wahrnehmen und verstehen. Wenn man die anderen sinnverwandten Begriffe näher sieht, die vom Verb "sprechen" abgeleitet sind, und zum selben semantischen Feld gehören, wie z.B. das Gespräch, der Spruch, das Sprichwort, die Ansprache usw., stellt man fest, dass sie alle komplexe Phänomene zum Ausdruck bringen, die das Ergebnis eines Prozesses, einer allmählichen Akkumulation von Kompetenzen und Kenntnissen sind. Die Sprichwörter z.B. spiegeln die Weisheit der Völker wieder. Sie werden nicht von heute auf morgen ausgearbeitet. Die Sprache ist ein gewaltig komplexes Kommunikationsinstrument, dessen Herstellung eine unendliche Zeit in Anspruch nimmt und niemals beendet wird. Um ein Gespräch oder eine Anrede zu halten, muß man bestimmte Fähigkeiten besitzen. Das Verb "sagen" dagegen weist nicht einen solchen Komplexitätsgrad auf, auch wenn es ebenfalls bestimmte Kompetenzen verlangt. Sein arabisches Äquivalent ist *qāla yaqūlu*, während das Äquivalent von 'sprechen' *takallama yatakallamu* ist.

Wenn man zum koranischen Kontext zurückkehrt, so stellt man fest, dass das Verb "sagen" an zahlreichen Stellen bzw. in fast allen Suren des Koran gebraucht wird und einige Suren werden sogar mit "*qul*" im Imperativ eingeleitet (114, 113, 112, 109). Der islamischen Exegese zufolge befiehlt Gott damit seinem Versandten, bestimmte Dinge zu sagen und er diktiert ihm das, was er seinen verschiedenen Ansprechern - seien sie seine eigenen um ihn kreisenden Gefährten oder seine ihm befeindeten Widersacher - ganz genau und ausdrücklich sagen muß. Wenn man mit jdm. über etw. spricht, kann der Gegenstand der Diskussion umfangreich und elastisch sein, wenn man dagegen jdm. etwas sagt, dann ist das Gesagte präziser. Aus all diesen dargelegten Gründen neigen wir zur Meinung, dass die Wiedergabe von "*qul*" mit "Sag!" treuer ist als mit "Sprich!" ("*takallam*").

Vers 2 (*maliki –nnās*) und Vers 3 (*illāhi –nnās*) :

Die Begriffe « *malik* » und « *ilāh* » wurden w.o. behandelt.

Vers 4 : *min sharri al-waswās al-khannās*

F.R. : Vorm Bösen des Einbläusers, des Verräthers

R.P. : (ich suche bei ihm Zuflucht) vor dem Unheil (das) von (jeder Art von) Einflüsterung (w.von der Einflüsterung) (ausgehen mag),
- einem (jeden) heimtückischen Kerl (?) (w. dem heimtückischen Kerl)

A.T.K.: vor dem Unheil des Einflüsterers, des Heimtückischen

H.B. : vor dem Bösen des Einflüsterers, des Verleumders

Auffallend ist zunächst die durch acht in Klammern gesetzten Stellen gekennzeichnete Übersetzung Parets! Ein Übersetzer könnte seine Verlegenheit nicht auf eine bessere Weise in Erscheinung treten lassen! Ganz unnötig sind vor allem die drei ersten Einklammerungen; Paret konnte sogar das Fragezeichen vermeiden, davon ausgehend, dass es sich bei *“al-khannās”* (der Heimtückische) um einen bestimmten Artikel handelte, den er wiedergeben sollte.

Problematisch sind in diesem Vers die beiden Begriffe *“al-waswās”* und *“al-khannās”*. *“Al-waswās”* ist abgeleitet vom Verb *“waswasa yuwaswisu”* (jdm. Böses ins Ohr flüstern); den Regeln der arabischen Grammatik gemäß soll sein *„Ism fā’il“* (Partizip Aktiv) *«al-muwaswis»* sein. *“Al-waswās”* wird als dialektales Äquivalent für *“al-muwaswis”* gebraucht und im Dialektarabisch auch als Partizip Aktiv betrachtet und hat wahrscheinlich eine zusätzliche Sinnschattierung erworben, nämlich *“der Einflüsterer, der zuviel einflüstert”*, diese ursprünglich dialektale Dimension dient eigentlich zur Intensivierung und zur Emphase. Im algerischen Dialektarabisch wird zwar dieser Begriff in der Alltagskommunikation häufig gebraucht, aber in dem Sinne von *“das Eingeflüsterte (Böse)”* und nicht *“der Einflüsterer”*.

Während F.R. diese Vokabel mit *“Einbläser”* wiedergibt, d.h. *“jmd., der einer anderen Person etwas einbläst”* und *‘einblasen’* heißt im übertragenen Sinne *“heimlich etwas sagen, um aufzuhetzen”* (Wahrig) -das Verb *‘einblasen’* kann beim Hörer/Leser gewisse Assoziationen mit sich bringen, nämlich *“ins Feuer blasen”*-, scheinen die drei anderen Übersetzer nicht davon überzeugt zu sein und legen ihre jeweilige Übersetzung dem Verb *“einflüstern”* zugrunde, das die Bedeutung von: *„jmdm. etw. heimlich mitteilen, vorsagen (in der Schule) ; (Theat.) soufflieren; (meist fig.) jmdn. heimlich beeinflussen, aufhetzen“* (Wahrig).

R.P. übersetzt *“al-waswās”* mit dem Substantiv *“Einflüsterung”* ,das eher die Handlung hervorhebt.

A.T.K. und H.B. tragen dem arabischen *„Ism fā’il“* (Partizip Aktiv) Rechnung und übersetzen vielen anderen deutschen Übersetzern (Henning/Hofmann, H.Zirker u.a.) gleich mit *“Einflüsterer”*.

In seiner französischen Koranübersetzung übersetzt S.E.Kechrid *“waswās”* mit *“l’esprit séducteur (le démon)”* (der verführende Geist (der Dämon), während M.Chebel diese Vokabel mit *“le mauvais”* (der Schlechte) wiedergibt.

Was die Vokabel *“al-khannās”* betrifft, ist sie auch ein verbales Derivat; *“al-khannās”* ist auf der gleichen Weise wie *“al-waswās”* gebaut (dialektales Partizip Aktiv – normalerweise *“khānis”*); es ist abgeleitet vom Verb *“khanasa yakhnisu”* (sich entfernen, entschwinden, unsichtbar werden). Es handelt sich hier nicht um eine Apposition zu *“al-waswās”*, wie man es glauben könnte, sondern um ein Adjektiv (Epitheton), das sich auf *“al-waswās”* bezieht. *“Al-khannās”* ist dem Wort *“al-khunnas”* morphologisch, lautlich und vielleicht auch hinsichtlich der Bedeutung verwandt; Mit *“al-khunnas”* werden die laufenden bzw. beweglichen Gestirne gemeint. Der Begriff findet sich in Sure 81,15-16 (*fa-lā uqsimu bi l-khunnas aldjawāri l-kunnas* („wahrlich, ich schwöre bei den zurücklaufenden Gestirnen“ (H.B.)). Hofmann fügt seiner Übersetzung („Doch nein! Ich schwöre bei den rückläufigen Sternen“) eine Fußnote bei, wonach es sich hier um *“die fünf Planeten Merkur, Venus, Mars, Jupiter und Saturn, die für das Auge in Epizyklen kreisen”*, handele (159).

Alle Autoren mit Ausnahme von R.P. haben *“al-khannās”* als Apposition betrachtet und übersetzt. Vor uns liegen drei verschiedene Übersetzungen: Verräther, Heimtückischen und Verleumder.

Im 19. Jhdt. hat Rückert *“al-khannās”* mit *“Verräther”* wiedergegeben; im 21. Jhdt. übersetzte es Bobzin mit *“der Verleumder”*: beide Übersetzungen entfernen sich vom eigentlichen Sinne des Wortes.

Die Übersetzung Parets ist riskant, da sie von der traditionellen islamischen Auslegung abweicht, die auf den Satan anspielt. Paret fokussiert die Handlung (die Einflüsterung) und nicht den Handelnden (den Einflüsterer) und mit seiner Wiedergabe von *“al-khannās”* mit

“heimtückischen Kerl” ignoriert er einfach jede Beziehung zwischen “*al-waswās*” und “*al-khannās*”, die außerdem in seinem übersetzten Vers durch einen Bindestrich getrennt sind. Hier im Kontext geht es um den sich schleichenden Einflüsterer.

Henning/Hofmann hat diesen Vers so übersetzt: “Vor dem Übel des sich ein- und ausschleichenden Einflüsterers”. Der Übersetzer hat zwar das Adjektiv “*al-khannās*”, das sich auf “*al-waswās*” bezieht, erkannt, seine Übersetzung liegt dem Original näher, aber das Reflexivverb “sich ausschleichen” ist in den deutschen Wörterbüchern nicht zu finden.

In Bezug auf das Wort “*sharri*” haben wir hier zwei Übersetzungsvarianten: das Böse (F.R. und H.B.) und das Unheil (R.P. und A.T.K.). Das Böse (neutral) existiert nicht in den Wörterbüchern, wo wir dagegen “der Böse” finden, im Sinne von “der Teufel, der Satan”. Das Wort “Unheil” (im Wahrig als “schlimmes Geschehen, Schlimmes, Böses; (auch) Unglück“ definiert), wird im deutsch-arabischen Wörterbuch Götz Schregle so definiert: “*naḥs, wailāt, shu’m, wabal*”...Unheil stiften: “*ātha fasāden*”. Hier ist dagegen das von Hofmann zu Recht gebrauchte Wort “das Übel” als “*sū’un, sharrun, adhā’un, dharrun*“.

Im Vergleich zu den anderen deutschen Übersetzern kennzeichnet sich Paret durch seine in Klammern gesetzten Hinzufügungen, Alternativübersetzungen und Fragezeichen, die normalerweise als drei offenkundige Verstöße gegen die Basisregeln der Übersetzungskunst gelten. Paret fügt Wörter, Satzteile und manchmal sogar ganze Sätze hinzu, um dem Leser den Vers bzw. die Sure -so Paret-verständlicher zu machen : « Da die Übersetzung nicht eigentlich für erbauliche Zwecke gedacht ist, sondern ganz einfach darauf abzielt, das Original dem Sinngehalt nach verständlich zu machen, wird von einer gehobenen Ausdrucksweise Abstand genommen” (160).

Diese den Stil betreffende Entscheidung ist unserer Meinung nach auch nicht geeignet in dem Maße, wie der Übersetzer in der Regel den zu übersetzenden Text in die Zielsprache im selben Stil wiederzugeben hat, er darf eigentlich nicht den Stil des Originaltextes ändern, sonst geht er das Risiko ein, die Treue zum Text zu verraten. Die Zusätze rechtfertigt Paret so: “Das richtige Verständnis des Korans wird dadurch besonders erschwert, daß die Ausdrucksweise des Originals oft abrupt und unausgeglichen ist. Manchmal wird ein gedanklicher Zugang nur flüchtig oder überhaupt nicht angedeutet...Es schien deshalb zweckmäßig zu sein, in der Übersetzung gewisse Hilfen für eine sachliche Rekonstruktion des Zusammenhangs überall da einzubauen, wo der Text selber wichtige Bindeglieder unerwähnt läßt” (in: ebenda). Daraus resultiert aber keine Koranübersetzung, sondern eine Korandeutung bzw. eine Koranvulgarisierung! In der Übersetzung des 4. Verses z.B. hält R.P. es für nötig, den Satz “ich suche bei ihm Zuflucht” in Klammern hinzuzufügen. Dieser Zusatz ist hier eine unnötige Wiederholung, weil er bereits im 1.Vers formuliert wurde, und der 2. und 3. Vers nur Appositionen zu “Herrn der Menschen” darstellen, so dass der 4. Vers den 1. Vers ergänzt. Wir haben den Eindruck, dass R.P. gewissermaßen die Fähigkeit des Lesers dazu unterschätzt, die Beziehung zwischen dem 1. und dem 4. Vers herzustellen. Er hält es ebenfalls für zweckmäßig, “jeder Art von “, eine andere unnötige Präzisierung, hinzuzufügen, die im koranischen Vers nicht vorliegt und das Ergebnis seiner subjektiven Auslegung ist. Das Gleiche gilt für das Verb “ausgehen mag”. Der aus drei bzw. vier Wörtern bestehende knappe ausgeglichene rhetorisch relevante Originalvers wird von Paret mit einem langen schwer nachvollziehbaren Satz wiedergegeben, der somit den koranischen Stil entstellt.

Die Alternativübersetzungen bedeuten ganz eindeutig, dass der Übersetzer dessen Übersetzung nicht sicher ist, er zögert zwischen zwei Varianten und überläßt dem Leser die Wahl der Variante, die ihm gefällt und am besten paßt! Der Übersetzer muß unbedingt seine Verantwortung übernehmen und sich für eine einzige Übersetzung entscheiden. Das Fragezeichen heißt ganz konkret, dass man den Sinn nicht verstanden hat, dass man im Nebel schwebt!

Vers 5 : *alladhī yuwaswisu fi- sudūri an-nās*

F.R.: Der einbläst in der Brust der Menschen

R.P.: der den Menschen (w. in die Brust der Menschen) (böse Gedanken) einflüstert

A.T.K.: der in die Brust der Menschen einflüstert

H.B.: der einflüstert in die Herzen der Menschen –

Was bei F.R. grammatisch zunächst auffällt, ist der Gebrauch des Dativs (in der Brust), obwohl das Verb “einblasen” eine eindeutige Handlung ausdrückt (es sei denn, die Regel wurde zwischen dem 19. Jhdt. und heute geändert); dieser “Grammatikfehler” wurde von den anderen Übersetzern berichtigt. Der Dichter verwendet das Verb “einbläst” gleich nach dem Relativpronomen, damit der Vers mit den anderen Surenversen auf “Menschen” reimt und auch zur Hervorhebung des Einblasens.

H.B. übersetzt das Verb „*yuwaswisu*“ im Unterschied zu F.R. mit „einflüstern“, er wählt ebenfalls die gleiche Verbstellung aus und gibt das Wort “*sudūri*” im Gegensatz zu den drei anderen Übersetzern und dem Numerus des Originalworts entsprechend mit “Herzen” (Pl.) wieder.

R.P., der gewöhnlich Zusätze hinzufügt, läßt hier komischerweise ein im Vers doch existierendes relevantes Wort (“in die Brust”) aus, das er diesmal nur in Klammern setzt! Er fügt dagegen “böse Gedanken” in Klammern hinzu, die im Originalvers nicht ausdrücklich vorliegen. Der Begriff “*sudūr*” (Sg. “*sadr*”) wörtlich ‘die Brüste’, wird von F.R., R.P. und A.T.K. mit Brust im Singular übersetzt. Dem Wahrig zufolge wird das Wort „Brust“ „... (sinbildlich für) Lungenkraft und Sitz des Gefühls; (meist Pl. Busen; Brustdrüse; (sinbildl.für) mütterliche Nahrung; dem Säugling die Brust geben...“. Das arabische Wort “*sadr*” als Körperteil, wo das Herz liegt, deutet im Korantext eher auf das Herz als Sitz der Gefühle hin. Deshalb ist es unserer Meinung nach adäquater, “*sudūr*” mit „Herzen“ wie H.B. es gemacht hat, wiederzugeben. Henning/Hofmann übersetzt ebenfalls zutreffend: “Der in die Herzen der Menschen einflüstert”.

Vers 6: *mina l-djinnati wa - nnās*

F.R. : Zuflucht vor Dschinnen und vor Menschen

R.P. : sei es ein Djinn oder ein Mensch

A.T.K.: sei es einer von den Djinn oder von den Menschen

H.B. : ob Dschinne oder Menschen »

Die vier Übersetzer verwenden zu Recht das arabische Wort « *Dschinn* » statt des deutschen Worts “Geist”, weil die beiden Begriffe keine totale Äquivalenz aufweisen. Die Rechtschreibung dieses Worts bei R.P. und A.T.K. (Djinn) weicht jedoch von der Standardschreibung (Dschinn) ab.

F.R. wiederholt das Wort « Zuflucht » bei der Wiedergabe dieses letzten Verses, dessen Verbindung mit dem Vers 4 er anscheinend nicht wahrgenommen hat; er entstellt somit den Sinn des Verses, weil die beim Gott gesuchte Zuflucht nicht vor allen Dschinnen und Menschen ohne Ausnahme gemeint ist, sondern nur vor der speziellen Kategorie, die in die Herzen der Menschen einflüstert !

H.B. hat diesen Unterschied richtig verstanden und seinen übersetzten Vers mit “ob” eingeleitet. Aber seine Übersetzung wie auch diejenige F.Rs. von “*mina* (Teilungsartikel) *l-djinnati*” mit einem Plural ist nicht geeignet, weil dieser Vers sich -wie schon erklärt- auf den “schleichenden Einflüsterer (Singular), der in die Herzen der Menschen einflüstert”, bezieht und demzufolge

auch im Singular wiedergegeben werden soll: “gehöre er zu den Dschinnen oder zu den Menschen!”

R.P. und A.T.K. haben es richtig verstanden, wobei der Letztere dem Teilungsartikel “*mina*” Rechnung getragen und besser wiedergegeben hat.

3.3. Sure 113 : al-Falaq (das Fröhlicht)

سورة الفلق - سورة 113 - عدد آياتها 5

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1. قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ
2. مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ
3. وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ
4. وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ
5. وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ

Bi-smi llahi arrahmāni arrahīm

1. *Qul a'ūdhu bi-rabbi l-falaq*
2. *min sharri mā khalaq*
3. *wa-min sharri ghāsiqin idhā waqab*
4. *wa-min sharri an-nafāthāti fi-l'uqad*
5. *wa-min sharri ḥāsīdin idhā ḥasad*

Diese Sure ist die erste der beiden sog. "Schutzsuren" (*al-mu'awwidhatāni*).

Vers 1 : *Qul a'ūdhu bi-rabbi an-nās*

F.R.: Sprich : Zuflucht such' ich bei dem Herrn der Dämmerung

R.P.: Sag: Ich suche beim Herrn des Fröhlichts Zuflucht

ATK.: Sprich: Ich suche Zuflucht beim Herrn des Fröhlichtes

H.B.: Sprich: "Ich nehme meine Zuflucht zum Herrn des Fröhlichts"

Was einem bei erster Betrachtung dieser Versübersetzung von vornherein auffällt, ist Rückerts Übersetzung von "*al-falaq*" mit "Dämmerung", die zweideutig ist, weil es die Morgendämmerung, die hier im Vers gemeint ist und die Abenddämmerung gibt; Rückert hätte hier präzisieren sollen! Diesem Begriff 'Dämmerung' haben übrigens die drei anderen Übersetzer das Wort "Fröhlicht" vorgezogen. Hofmann übersetzte ihn mit "das Morgenrauen", H.Zirker mit "der anbrechende Tag".

Dem arabischen Wörterbuch "*al-Qāmūs al-djadīd li-ṭṭulāb*" (das Neue Wörterbuch für Studenten) zufolge bedeutet das Verb "*a'ādha*" *yu'īdhu i'ādhaten; a'ādha ar-radjula : da'ā lahu bi-l-ḥifdhī*" (Er flehte Gott an, den Mann zu schützen); "*a'ādha bi-llāhi*": *ḥassanahu bihi wa bi-asmā-ihī l-ḥusnā* (er befestigte sich mit der Zuflucht zu Gott / er verschanzte sich hinter Gott und seinen schönen Namen). Im Koran steht: "*wa innī a'īdhuhā bika wa dhurriyyatahā mina ashaiṭāni ar-radjīm*" (und ich flehe Dich um ihren Schutz und denjenigen ihrer Nachkommen vor dem verfluchten Teufel an).

Das Verb "*a'ūdhu*" (1. Person Sg. des Präsens) wird hier mit zwei verwandten Wendungen wiedergegeben: "seine Zuflucht zu jdm. nehmen" und "bei jdm. Zuflucht suchen". Die meisten deutschen Koranübersetzer, darunter FR, RP und ATK geben dieses Verb mit der letzteren Wendung wieder.

HB wählt die erstere. Worin sieht H.B. die semantische Schattierung zwischen den beiden Wendungen? Vielleicht darin, dass das Verb "suchen" nicht die ganze Bedeutung von "a'ūdhu" deckt und durch "ersuchen" bzw. anflehen" ersetzt werden sollte, um dem arabischen Original gerecht zu werden. "a'ūdhu bi llāhi" soll bedeuten: ich befestige mich, indem ich mich unter den Schutz Gottes stelle. Oder ich flehe Gott an, damit er mich durch seinen Schutz vor...stärkt. Deshalb könnte der Ausdruck "a'ūdhu bi-llāhi" mit "Ich stelle mich unter den stärkenden Schutz Gottes" wiedergegeben werden.

Vers 2 : *min sharri mā khalaq*

F.R.: Vorm Bösen dessen was er schuf

R.P.: vor dem Unheil (das) von dem (ausgehen mag), was er (auf der Welt) geschaffen hat

A.T.K.: vor dem Unheil dessen, was Er erschaffen hat

H.B : vor dem Bösen, das er schuf

Der dichterischen Gestaltung wegen unterläßt F.R. das Komma vor dem Relativpronomen „was“.

Bei R.P. fallen dem Leser noch einmal die drei in Klammern gesetzten Zusätze!

H.B. nimmt mit seiner Übersetzung eine Abkürzung, indem er das "mā" (dessen, was) mit dem "alladhī" (das) verwechselt; ins Arabisch zurückübersetzt wird sein Vers lauten: "mina as-sharri alladhī khalaqa".

Die Übersetzung ATKs scheint uns im Vergleich zu den anderen dem Original am nächsten zu liegen; der einzige Vorbehalt, den man gegen dessen Übersetzung haben kann, betrifft die Wahl des Worts "Unheil", das wir an seiner Stelle durch "Übel" ersetzen würden. Auf die Problematik der Übersetzung von "sharri" wurde bereits w.o. eingegangen. ATK schreibt sogar das Pronomen (er), das sich auf Gott bezieht groß! A propos, es sei hier zu vermerken, dass das Arabisch keine Großschreibung kennt!

Vers 3: *wa min sharri ghāsiqin idhā waqaba*

F.R.: Vorm Bösen der Verfinsterung

R.P.: von hereinbrechender Finsternis

A.T.K.: und vor dem Unheil der Finsternis, wenn sie einsetzt

H.B : und vor dem Bösen des Dunkels, wenn es hereinbricht

Kein Zusatz diesmal bei R.P. aber eine Unterlassung: die bewußte Wiederholung von "wa min sharri" wird von ihm einfach ignoriert.

Beim Vergleich der vier Übersetzungen stellt man fest, dass die Vokabel "ghāsiqin" mit drei Varianten wiedergegeben wird: Verfinsterung (F.R.), Finsternis (R.P. und A.T.K.) und Dunkel (H.B.).

Die Vokabel "ghāsiqin" ist abgeleitet vom Verb "ghasaqa yaghsiqu ghasqan"; "ghasiqin" fungiert hier als "ismu fā 'il" (Partizip Aktiv). Mit "ghasaqa al-lailu" wird gemeint: die Nacht, deren Dunkelheit tiefer wird bzw. einen Höhepunkt erreicht.. Mit "ghāsiqin" wird also eine solche Nacht gemeint. Das Verb "(idhā) waqaba" bedeutet „(wenn) deren Dunkelheit sich überall ausbreitet und alle Ecken verfinstert“.

Die Übersetzung Rückerts ist zu allgemein und "Verfinsterung" kann in seiner Poesie sogar im übertragenen Sinne verstanden werden.

Die Wiedergabe Paretts mit “hereinbrechender Finsternis” beinhaltet zwei Nachteile: das Hereinbrechen der Nacht bedeutet den Beginn bzw. die Ankunft der Nacht, dieser Sinn entspricht nicht dem w.o. erklärten Sinn von “*waqaba*”.

Die gleiche Bemerkung gilt ebenfalls für das von ATK verwendete Verb “einsetzen”. Mit dem Wort “Finsternis” kann gleich die astronomische Erscheinung der Sonnen- bzw. Mondfinsternis aber auch der figurierte Sinn von „Gegenteil der Aufklärung“ assoziiert (die Finsternis der Inquisition, das “Dunkel des Aberglaubens”). “Das Dunkel” gehört ebenfalls zu diesem semantischen Feld.

Die koranische Passage “*ghāsiqin idhā waqaba*” ist in diesem Vers keine Metapher und ist nicht im übertragenen Sinne zu verstehen! Die gesamten Begriffe, die hier von den Übersetzern zur Übersetzung von “*ghāsiqin*” verwendet wurden, könnten vom Leser als übertragene Sinne mißverstanden werden.

Es sei andererseits darauf hinzuweisen, dass das Wort “*ghāsiqin*” hier im Kontext unbestimmt ist, was es noch enigmatisiert: Die vier Übersetzungen geben dieses Wort wieder, als wäre es bestimmt “*mina l-ghāsiqi*”. Der Vers kann so übersetzt werden: ‘vor dem Übel einer tiefen Nacht, wenn ihre Dunkelheit sich überall ausbreitet und alles verfinstert’.

Vers 4 : *wa- min sharri an-naffāthāti fi l-‘uqadi*

F.R. : Vorm Bösen nestelknüpfender Weiber

R.P.: von (bösen) Weibern, die (Zauber)knoten bespucken

A.T.K. : und vor dem Unheil der (Hexen), die auf Knoten blasen

H.B.: und vor dem Bösen der Frauen, die auf Knoten spucken

Auffallend ist zuerst das von Rückert gebrauchte Adjektiv (Epitheton) “nestelknüpfender”(Weiber), d.h. Weiber, die Nesteln knüpfen. Im Wahrig wird die Nestel so definiert: “noch mundartl. > Band, Schnur, Riemen, Senkel zum Zubinden von Kleidern, Schuhen (< ahd. nestila; zu idg. ned- “zusammendrehen, (ver)knüpfen” verwandt mit Netz Nessel, nähen). Ins Arabisch zurückübersetzt wird der Vers Rückerts so lauten: *min sharri an- nisā’i ar-rābiṭāti al ‘uqadi* . Dies entspricht nicht dem Sinne von “*an-naffāthāti fi l-‘uqadi*”!

Das arabische Verb “*nafatha yanfuthu*” heißt “blasen”.

R.P. unterläßt auch hier die Wiederholung von “*wa min sharri*”, eine Unterlassung, die er durch das den “Weibern” beigefügte aber in Klammern gesetzte Epitheton “bösen” nachzuholen versucht. Die Passage “*an-naffāthāti fi l-‘uqadi*” gibt er mit “Weibern, die (Zauber)knoten bespucken”, wieder. Das Verb “bespucken”, das auch H.B. (spucken) verwendet, unterscheidet sich eindeutig vom Verb “blasen”.

Da der Begriff “*an-naffāthāti*” (Pl. von “*an-naffātha(tu)*”) eine Intensivform von “*an-nāfitha(tu)*” (Partizip Aktiv) ist und Plural eines Femininums (“*djam’ mu’annath sālim*”) ist, braucht der Übersetzer “Frauen” oder “Weiber” hinzuzufügen, weil es sich nicht um Männer, sondern um Frauen handelt. Die wortwörtliche Übersetzung ergäbe: “die auf Knoten Bläserinnen”.

Das von FR und RP gewählte Wort “Weiber”, das als umgangssprachlich und vulgär gilt, paßt zum Kontext besser als das von H.B. gebrauchte Wort “Frauen”, das neutral ist und auf respektable Frauen hindeutet.

Die Wiedergabe ATKs mit “Hexen” scheint dem Original am nächsten zu liegen, aber ohne dieses Wort in Klammern zu setzen, weil es tatsächlich um Hexen geht und weil sie dem deutschen Leser das “auf Knoten Blasen” als Hexereiakt eindeutiger nahelegt.

Dieser 4. Vers könnte schließlich auch so übersetzt werden: “und vor dem Übel der auf Knoten blasenden Hexen”.

Vers 5 : *wa-min sharri ḥāsīdin idhā ḥasada*

F.R : Und vor dem bösen Neid der Neider

R.P : und von einem, der neidisch ist (w. von einem Neider, wenn er neidisch ist)

A.T.K.: und vor dem Unheil eines Neiders, wenn er neidisch ist

H.B : und vor dem Bösen eines Neiders, wenn er neidet

Indem er “*wa min sharrī*” nicht wiederholt und mit dem Adjektiv “bösen” wiedergibt, reduziert Rückert das Böse des Neiders nur auf dessen im Neid bestehenden Laster; wenn man übrigens vom bösen Neid spricht, suggeriert das auch, dass es einen guten Neid geben könnte. Er glaubt andererseits, dass er auch damit den arabischen Nebensatz “*idhā ḥasada*” übersetzt hat. Dieser Nebensatz ist im Vers wichtig, indem er eine Einschränkung einführt. Rückert ändert somit die syntaktische Struktur des Verses. Der arabische Singular (*ḥāsīdin*) wird von Rückert wegen des Reims (auf „Weiber“) mit einem Plural übersetzt.

R.P. ignoriert wiederum die Wiederholung von “*wa min sharri*”; er streicht den wichtigen Begriff “Neider” (*ḥāsīdin*) einfach weg; er setzt ihn in die als wörtlich vermerkte zweite eingeklammerte Übersetzungsvariante, die eigentlich dem Original näher als die erste liegt.

A.T.K. und H.B. tragen dem Nebensatz “*idhā ḥasada*” Rechnung, wobei H.B. dem arabischen Verb “*ḥasada*” treu bleibt und mit dem Verb “neidet” übersetzt, und ATK seinerseits das Adjektiv “neidisch” wählt, das zwar vom Sinne her korrekt ist, aber es klingt gewissermaßen wie ein Pleonasmus, da ein Neider per Definition neidisch ist; deshalb scheint uns das hier von H.B. verwendete Verb geeigneter zu sein.

Es sei schließlich darauf hinzuweisen, dass der Vers 3 und der Vers 5 in dieser Sure symmetrisch gebaut sind, weil sie den gleichen syntaktischen Bau aufweisen, welcher auch in der Übersetzung in Erscheinung treten soll.

3.4. Sure 112 : al-Ikhlās (der aufrichtige Glaube)

سورة الإخلاص - سورة 112 - عدد آياتها 4

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1. قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ
2. اللَّهُ الصَّمَدُ
3. لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ
4. وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ

Bi-smi llāhi arraḥmāni arraḥīm

1. *Qul huwwa allāhu aḥad*
2. *Allāhu assamad*
3. *lam yalid wa-lam yūlad*
4. *wa-lam yakun ,lahu kufu 'an aḥad*

Zum Begriff “*al-ikhlās*”

FR: Bekenntnis der Einheit
RP: Der Glaube ohne Vorbehalt
ATK: Der aufrichtige Glaube
HB: Das reine Gottesbekenntnis

“Der Name der Sure (*al-Ikhlās*) ist ausnahmsweise kein dem Text der Sure entnommenes Stichwort, sondern eine Art Inhaltsangabe. Gemeint ist mit “*al-Ikhlās*” die religiöse Haltung derer, die “ihren Glauben ganz auf Gott einstellen” (*akhlasū dīnahum li-llāhi*, 4,146). Weitere Belege zu diesem Sprachgebrauch: 7,29; 40,14; 40,65; 39,2f.; 39,11-14; 98,5; 10,22/29,65/31,32; (4,146)” (161).

Der Begriff “*al-ikhlās*” wird hier mit vier verschiedenen Übersetzungen wiedergegeben! H.Zirker hat auch seine eigene Übersetzung: ‘der reine Glaube’; Henning/Hofmann übersetzt mit “Aufrichtigkeit (des Glaubens). Diese Vielfalt findet sich auch in den französischen Übersetzungen: S-E. Kechrid z.B. gibt diesen Begriff mit “la foi pure et exclusive”(der reine und ausschließliche Glaube) wieder, M.Chebel mit “le culte sincère”(der aufrichtige Kult).

« *Al-ikhlās* » ist abgeleitet vom Verb « *akhlasa yukhlisu ikhlāsen* »; « *akhlasa addīna li-llāhi* » bedeutet « Gott die Ausschließlichkeit der Verehrung vorbehalten, Gott aufrichtig und treu verehren ; « *mukhlis* » ist jemand, der aufrichtig und treu ist.

Bekenntnis der Einheit heißt auf Arabisch « *al- i'tirāfu* bzw. *ash-shahādatu bi l-wahdaniyyati* » !

Der Glaube ohne Vorbehalt heißt « *al-Imānu duna tafaffudhin* » ; Die Rückübersetzung des Begriffs HBs würde lauten : « *ash-shahādatu bi- llāhi al-khālisa* bzw. *aṭ-ṭāhira* ». Die Übersetzung ATKs nähert sich derjenigen von Chebel und auch dem Original an. Wir würden “*al-Ikhlās*” mit “die aufrichtige Verehrung Gottes, des Einen” wiedergeben.

Vers 1 : *Qul huwwa allāhu aḥad*

FR : Sprich: Gott ist Einer
RP: Sag: Er ist Gott, ein Einziger
ATK: Sprich: Er ist Gott, ein Einziger
HB : Sprich:”Er ist Gott, der Eine

Anstelle von *“afjad”* findet man an anderen Koranstellen *“al-wāfjid”* (39,4; 12,39; 13,16; 40,16, 14,48).

FR ignoriert und unterläßt das arabische Personalpronomen *“huwwa”*(Er) in seiner Übersetzung. Die anderen Übersetzer haben diese Unterlassung berichtigt.

“afjad” hat hier den Sinn von *“al-wāfjid”* und soll unserer Meinung nach als Apposition zu Gott nicht mit dem unbetimmten Artikel –wie in der Übersetzung von RP und ATK-, sondern mit dem bestimmten Artikel *al-* wiedergegeben werden, wie HB es zu Recht gemacht hat. „*Al-wāfjid*“ gehört außerdem zu den schönen Namen Gottes. Die Wiedergabe von *“afjad”* mit *“Einer”*, *“der Eine”* bei jeweils FR und HB drückt die Einmaligkeit Gottes, zentrales Thema dieser Sure und der monotheistischen Vision des Islam, besser als *“ein Einziger”* aus. Der einzige Einwand gegen die Übersetzung HBs könnte das Verb *“sprechen”* betreffen; *“sagen”* würde hier besser passen (auf den Unterschied wurde bereits w.o. eingegangen).

Vers 2 : *Allāhu as-samad*

FR: Ein ewig reiner

RP : Gott, durch und durch (er selbst) (?) (w. der Kompakte)

(oder: der Nothelfer (?), w. der, an den man sich (mit seinen Nöten und Sorgen) wendet, genauer: den man angeht?)

ATK: Gott, der Undurchdringliche

HB: Gott, der Beständige

Erste Bemerkung: der enigmatische Ausdruck *“as-samad”* bringt hier die Übersetzer in Verlegenheit! Jeder der vier Übersetzer versucht, seine Lösung zu bringen, die mit den anderen wenig Gemeinsames hat.

FR kümmert sich mehr um den Reim (auf „Einer“) als um den adäquaten Sinn von *“as-samad”*.

RP stellt hier ein *“Meisterwerk”* der Hilflosigkeit aus: vier eingeklammerte Stellen –eine eingeklammerte Passage („mit seinen Nöten und Sorgen“) innerhalb einer größeren eingeklammerten Passage- und drei Fragezeichen! Dieser *“quecksilberne”* Begriff hat ihn anscheinend in eine „labyrinthische“ Übersetzung irregeleitet.

Paret zufolge *“ist die Deutung des Ausdrucks *“as-samadu”* ganz unsicher. « Franz Rosenthal spricht in seinem Beitrag *“Some Minor Problems in the Qur’ān”* zu *“The Joshua Starr Memorial Volume”* (New York 1953, S.67-84) die Vermutung aus, dass *samad* auf einen religiösen Terminus des alten Nordwestsemitischen zurückgehen könnte (S.72-83: Qur’an 112-2(2): *As-samad*). R. Köbert vermutet in *“samad”* eine Lehnübersetzung aus hebräisch *“sūr”* (*“Fels”*) als Bezeichnung für Gott (Das Gotteseipheton *as-samad* in Sure 112,2, Orientalia, N.S.30, 1961, S.204f.). Die in der Anmerkung zur Übersetzung an letzter Stelle angeführte Bezeichnung *“fest”* wäre noch genauer zu definieren als *“massiv”*, *“gediegen”* (im Gegensatz zu *“hohl”*, *“locker”*, *“porös”*)”* (162).

Im arabischen „Neuen Wörterbuch für Studenten“ wird das Wort *“as-samad”* definiert als *„der Herr, dem man gehorcht, ohne welchen keinerlei Sache erledigt werden kann; diese Vokabel gehört zu den schönen Namen Allahs...Der über alles Hervorragende/Erhabene; Fester Körper, der nicht hohl ist ; derjenige, der im Krieg weder hungrig noch durstig wird”*. *“As-samad”* könnte auch mit dem Verb

“samada yasmudu samden” in Zusammenhang stehen: *samada fulānen*“ heißt sich an jdn. wenden, sich zu ihm begeben“ oder auch *“samada yasmudu sumūden”*, das *“fest/standhaft/unerschütterlich bleiben”*, heißt. Der *“Mu’djem mufradāt al-fādh al-qur’ān”* (Wörterbuch der koranischen Wörter) von Raghīb al-Asfahani erläutert *“as-samad”* als den

Herrn, an den man sich für eine Angelegenheit wendet und sich auf ihn verläßt, um diese Angelegenheit zu erledigen bzw. ein Problem zu regeln. Das selbe Koranwörterbuch erwähnt ebenfalls den Sinn von “etwas, das nicht hohl ist, damit wird zweierlei gemeint: das eine ist niedriger als der Mensch, d.h. die festen Körper und das andere ist höher als der Mensch, d.h. Gott und seine Engel und unter “*Allāhu as-samad*” ist zu verstehen, dass er sich von denen, die ihm die Gottheit bezeugen, unterscheidet”.

Von diesen verschiedenen Definitionen, die die Schwierigkeit, den genauen Sinn dieses Ausdrucks festzulegen und demzufolge auch zu übersetzen, zeigen, kann man den folgenden Sinn ableiten: „der sichere Standhafte, auf den man zu jeder Zeit und für alles nicht vergebens zurückgreifen darf“.

Die Unzuschlüssigkeit der Übersetzer vor der Übersetzung dieser Vokabel ist auch in den anderen Zielsprachen zu begegnen, nämlich in den französischen Übersetzungen, in denen z.B. S-E.Kechrid “*as-samad*” mit “le recours suprême et éfficient” (der höchste und effiziente Rekurs/Rückgriff) und M.Chebel mit « l’Absolu » (Der Absolute) wiedergeben, wobei der Letztere in einer Fußnote auf die “extreme Schwierigkeit” hinweist, “diesen Begriff zu übersetzen insofern, als er die unkörperlichen Eigenschaften Gottes, dessen Größe und Beständigkeit betrifft” (in: Le Coran. Nouvelle traduction de M.C.).

Die Wiedergabe ATKs mit “der Undurchdringliche” widerspricht einigen von den etwa hundert anderen schönen Namen Gottes, die auf die zahlreichen Eigenschaften Gottes so präzise hinweisen, dass man nicht sagen kann, dass er undurchdringlich ist; ganz im Gegenteil: dadurch wird er sehr transparent und die Mehrheit dieser Eigenschaften definieren ihn als Licht und Klarheit usw. ATK scheint von seiner eigenen Übersetzung nicht sehr überzeugt zu sein, weil er in einer Fußnote auf andere Varianten hinweist, nämlich “der Souveräne; der, in den Anliegen angegangen wird” (163).

HBs Übersetzung mit “der Beständige” nähert sich dem arabischen Sinn besser an.

Vers 3 : *lem yalid wa-lem yūlad*

FR : Hat nicht gezeugt und ihn gezeugt hat keiner

RP : Er hat weder gezeugt, noch ist er gezeugt worden

ATK : Er hat nicht gezeugt, und Er ist nicht gezeugt worden

HB : er zeugte nicht und wurde nicht gezeugt

Alle vier Übersetzer verwenden das Verb “zeugen” für “*walada yalidu*”; in Bezug auf die Tempusform wählen FR, RP und ATK das Perfekt, während HB das Präteritum bevorzugt. Alle Übersetzer geben den zweiten Teil des Verses dem Original entsprechend mit der Passivform wieder, nur FR nicht; er übersetzt mit der Aktivform vermutlich wegen des Reimes.

Die von RP gebrauchte weder-noch-Negationsformel ist ein unnötiger Zusatz, der den Vers verlängert und seinen Ausgleich stört. Wir sind der Meinung, dass das von HB gewählte Präteritum dem Original besser paßt und dem knappen bündigen Stil des Verses besser entspricht.

Vers 4 : *wa-lam yakun lahu kufu’an aḥad*

FR : Und nicht ihm gleich ist einer

RP : Und keiner ist ihm ebenbürtig

ATK : und niemand ist Ihm ebenbürtig

HB : und keiner ist ihm ebenbürtig”

Abgesehen von der poetischen Übersetzung FRs sind alle anderen fast identisch. FR verwendet nicht das indefinite Pronomen “keiner” –er konnte wohl den Vers so wiedergeben: “Und ihm gleich ist keiner”, sondern die Negationspartikel “nicht”, die er vor “ihm” setzt, um die Wiederholung von “keiner” (bereits im Vers 3 verwendet) zu vermeiden und gleichzeitig den Reim durch den Gebrauch von “einer”(am Ende des Verses 4) zu bewahren.“Keiner” paßt hier besser als ”niemand”(ATK).

Es sei außerdem auf die Übersetzung von Henning/Hofmann hinzuweisen : « Und es gibt keinen, der ihm gleicht » und auf die von H.Zirker : « Nicht einer ist ihm gleich ». Die beiden geben jeweils dem Verb “gleichen” und dem Adjektiv “gleich” den Vorzug.

3.5. Sure 111 : al-Masad (die Palmenfaser)

سورة المسد - سورة 111 - عدد آياتها 5

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1. تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ
2. مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ
3. سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ
4. وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ
5. فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ

Bi-smi llāhi ar-raḥmāni ar-raḥīm

1. *Tebbet yadā Abī- lahab wa- tebb*
2. *mā aghnā ‘anhu māluhu wa- mā kasab*
3. *sa- yaslā naren dhāta lahab*
4. *wa – mra’atuhu hammālatu l-haṭab*
5. *ft- djīdhā ḥablun min masad*

Vers 1 : *tebbet yadā Abī lahab wa-tabb*

FR : Ab sind die Händ’ Abulahab’s, und er ist ab

RP : Dem Verderben seien die Hände Abu Lahabs preisgegeben !
Dem Verderben sei er (mit seiner ganzen Person) preisgegeben !
(oder : Und (in der Tat) er ist (schon) dem Verderben preisgegeben ?)

ATK : Dem Verderben seien geweiht die Hände des Abu Lahab, und dem
Verderben geweiht sei er !

HB : Verdorren seien Abu Lahabs Hände, und abermals – verdorren!

Bei der komparativen Analyse der vier Übersetzungen dieses ersten Verses stellt man von vornherein fest, dass das Verb « *tebba* » (hier “*tebbet*”) mit vier Varianten wiedergegeben wurde und dass das Subjekt von “(wa) *tabb*” nicht explizit angegeben wird: eine zusätzliche Schwierigkeit für die Übersetzer!

“*tebba*” heißt untergehen, zugrunde gehen, sterben, zerstört bzw. vernichtet werden (Passivform).

In seinem “*Mu’djem mufradāt alfādh l-Qur’ān*” definiert Ar-Rāghib Al-Asfahāni den Ausdruck “*attabbu*” bzw. “*attaba bu*” als “ins Verderben immer weiter rennen”; er erläutert den Vers so: “die Hände Abu Lahabs stürzen ihn immer weiter ins Verderben und ins Verderben rennt er immer weiter!”

In seinem Buch (Der Koran, Kommentar und Konkordanz) weist Paret in Bezug auf diese Sure darauf hin, dass “von August Fischer eine ausführliche und scharfsinnige Kommentierung von Sure 111 vorliegt (Der Wert der vorhandenen Koranübersetzungen und Sure 111, Leipzig 1937 = Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse, 89. Band, 1937, 2.Heft)...Abu Lahab ist identisch mit ‘Abd al-‘Uzza, einem Halbbruder von Mohammeds Vater. Er hatte sich auf die Seite der Gegner des Propheten geschlagen und starb kurz nach der Schlacht bei

Badr. Siehe Horovitz, Koranische Untersuchungen, S.88; EI2, Artikel Abu Lahab (W. Montgomery Watt). Seine (in den Versen 4f. erwähnte) gegen Mohammed ebenfalls feindselig eingestellte Frau hieß Umm Gamīl. –Den Ausdruck *tabbat yada Abi Lahabin* erklärt Fischer einleuchtend als Synekdochie für *tabba Abu Lahabin*, und zwar im Sinn einer Verwünschung. Er übersetzt: “Verderben treffe die Hände des Abu Lahab (synekdochisch für : Verderben treffe den Abu Lahab)!” – Umstritten ist die Deutung des folgenden *wa tabba*. Als Subjekt ist auf jeden Fall Abu Lahab zu ergänzen. Es fragt sich aber, wie man das Perfekt verstehen soll. Bei der Entscheidung dieser Frage muß auch der Wortlaut des folgenden Verses (*mā aghnā ‘anhu māluhu...*) berücksichtigt werden. – Die eine Möglichkeit der Deutung von *wa tabba* ergibt sich, wenn man diesen Ausdruck mit dem vorausgehenden *tabbat yadā Abī Lahabin* koordiniert, d.h. ebenfalls im Sinn einer Verwünschung versteht. Dann ist Vers 1 zu übersetzen: “Dem Verderben seien die Hände Abu Lahabs preisgegeben! Dem Verderben sei er (mit seiner ganzen Person) preisgegeben!” (164).

Paret weist weiter auf die andere mögliche Deutung von *wa tabba* hin, die von Fischer verteidigt wird und wonach “es hier eine idiomatische Ausdrucksweise vorliegt, die sich noch kein Koran-Übersetzer klar gemacht hat: die Verwünschung wird emphatisiert durch die ihr unmittelbar folgende Behauptung, dass sie bereits in Erfüllung gegangen sei”. Fischer übersetzt: “und tatsächlich hat ihn bereits das Verderben getroffen”. Paret weist diese präteritale Deutung zurück, mit dem Argument, dass Fischer sich auf eine von Ibn Mas’ud überlieferte Textvariante berief, die “*wa-qad tabba*” beinhaltet und die als Interpretation zu verstehen sei. “Als ursprünglichen Text muß man die lection difficilior “*wa-tabba*” gelten lassen” (165).

Unter den französischen Koran-Übersetzern versteht R.Blachère diesen ersten Vers nicht als Verwünschung, sondern als Behauptung. Für ihn handelt es sich hier um ein Verb in der Vergangenheit (im Vollzogenen) (*tabba*), wie es der folgende Vers (*mā aghnā ‘anhu māluhu...*) suggeriere; er nimmt in Bezug auf *wa-tabba* die gleiche Stellung wie Fischer ein und übersetzt den Vers :”Les mains d’Abou Lahab ont péri! Il a péri! (Vers 2: » Ses troupeaux et sa fortune ne lui ont servi à rien «).

Hamidullah dagegen übersetzt : « Péririssent les deux mains d’Abu Lahab et que lui-même périsse. (Vers 2: Sa fortune ne le met au large en rien, ni ce qu’il s’acquiert »).

Es sei festzustellen, dass die meisten Koranübersetzer diesen Vers als Verwünschung betrachten, obwohl die Verwünschung mit “*tabban lī*” viel klarer gewesen wäre!

Kommt man auf unsere hier zu vergleichenden deutschen Übersetzungen zurück, so merkt man, dass FR den Verwünschungscharakter dieses ersten Verses einfach zurückweist und das Verb „*tebba*“ durch die Wendung « ab sein » wiedergibt. ‘Ab’ fungiert hier als Adverb, im Sinne von ‘weg, abgegangen, sich losmachen, abfallen’. Das Verb “*tabba*” wird definiert als “*tebba ashshay’ u*” (wenn man von Dingen spricht) heißt ‘aufhören, aus sein (der Strom ist aus z.B.) “*tabba fulānun*” (wenn man von Menschen spricht) heißt ‘sterben , untergehen’ usw. (166).

FR hat sich hier anscheinend für den ersten Sinn entschieden, der für die Dinge gebraucht wird. Seine Übersetzung verweist vielmehr auf das Szenario eines Diebs, der den Regeln der Schari’a gemäß zum Hände- bzw. Kopfab schneiden verurteilt worden wäre!

Die Übersetzung RPs ist durch zwei Einklammerungen gekennzeichnet und die zweite beinhaltet wiederum zwei andere kleinere Einklammerungen sowie ein Fragezeichen. Das Verb “*tebba*” übersetzt er mit “dem Verderben preisgegeben sein”. Seine Unschlüssigkeit tritt nochmals in Erscheinung, vor allem in der Wiedergabe von *wa-tabba*, wo er sich weder für die Verwünschung noch für die präteritale Deutung entscheidet, er gibt also beide Übersetzungsvarianten!

ATK verwendet ebenfalls das Wort „Verderben“, aber in der Wendung “dem Verderben geweiht sein”. Das Partizip “geweiht” setzt er aber im Gegensatz zu RP nicht am Ende des Verses, sondern gleich nach “sei” und dadurch wird die Handlung zu Recht hervorgehoben.

HB verwendet das Verb “verdorren”, das die Bedeutung von “trocken, dürr werden, austrocknen” hat. Diese Bedeutung unterscheidet sich aber ganz eindeutig von derjenigen von “*tebba*”. „Verdorren“ ist nicht so stark wie ‘umkommen, untergehen, zugrunde gehen’. “*wa tebba*” übersetzt er erstaunlicherweise mit “und abermals – verdorren!”, als bezöge sich dieses Verb auf die Hände; wäre es der Fall, so würde das Verb lauten: “*wa tebbatā*”(Dualform). Das Subjekt von “*tebba*” ist ihm anscheinend entgangen. Ins Arabisch zurückübersetzt würde der Vers HBs lauten: “*li tadjiffa yadā Abi Lahab wa li tadjiffa thāniyaten*”.

Interessant für unsere vergleichende Untersuchung ist zweifelsohne auch, andere Übersetzungen von prominenten Arabisten und Koranforschern beiläufig in Betracht zu ziehen. A. Neuwirth z.B., für die der Vers eine eindeutige Verwünschung ist, hat diesen Vers so wiedergegeben : “Verdorren sollen die Hände Abu Lahabs! Und er selbst!» (167). Sie verwendet zwar auch das von HB gewählte Verb « verdorren », aber die Zweideutigkeit bezüglich des Subjekts von « *wa-tebba* », die bei HB zu spüren ist, wird hier durch einen ganz klaren «Und er selbst" behoben.

H. Zirker betrachtet ebenfalls den Vers als eine Verwünschung und übersetzt: “Verderben sollen die Hände von Abu Lahab! Verderben soll er!(168).

“Zugrundegehen sollen die Hände von Abu Lahab. Und er selbst soll zugrundegehen!” lautet die Übersetzung von Henninig/Hofmann, der zu Abu Lahab vermerkt: “Sein Onkel Abu Lahab war ein Erzfeind Muhammads. Die Sure enthält ein Wortspiel: Im 3. Vers bedeutet “*lahab*” “lodernd”, im Namenszusammenhang (1.Vers) bedeutet er einen mit “strahlendem Äußeren” oder “glänzendem Gesicht”(169).

S-E.Kechrid gibt diesen Vers so wieder: “Maudites soient les mains de Aboulahab et maudit soit-il! » (verdammte seien die Hände Abu Lahabs und verdammte sei er !). Zu Abu Lahab vermerkt er in einer Fußnote : « Der hartnäckigste Feind des Propheten (Gottes Heil und Segen auf ihn) war kein anderer als einer von seinen Onkeln väterlicher Seite. ‘Abdu l-‘Uzza, dem der Spitzname « Abu Lahab » oder ‘der Flammenmann’ wegen seiner Gehäßigkeit und seiner Boshaftigkeit gegeben wurde. Es wird erzählt, dass er immer einen dem Feuer gleichen hochroten Kopf hatte, weil er ein großer Zecher war und aus diesem Grund wurde ihm dieser Spitzname gegeben”(170).

Von A. Neuwirth erfahren wir aber, dass für Horovitz (KU, S.78, vgl.88) »Abu Lahab kein eigentlicher Name ist, sondern eine von dem Propheten selbst erfundene und seinem Gegner beigelegte Bezeichnung, die ihn als der Hölle verfallen kennzeichnet“. “Mit Horovitz” will die Koranforscherin ...”an der Deutung des Namens als Schandname für einen von uns auf der Grundlage des Korantextes nicht eindeutig identifizierbaren Gegner festhalten...ohne seine Identifikation mit dem Familienmitglied des Verkünders auszuschließen”(171).

Wir sind der Meinung, dass der Vers doch eine Verwünschung darstellt und das Verb “*tebbet*” –obwohl es wörtlich in der Vergangenheit konjugiert ist- doch auf die Zukunft hindeutet.

Vers 2 : *mā aghnā ‘anhu māluhu wa-mā kasab*

FR : Es half ihm nicht sein Gut und Hab

RP : Was nützt (w. nützte) ihm sein Vermögen, und was er erworben hat?,
(oder: Sein Vermögen, und was er erworben hat, nützt (w. nützte) ihm nicht(s))

ATK : Nicht nützt ihm sein Vermögen und das, was er erworben hat

HB : Sein Gut soll ihm nichts nützen, und was er erworben!

Soll das arabische Verb “*aghnā*”, das in diesem Vers im Vollzogenen (*al-mādhī*) konjugiert ist, mit der Vergangenheit oder der Gegenwart wiedergegeben werden?

Festzustellen ist, dass FR der einzige unter den vier Übersetzern ist, der sich für die Vergangenheit (Präteritum) entschieden hat. Außerdem übersetzt er den zweiten Teil des Verses “*wa-mā kasaba*” wegen des Reims mit einem Substantiv (Hab) im Gegensatz zu den anderen, die zur selben Übersetzung (was er erworben hat) gelangt sind.

RP zögert zwischen dem Fragesatz und dem Aussagesatz. Er “versteht diesen Perfektsatz in resultativem Sinn und bezieht ihn auf die Gegenwart” (“was für einen Nutzen hat ihm sein Vermögen...eingebracht?” – “was nützt ihm sein Vermögen...?”). Für ein solches Verständnis des Perfektsatzes sprechen auch die Belegstellen 69,28 und 26,207” (172).

Dem arabischen Vers entsprechend hebt ATK die Negationspartikel hervor, indem er sie am Anfang des Verses setzt. Für ihn ist das Verb „*aghnā*“ auch in der Gegenwart zu verstehen.

HB hält es für zweckmäßig, das Modalverb “sollen” einzuführen und das Hilfsverb “haben” im zweiten Teil des Verses aufzugeben, weil “erworben” am Ende des Verses auf “verdorren” reimt. Aber diese “Amputation” ist spürbar!

Die Übersetzung ATKs scheint für die Einfachheit und Klarheit zu sorgen: sogar das Bezugswort “das” (worauf sich das Relativpronomen “was” bezieht) wird angegeben. Ihr können wir jedoch nur die Tempusform von ‘nützen’ vorwerfen: das Präteritum (nützte) würde hier besser paßen.

Nach A.Neuwirth, die diesen Vers ähnlich wie ATK wiedergibt, “kann der Satz (*mā aghnā ‘anhu māluhu wa-mā kassab*) als Aussage –retrospektiv von der eschatologischen Zukunft aus gesehen – wie auch als Frage (“was nützt ihm...?) gedeutet werden. Angesichts der bereits mit dem Schandnamen angesprochenen eschatologischen Bestimmung und der auch sonst üblichen eschatologischen Projektionen (siehe Q 69:28 *mā-aghna ‘annī māliyah*, “nichts nützt mir mein Gut”) ist von erster Deutung im Sinne von “nichts wird ihm genützt haben” ausgehen” (173).

Genau die selbe Übersetzung (Nicht nützt ihm sein Vermögen und was er erworben hat!) findet sich auch bei H.Zirker: somit haben wir hier in Bezug auf diesen Vers einen Übersetzungskonsens zwischen drei Übersetzern. Wünschenswert für die islamischen Exegeten wäre, diesen Übersetzungskonsens zwischen den deutschen Übersetzern auf den ganzen Koran zu erweitern!

Wir vertreten die Meinung, dass es sich bei diesem Vers um eine ganz klare Aussage handelt und das Verb “*aghnā*” auf die Vergangenheit hindeutet und nicht auf die Gegenwart. Das Präsens würde lauten: *ma yughnī ‘anhu māluhu...*

Vers 3 : *sa- yaslā nāran dhāta lahab*

FR : Heizen wird er des Feuers Brast

RP : Er wird (dereinst) in einem lodernden Feuer schmoren

ATK: Er wird in einem lodernden Feuer brennen

HB: Brennen wird er in einem Feuer, das Flammen schlägt

Im Unterschied zu dem vorausgehenden Vers ist die Tempusform (Zukunft) hier ganz klar! Das Verb “*yaslā*”(nāran) wird hier mit drei verschiedenen Verben wiedergegeben: heizen, schmoren und brennen. Die koranische Wendung “*yaslā nāran*” wird an zahlreichen Koranstellen meistens in der Zukunft gebraucht.

Dem Handbuch der koranischen Wörter “*Kalimāt al-Qur’ān, Tafsīr wa bayān*” von Hussein Muhammed Makhlof zufolge bedeutet diese Wendung “in die Hölle eintreten” oder “ihre

Hitze erleiden“. Es handelt sich um das Verb *“sallā yusallī tasliyatan”*, das die selben Wurzeln wie *“sallā yusallī salātan”* (sein Gebet verrichten) hat. *“sallā ‘aduwwahu an-nāra oder bi-nnāri oder ‘ala -nnāri”* heißt: er hat seinen Feind verbrannt. *Sallā al-mā’a* : er hat das Wasser erwärmt; *sallā yadahū ‘alā an-nāri* : er hat sich die Hand (am Feuer) gewärmt (174). Aber das Präsens des Verbs lautet *“yusallī”* und nicht *«yaslā»* wie in der Wendung ; *yaslā* wäre vermutlich von *«yusallah»* (*mabnī li l-madhūl*, d.h. die Passivform) abgeleitet: *“er wird mit dem Feuer verbrannt”* oder auch: man wird ihn in das Feuer eintreten lassen, mit anderen Worten : er wird ins Feuer gestürzt werden.

Das von FR verwendete im gewöhnlichen Usus eher positiv konnotierte Verb *“heizen”* paßt nicht zum Kontext der Hölle. Das Wort *«Brast»* ist in den deutschen Wörterbüchern, über welche wir verfügen, anscheinend nicht zu finden: wir fragen uns, ob es mit dem französischen Wort *«brasier»* (der (Kohlen)glut) etwas zu tun hat. In diesem Fall würde das Verb *“heizen”* zu *“des Feuers Brast”* in Widerspruch stehen!

RP wählt seinerseits unzweckmäßig das Verb *«schmorren»*, das dem Jargon der Kochkunst gehört! In diesem Kontext klingt es zynisch!

ATKs Übersetzung gibt die Interpretation der islamischen Exegese treu wieder. Noch prägnanter wäre seine Übersetzung gewesen, wenn er den Vers mit *“brennen”* begonnen hätte , wie HB, der durch die Stirnform zu Recht das Verb *“brennen”* hervorhebt.

Vers 4 : *wa-mra’ atuhu ḥammālata l-ḥaṭab*

FR : Zuträgt sein Weib des Holzes Last

RP : (er) und seine Frau, die (elende) Brennholzträgerin (oder : (er) und seine Frau (die dann) als Brennholzträgerin (tätig ist und selber Brennholz in die Hölle herbeischleppt)?)

ATK : Und auch seine Frau, sie, die Holzträgerin.

HB : samt seiner Frau, die das Brennholz trägt –

Wir stellen zunächst fest, dass das Wort *«al-ḥaṭab»* von FR und ATK mit *«Holz»* wiedergegeben wird, während RP und HB es mit *“Brennholz”* wiedergeben und somit den Holztyp spezifizieren. Das Brennholz dient eigentlich zum Heizen, vor allem in den im Winter bekanntlich sehr kalten Nordländern. In unserem koranischen Kontext handelt es sich eher um diese aus allerlei trockenen Zweigen, Reisern, Weinstöcken usw. bestehenden Holzbündeln, die die Bäuerinnen aus dem nahen Wald auf ihren Rücken nach Hause trugen, um vor allem ihr Essen zu kochen, weil es damals in den ländlichen Gegenden weder Strom noch Gas gab. Brennholz ist heutzutage ein ganz spezielles aus bestimmten Baumarten gewonnenes, industriell hergestelltes und entsprechend genauen Normen geschnittenes Holz, das ausschließlich zum Heizen dient. Aus diesem Grund glauben wir, dass die Wiedergabe mit *“Holz”* geeigneter als mit *“Brennholz”* ist.

Rückerts Vers reimt zwar in syntaktischer wie auch in stilistischer Hinsicht auf das Wort *„Brast“* des vorausgehenden Verses, aber er unterläßt das Wort *“wa-mra’atuhu”*, das doch ein wichtiges Element des Originalverses ist, weil es in unmittelbarer Verbindung zu dem vorhergehenden Vers steht: Ihm ist entgangen, dass *«wā» wāwu l’ma’iyya»* (dient der Koordinierung) ist ; die anderen Übersetzer haben es richtig verstanden: *„und auch (seine Frau)“* (ATK), *„samt (seiner Frau)“* (HB).

Abgesehen von den zahlreichen Einklammerungen, die die Lektüre und das Verstehen des übersetzten Verses erschweren, bringt Paret zwei Übersetzungsvarianten: die erste ist eine fast wörtliche Übersetzung und die zweite eine Interpretation., die anscheinend riskant ist, weil die

Deutung, wonach seine Frau das Brennholz in die Hölle und nicht anderswo herbeischleppt, schwer nachvollziehbar ist. Woher soll RP es wissen ? A. Neuwirth ist nicht dieser Meinung : «Die kurze monothematische Sure 111 dagegen spielt noch mit dem Bild der Flamme: Gewiß, der Verunglimpftete soll darin brennen, doch scheint es sich noch nicht um die Hölle als kollektiven Ort für die Verdammten zu handeln, da das Szenario ganz für Abu Lahab und seine eigens das Brennholz für seinen Feuertod heranschaffende Frau reserviert ist” (175).

ATKs Übersetzung scheint uns dem Original am nächsten zu liegen, insofern, als er einerseits das “*wāw al-ma’iyya*” wiedergibt und hervorhebt und andererseits seine Wiedergabe von “*ḥammālata (l-ḥaṭabi)*” (normalerweise „*ḥāmilatu (l-ḥaṭabi)*“: Partizip Aktiv) mit “die Holzträgerin” ganz genau diesem „*Ism fā’il*“ (Partizip Aktiv) sowie dem Sinn entspricht; außerdem dient das von ihm zu Recht und zweckmäßig hinzugefügte Pronomen “sie” der Präzisierung und Hervorhebung.

HB ist dieses “*wāw*” auch nicht entgangen, aber des Reims wegen konnte er nur mit einer verbalen auf den vorausgehenden Vers reimenden Wendung (das Brennholz trägt) übersetzen.

Vers 5 : *fi-djīdihā ḥablun min masad*

FR : Um ihren Hals ein Strick von Bast

RP : An ihrem Hals hat sie (als Zeichen ihres Berufs statt des üblichen Schmucks)
einen Strick (hängen) einen Palmfaserstrick

ATK : An ihrem Hals hängt ein Strick aus Palmenfasern

HB : um ihren Hals einen Palmfaserstrick gelegt

Auffällig ist bei den Übersetzungen dieses Verses zuerst und nochmals der eingeklammerte Zusatz von RP, in dem er seine Interpretation erläutert. Dann die unterschiedliche Übersetzung des Worts “*masad*” mit “Palmfaserstrick” (RP), „Palmfaserstrick“ (HB) und „**ein Strick aus** Palmenfasern“ (ATK) – sie ist richtig- und “Bast” (nur FR) anscheinend wegen des Reims. Dritte Bemerkung: “*fi djīdihā*” wird mit zwei verschiedenen Präpositionen wiedergegeben: “**um** ihren Hals” (FR und HB) und “**an** ihrem Hals” (RP und ATK).

FR hält sich davon ab, ein Verb zu verwenden; er trägt somit dem arabischen Original Rechnung; sein einziges Problem besteht in der reimbedingten Wahl des Ausdrucks „Bast“, an dessen Stelle “Palmenfaser” vom Sinne her besser paßen würde! Gerade das wurde von HB zwar berichtet, der jedoch das Partizip “gelegt” (ohne das Hilfsverb “hat”) hinzugefügt hat. „Gelegt“ reimt zwar auf das Verb des vorausgehenden Verses (trägt), aber „gelegt“ weist keine Konkordanz mit “trägt” hinsichtlich der Tempusform (Perfekt vs. Präsens) auf.

ATK berichtet seinerseits die Übersetzung Paretts, indem er den eingeklammerten Zusatz einfach wegläßt und statt des Verbs “haben” das hier besser passende Verb “hängen” verwendet.

3.6. Sure 110 : an-Nasr (die Unterstützung)

سورة النصر - سورة 110 - عدد آياتها 3

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1. إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ
2. وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا
3. فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْ لَهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا

1. *Idhā djā'a nasru llāhi wa-l-fatḥ*
2. *wa- ra'a'aita an-nāsa yadkhulūna fī -dīni llahi afwādja*
3. *fa -sabbihj bi-ḥamdi rabbika wa-staghfirhu innahu kāna tawwāba*

Vers 1: *Idhā djā'a nasru llāhi wa-l-fatḥ*

FR : Wann kam der Sieg von Gott und Beistand

RP : Wenn (über kurz oder lang) die Hilfe Gottes kommt und der (von ihm verheißene) Erfolg (sich einstellt)

ATK: Wenn die Unterstützung Gottes kommt, und auch der Erfolg

HB : Wenn Gottes Hilfe kommt und der Sieg

Jeder von den beiden Hauptbegriffen dieses Verses “*an-nasr*” und “*al-fatḥ*” wurde mit drei verschiedenen Wörtern wiedergegeben: “*an-nasr*” mit Sieg (FR), Hilfe (RP und HB) und Unterstützung (ATK); “*al-fatḥ*” mit Beistand (FR), Erfolg (RP und ATK) und Sieg (HB). Ein zweiter Unterschied liegt in der Übersetzung von “*idhā*” und der Tempusform des Verbs “*djā'a*”: FR verwendet das Adverb “wann” mit dem Präteritum, während die drei anderen Übersetzer die Konjunktion ‘wenn’ mit dem Präsens verwenden.

Bei Rückert bemerken wir eine Permutation der beiden Begriffe; hätte er die Reihenfolge berücksichtigt, so hätte sein Vers gelautet: ‘wann kam der Beistand von Gott und Sieg’. Im heutigen modernen Deutsch wird der Vers Rückert eher als ein mit einem Fragezeichen abzuschließender Interrogativsatz verstanden, vor allem wegen der Stellung des Verbs « kam ».

RP überfüllt nochmals den Vers mit drei unter dem Blickwinkel der Übersetzer unnötigen Zusätzen, die er in Klammern setzt.

Das Wort “*nasr*” ist abgeleitet vom Verb “*nasara yansuru*” jdm. helfen, jdm Beistand leisten, jdn. unterstützen; “*an-nasr*” als Substantiv bedeutet der Beistand, die Hilfe und soll nicht mit dem ihm verwandten Wort “*al-intisār*”(der Sieg) verwechselt werden.

Das Wort “*fatḥ*” ist abgeleitet vom Verb “*fataha yaftahu*”, d.h. öffnen, aufmachen (fig.) erobern. Das Substantiv “*fatḥ*” heißt die Eroberung bzw. der Sieg. In dieser Sure handelt es sich um den Sieg des Propheten und seiner Gefährten über Qureisch anlässlich der Eroberung von Mekka im Jahr 8 nach der Hidschra.

Die Verben der Verse 1 und 2 sind von der Tempusform her in der Vergangenheit, weil sie der Konjunktion “*idhā*”(wenn) nachgestellt sind, aber sie deuten auf die Zukunft hin. Dies wurde von FR anscheinend nicht richtig wahrgenommen.

In Bezug auf das Verb “*djā'a*”, das hier von allen Übersetzern mit “kommen” übersetzt wird, könnte man für dessen Wiedergabe an ein anderes Verb denken, wie z.B. “offenbar werden”, “in Erscheinung treten”.

RP gleich gibt ATK auch “*al-fatḥ*” mit “Erfolg” (im Arabischen “*an-nadjāf*”) wieder und fügt außerdem das “auch” hinzu, das als Zusatz den Ausgleich des Verses aufhebt, weil “*an-nasr*” und “*al-fatḥ*” in diesem Zusammenhang fast auf das Gleiche hindeuten, in dem Maße, wie die Hilfe bzw. der Beistand Gottes durch den Sieg konkretisiert wird.

Die Übersetzung HBs scheint uns als diejenige zu sein, die dem Original am nächsten liegt, insofern, als sie dem arabischen Vers lexikalisch, semantisch, syntaktisch und auch stilistisch im Vergleich zu den anderen am besten entspricht.

Es sei schließlich darauf hinzuweisen, dass die Koransure eine einzige Überschrift hat, während die ins Deutsch übersetzte Sure drei verschiedene deutsche Überschriften hat, weil der Titel dem ersten Vers entnommen wurde und jeder der vier Übersetzer ihn im betreffenden Vers auf seiner eigenen Weise wiedergegeben hat.

Vers 2 : *wa- ra'aita an-nāsa yadkhulūna fī dīni -llāhi afwādja*

FR : Und du die Menschen sahst eingehen
Zum Dienste Gottes schaaarenweise

RP : und (wenn), du siehst, daß die Menschen in Scharen der Religion Gottes (d.h. dem Islam) beitreten

ATK: und du die Menschen in Scharen in die Religion Gottes eintreten siehst

HB : und du die Menschen siehst,
wie sie in Gottes Religion eintreten – in Scharen

Die zwei relativ schwierigen Stellen des Verses sind das Verb « *ra'aita* » und die Wendung « *yadkhulūna fī dīni -llāhi* ». Obwohl das Verb „*ra'aita*“ hier im Vers in der Vergangenheit konjugiert ist, deutet es doch auf die Zukunft hin, wie bereits w.o. erklärt. Dem Verb “*djā'a*” des vorausgehenden Verses gleich hat es FR hier auch im Präteritum verwendet. Die Wendung wurde von ihm mit « zum Gottesdienst eingehen » wiedergegeben, die die koranische Wendung nicht treu widerspiegelt, weil auf der einen Seite der Gottesdienst als « gemeinsame Verehrung Gottes durch die Gemeinde ; Anbetung Gottes » (Wahrig) nur einen Teil der Religion darstellt und auf der anderen Seite mit « *dīn -allāhi* » im Vers die neue Religion Gottes, d.h. der Islam gemeint wird.

ATK und HB haben es bevorzugt, diese Wendung wörtlich zu übersetzen. Uns scheint die Übersetzung Parets mit « der Religion Gottes beitreten » adäquater.

Da der Vers ziemlich lang ist, teilt ihn FR in seinem « Gedicht » in zwei aufeinander gestellten Teilen, wobei es nebenbei zu vermerken ist, dass « eingehen » eigentlich zum zweiten Teil gehören sollte.

HB läßt sich hinsichtlich der zweiteiligen Disposition des Verses von FR einflößen, und verbessert die Übersetzung, indem er das Verb « *ra'aita* » genauerweise im Präsens verwendet, das Verb « eintreten » in den zweiten Teil des Verses setzt und die Wendung zu Recht mit « in Gottes Religion eintreten » wiedergibt. Die Stellung von « in Scharen » am Ende des Verses, die vom Autor vermutlich zur Hervorhebung bedacht wurde, scheint uns nicht zweckmäßig zu sein; prägnanter wäre das Adverb « in Scharren », wenn es gleich vor dem Verb “eintreten” stünde !

Vers 3 : *fa- sèbbif bi -fjamdi rabbika wa-staghfirhu innahu kāna tawwāba*

FR: Lobpreise du dann deinen Herrn,
Und ruf ihn um Verzeihung an;
Er kehret sich daran.

RP : dann lobpreise deinen Herrn und bitte ihn um Vergebung! Er ist gnädig (und bereit dir deine Sünden zu vergeben).

ATK: dann sing das Lob deines Herrn und bitte ihn um Vergebung. Siehe, Er wendet sich gnädig wieder zu.

HB : dann lobpreise deinen Herrn, und bitte ihn um Vergebung!
Siehe, er ist gnädig zugewandt.

Dieser Vers beinhaltet drei Verben: “*sèbbèḥa*”, “*fjamida*” und “*istaghfara*”; zwei Stellen könnten dem Übersetzer Schwierigkeiten bereiten: “*sèbbif bi- fjamdi* “ und “*tawwāba*”.

Das arabische Verb “*sèbbèḥa*”(mit der sog. “*a-shadda*” (der Iteration) auf dem “*ba*” ist abgeleitet vom Verb “*sèbèḥa* (ohne “*shadda*”) *yèsbèḥu sibāḥatan*”, das ‘schwimmen’ bedeutet; “*sèbèḥati an-nudjūm*” heißt die Sterne liefen vorbei und liefen in die Himmelsphäre; Gott sagt:“*Wa huwwa alladhī khalaqa allaila wa- annahāra wa- shshamsa wa- l-qamara kullun fi- falakin yèsbèḥūn*” (Und Er ist es, der die Nacht und den Tag, die Sonne und den Mond erschaffen hat; jedes Gestirn nimmt seinen Lauf (wörtlich: schwimmt) in einer (eigenen) Sphäre)(Q:21,33); “*sèbèḥa al-farasu*” heißt das Pferd erstreckte bzw. reckte seine vorderen Beine beim Reiten; “*sèbbèḥa Allāha subḥānan*” bedeutet “Gott für unschuldig an einem Übel erklären, “Gott von einem Übel freisprechen”; “*sèbbèḥa Allāha*” heißt “*subḥāna -llāhi*” aussprechen. “*Subḥana*” als Substantiv in “*subḥāna -llāhi*” bedeutet: ich spreche Gott von jedem Übel frei. “*Subḥāna rabbika rabbi l-’izzati ‘ammā yasifūn*”(Preis sei Deinem Herrn, dem Herrn der Macht! (Er ist erhaben) über das, was sie schildern).“*subḥa(tun)* oder *misbèḥa(tun)*” ist der (aus Kügelchen bestehende) Rosenkranz (176).

In den arabisch-deutschen Wörterbüchern wird “*sèbbèḥa -llāha* “als “Gott verherrlichen” erläutert und “*subḥana Allāh*” als “gepriesen sei Gott (preis Gottes)”.

Ar-Raghib al-Asfahani definiert das Verb “*sèbèḥa*” wie folgt: “*sèbèḥa as-sèbḥu* » das schnelle Vorbeigehen, Durchgehen ins Wasser und in die Luft, man sagt “*sèbèḥa sèbḥèn und sibāḥatan*”; das Verb wird metaphorisch für das Vorbeigehen der Sterne in die Himmelsphäre gebraucht:“... *kullun fi falakin yasbahūn*”(…jedes Gestirn nimmt seinen Lauf (w. schwimmt) in einer (eigenen) Sphäre)(Q:21,33) und auch für das Reiten der Pferde (“*fa-ssèbbifātī sèbḥèn*” (und denen, die schnell dahinschwimmen)(Q:79,3) und für das schnelle Vorantreiben einer Arbeit “*Inna laka fi-nnahāri sèbḥèn tawīla*” (du wirst am Tag lange beansprucht) (Q:73,7) und “*at-tèsbīḥu*” ist „das Freisprechen Gottes von jedem Übel” und “Gott als rein, rechtschaffen und unparteilich erklären”, ursprünglich bedeutete das Wort “das schnelle Vorgehen bei der Verehrung Gottes .“*éttèsbīḥu*” wird im allgemeinen in den religiösen Pflichten zum Ausdruck gebracht – sei es als ausgesprochener Ausdruck oder als gutes Werk oder als bloße Absicht ; “*fa-lawla annahu kāna mina -l-musèbbifīn*”(und wäre er nicht einer von denen geworden, die (Gott) preisen) (Q: 37,143): hier wurde der Ausdruck “*musèbbifīn*” als Beter erläutert; am vorrangigsten ist, dass der Ausdruck in den drei Sinnen gebraucht wird: “*wa nafnu nusèbbifju bi-fjamdika*”(“...während wir dein Lob singen und deine Heiligkeit rühmen)(Q: 2,30), “*wa sèbbif bi-l’ashiyyi*”(“...und preise (ihn) am Abend...”)(Q: 3,41), “*fa-sèbbif-hu wa-adbāri as-sudjūd*”(und preise ihn in der Nacht und jeweils am Ende der

Niederwerfung) (Q: 50,40)”, “*lawlā tusebbifjūn*”(…würdet ihr doch Gott preisen!)(68,28) d.h. würdet ihr doch Gott verehren und bedanken... “*tusebbif lahu as-samāwati as-sab’i*(Ihn preisen die sieben Himmel...(Q:17,44)...und “*subhāna*” als Substantiv, das gleich wie das Wort “*ghufrāna*” (Vergebung) gebaut ist und die gleiche Bedeutung hat “*fa-subhāna Allāhi fjīna tamsūna*” (Preis sei Gott, wenn ihr den Abend (...) erreicht)(30,17) und “*subhānaka la ’ilma lanā illa mā ,allamtanā*” (Preis sei Dir! Wir haben kein Wissen außer dem, den Du uns gelehrt hast) (Q:2,32)...”*As-subbūfu*”(etwa “der am meisten Lobgepriesene”)” *al-quddusu*” (der Allheilige) gehören zu den Namen Gottes; in der Sprache der Araber finden sich abgesehen von diesen beiden Namen keine andere Wörter, die entsprechend “*fu’ul*” gebaut sind; sie werden auch mit dem kurzen Vokal a als “*as-sèbbūf*”” *al-qaddus*” gebraucht...” (177).

Was einem gewarnten Übersetzer bei der Untersuchung und beim Vergleich dieser vier Übersetzungen auffällt, ist die gemeinsame Unterlassung von “*bi-hamdi*”; die vier Autoren haben den ersten Teil des Verses so übersetzt, als würde er lauten: “*fa-sèbbif rabbaka*...

Aus dem w.o. Dargelegten und angesichts der zahlreichen Belege im Korantext kann man schließen, daß das Verb “*sèbbèfja*” je nach dem Kontext verschiedene Deutungen haben kann. Wir haben auch erfahren, dass dieses “*tèsbīf*” sich durch unterschiedliche Formen manifestieren kann, die von den “*musabbifjūn*” abhängig sind: “*tesbīfu assamāwāti* (der Lobpreis Gottes durch die Himmel) z.B. unterscheidet sich von demjenigen der Menschen usw. Anscheinend wird diese Polysemie von den Übersetzern im allgemeinen nicht wahrgenommen, weil diese das Verb “*sèbbèfja*” an allen Koranstellen, wo es gebraucht wird, immer mit “lobpreisen” wiedergeben.

Alle vier Übersetzer haben “*fa-sèbbif bi-hamdi rabbika*” mit “lobpreise Gott bzw. singe das Lob Gottes” übersetzt, aber “lobpreise” allein reicht nicht aus: als Beleg dafür zitieren wir eine unterschiedliche w.o. erwähnte Übersetzung des selben Ausdrucks durch ATK : “während wir Dein Lob singen und deine Heiligkeit rühmen” (Q: 2,30). An dieser Stelle hat ATK zu Recht “und deine Heiligkeit rühmen” hinzugefügt. Aber er verwendet das Verb “singen”, das zum islamischen Gottesdienst im Gegensatz zum christlichen nicht gut paßt, weil es da nicht gesungen, sondern vorgetragen bzw. psalmodiert wird.

Wörtlich übersetzt wird der erste Teil des Verses (*fa-sèbbif bi-hamdi rabbika*) lauten: “lobpreise mit dem Lob Gottes” d.h. lobpreise Gott, indem du Ihn lobst. Man sieht hier eine Wiederholung, wenn man auf diese Weise übersetzt. “*hamd*” kann aber hier auch “Dank” bedeuten, so daß man auch den Vers so übersetzen kann: “Lobpreise Gott, indem du ihm dankst”. Man kann Gott also auch anders lobpreisen. Von einem Beter, der am Schluß seines Gebets oder außerhalb des Gebets die sog. « *subhja* » (umg. « *sabhja* ») d.h. den Rosenkranz in der rechten Hand hält und benutzt, wird gesagt: *innahu yusabbif*, d.h. er lobpreist Gott. Was macht er konkret? Er läßt die 90 Kügelchen, aus denen der Rosenkranz besteht, durch den Daumen und den Zeigefinger eins nach dem anderen ganz schnell rollen und spricht gleichzeitig die Formeln “*subhāna -llāh*” (Lobpreis sei Gott), “*al-hamdu li-llāh*” (Gott sei Dank) und “*allāhu akbar*” (Gott ist größer) jeweils dreißigmal aus. Hier könnte man eine Parallele zwischen dem w.o. bereits erläuterten ursprünglichen Sinn von “*sèbbèfja*” (*sèbbèfati an-nadjmu* z.B.) und dem Verb “*sèbbèfja*” sehen und der gemeinsame Nenner wäre dabei “das schnelle Vorbeilaufen.

Aus dem bis jetzt Dargelegtem kann man vielleicht eine andere Übersetzung wagen: “Verkünde die Herrlichkeit und die Unschuld Gottes durch dessen Lob” (oder indem du Ihn lobst).

Auch die Formel “*subhāna -llāh*”, die man in der Alltagskommunikation oft hört, wird von jemandem ausgesprochen, dem man etwas bestreitet und er empfindet das als Widrigkeit. Dann sagt er verblüfft und die Hilfe von Gott suchend : “*subhāna -llāh!*”, das man auch so

wiedergeben kann: “Schuldig und darüber (über dieses Übel, das man ihm vorwirft) erhaben ist Gott!”.

Was das Verb “*istaghfara*” betrifft, so scheint uns die Übersetzung Rückerts mit “ruf um Verzeihung an” dem hohen Status des Adressaten (Gottes) nicht Rechnung zu tragen, weil sie eher auf menschlicher Ebene gebraucht wird. Dies gilt um so mehr, als das Verb “anrufen” heutzutage gleich an „telefonieren“ denken läßt. “Um Verzeihung anrufen bzw. bitten” wird darüber hinaus mit “*istasmafa*” wiedergegeben; Das Verb “*istaghfara*” beinhaltet die Wurzel “*ghafara*” (vergeben), das religiös konnotiert ist, weil nur Gott die Sünden der Menschen vergeben kann und heißt “(Gott) um Vergebung bitten”. Die drei zeitgenössischen Übersetzer haben zu Recht die Übersetzung Rückerts korrigiert.

In Bezug auf “*tawwāb(a)*” (*innahu kāna tawwāba*) wird dieses Substantiv aus dem Verb “*tāba yatūbu tawben*” d.h. die Sünde aufgeben und bereuen; “*tā'ibun*” als *Isim fā'il* (Partizip Aktiv) heißt derjenige, der die Sünde aufgibt und bereut, d.h. der Büsser und „*tawwāb*“ ist derjenige, der die Reue und die Bußfertigkeit der Anderen (Menschen) akzeptiert. “*tawwāb*” fungiert hier auch als *Isim fā'il* und diese morphologische Struktur dient zur Intensivierung; mit “*tawwāb*” wird Gott gemeint. Im Handbuch “*Kalimāt al-Qur'ān, Tafsīr wa bayān*” wird das Wort definiert als “derjenige, der die Reue und die Bußfertigkeit seiner Geschöpfe viel akzeptiert”. Damit die Reue des Sünders von Gott akzeptiert wird, muß er gemäß den islamischen Rechtsregeln drei wesentliche Bedingungen erfüllen: er entschließt sich, diese Sünde definitiv aufzugeben, nachdem er sie als böses Werk anerkannt hat; zweitens: er bedauert und bereut ernsthaft und drittens: er soll seine Bußfertigkeit konkret zeigen, indem er die versäumten Pflichten (unverrichtetes Gebet oder nicht gefastete Ramadhantage z.B.) nachholt und sich im allgemeinen den guten Werken zuwendet.

Beim Vergleich der Übersetzungen stellen wir fest, dass dieser Ausdruck auf drei Weisen wiedergegeben wurde : ‘sich daran kehren’ (FR), ‘gnädig sein’ (RP) und ‘sich gnädig zuwenden bzw. gnädig zugewandt sein’ (ATK und HB).

“Er kehret sich daran” im Sinne von “er wird das in Betracht ziehen” oder „er wird sich darum kümmern oder dafür sorgen” gibt unserer Meinung nach nicht den Sinn von “*tawwāb*” wieder.

Die Übersetzung Parets mit ‘gnädig sein’ ist zu allgemein und hat eher “*ghafūr*” (vergebend) und “*raḥīmān*”(barmherzig) als Äquivalente. Der eingeklammerte Zusatz ist auch nicht genau, weil es nicht um die Bereitschaft, sondern um die Tatsache, dass Gott seinen Geschöpfen unendlich viel vergibt!

“Das sich gnädig Zuwenden” (ATK u. HB) im Sinne von “er wird sich dem Sünder gnädig zuwenden, d.h. er wird mit ihm gnädig vorgehen, ihn gnädig behandeln” scheint mir nicht überzeugend zu sein und drückt nicht eindeutig die im Begriff *tawwāb* beinhaltene Emphase und Nachhaltigkeit des Vergebens aus.

“*tawwāb*” könnte so übersetzt werden: “Er nimmt wahrlich die Reue und Bußfertigkeit gern und immer entgegen!”.

3.7. Sure 109 : al-Kāfirūn (Die Ungläubigen)

سورة الكافرون - سورة 109 - عدد آياتها 6

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1. قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ
2. لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ
3. وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ
4. وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ
5. وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ
6. لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

Bi-smi llāhi -rraḥmāni arraḥīm

1. *Qul yā ayyuhā al-kāfirūn*
2. *lā a'budu mā ta'budūn*
3. *wa-lā antum 'ābidūna mā a'bud*
4. *wa-lā anā 'ābidun mā 'abadtum*
5. *wa-lā antum 'ābiduna mā a'bud*
6. *lakum dīnukum wa-liyya dīnī*

Vers 1 : *Qul yā ayyuhā al-kāfirūn*

FR : Sprich : O, ihr Leugner !

RP : Sag: Ihr Ungläubigen!

ATK: Sprich: O, Ihr Ungläubigen

HB: Sprich: "O, Ihr Ungläubigen!

Der Schlüsselbegriff "*al-kāfirūn*" wird hier mit "Leugner (FR) und "Ungläubigen" (RP, ATK und HB) wiedergegeben. "*Al-kāfirūn*" ist der Plural von "*al-kāfir*", das Partizip Aktiv des Verbs "*kafara yakfuru kufran*". « *kafara shay'an* » als transitives Verb heißt in der arabischen Sprache « etwas verstecken »; in Bezug auf die Religion bedeutet "*kafara (bi)*" das Prophetentum Mohammeds und die Einmaligkeit Gottes leugnen, nicht an ihnen glauben. Mit "*al-kāfirun*" werden hier zunächst alle zeitgenössischen Widersacher Mohammeds gemeint, die weder an dessen Prophetentum noch an der neuen Religion des Islam glauben wollten. Heutzutage wird der Begriff sogar für die Bezeichnung der Anhänger anderer Religionen gebraucht. Dem Koran-Lexikon (Bernhard Maier) zufolge "nennt der Koran "Unglaube" (*kufr*) die Haltung derjenigen, welche die Zeichen Gottes nicht anerkennen. Der Begriff begegnet mehrfach in seiner Grundbedeutung "Undankbarkeit" (so z.B. Sure 16:55, 29:66, 30:34)...Den Übergang von der ursprünglichen Bedeutung zur abgeleiteten Bedeutung des Wortes veranschaulicht Sure 26:19 f., wo *Fir'aun* Mūsā Undankbarkeit vorwirft, dieser jedoch den Vorwurf im religiösen Sinn auffaßt. Als Ungläubige (*kāfirūn*, Sg.: *kāfir*) bezeichnet der Koran in erster Linie die Anhänger des altarabischen Heidentums, von denen die Schriftbesitzer als Empfänger einer göttlichen Offenbarung mehrfach deutlich abgegrenzt werden" (178).

Rückerts Wiedergabe mit "Leugner" ist im Kontext der Sure zwar richtig in dem Maße, wie es tatsächlich um Leute geht, die den neuen Propheten und die neue Religion geleugnet haben, aber im Allgemeinen und außer dem Kontext ist der Ausdruck nicht so ausdrucksvoll wie "Ungläubigen", dem die Wurzel "Glaube" zugrundeliegt. Ins Arabisch zurückübersetzt würde "Leugner" außerdem "*al-mukadhibūn*" heißen.

Vers 2 : *lā a'budu mā ta'budūn*

FR : Nicht bet' ich an, was ihr anbetet

RP : Ich verehere nicht, was ihr verehrt (w.ich diene nicht dem, dem ihr dient; dem entsprechend in den folgenden Versen)

ATK:ich verehere nicht, was ihr verehrt

HB : Ich verehere nicht, was ihr verehrt

Das Schlüsselverb dieser Sure *'abada* wird hier mit “anbeten” (FR) und “verehere” (RP, ATK und HB) wiedergegeben.

Andere Übersetzer übersetzen es mit “dienen” (H. Zirker, 2007). Es bedeutet zunächst “sich vor jdm demütigen”, “ihm seine Demut und Unterwürfigkeit zeigen”. In der Sure befiehlt Gott dem Propheten, sich an die Ungläubigen, die zuerst und vor allem die Leute bzw. die Notabeln seines eigenen Stammes sind, zu wenden, um ihnen eine ganz klare Botschaft zu übermitteln, welche einen schwerwiegenden Abbruch mit ihnen markieren will. Um den Sinn des Verbs *'abada* in der Sure richtig wahrzunehmen und entsprechend wiederzugeben, muß man einerseits diesen historischen Hintergrund berücksichtigen und andererseits den Vers genau analysieren: er lautet “*lā a'budu mā ta'budūn*” und nicht “*lā a'budu man ta'budūn*”. Hätten wir “*man*” im Vers gehabt, so würde dieser bedeuten: ich verehere nicht den Gott, den ihr verehrt. Aber “*mā*”, das hier als Relativpronomen im Akkusativ fungiert, bezeichnet nicht die Personen, sondern die Dinge und etwas Allgemeines. Deswegen wurde es von allen Übersetzern zu Recht mit “was” wiedergegeben. Mit “*mā*” wird also nicht nur Gott, sondern auch die ganze Religion, wie es der letzte Vers ganz eindeutig präzisiert. Aus diesem Grund scheint uns das Verb « verehere » adäquater als « anbeten » zu sein, weil das letztere nur eine Gottheit betreffen kann.

Die von RP in Klammern hinzugefügte Übersetzungsvariante mit “dienen” verwechselt eben “*mā*” und “*man*” und reduziert demzufolge die Religion auf Gott. Der Vermerk (dem entsprechend...) sollte als Fußnote außerhalb der Sure versetzt werden, um jede Konfusion zu vermeiden.

Vers 3 : *wa-lā antum 'ābidūna mā a'bud*

FR : Noch wollt ihr beten an, was ich anbete

RP : und ihr verehrt nicht, was ich verehere

ATK: auch ihr verehrt nicht, was ich verehere

HB : und ihr verehrt nicht, was ich verehere

Es gibt eine wichtige semantische Schattierung in diesem Vers, die manchen nichtarabischen Übersetzern entgehen kann, nämlich den Unterschied zwischen *'ābidūna* und *ta'budūna*. “*Wa-lā antum 'ābidūna*” deutet einerseits auf die Zukunft hin und andererseits meint auch: „ihr habt euch entschlossen“, „ihr seid nicht dazu bereit, zu verehere...“. Wir geben dazu ein einfaches Beispiel, um es besser zu verdeutlichen: ich sage z.B. : “*lā adhabu min hunā*” , “*wa-lā antum dhāhibūn*” d.h. “ich gehe nicht von hier weg” und “ihr werdet nicht von hier weggehen” im Sinne von “ihr habt euch entschlossen, nicht von hier wegzugehen”, “ihr seid nicht dazu bereit, von hier wegzugehen”. Rückert hat doch diese Schattierung gefühlt und zweckmäßig mit “wollen” nuanciert. Gerade das haben die anderen übersehen.

Zurückübersetzt würde dieser Vers -so wie er von RP, ATK und HB wiedergegeben wurde- lauten: “*wa-lā ta'budūna mā a'budu*”.

Vers 4 : *wa-lā anā ‘ābidun mā ‘abadtum*

FR : Noch will ich beten an, was ihr habt angebetet

RP : Und ich verehere nicht, was ihr (bisher immer) verehrt habt

ATK: Weder ich werde verehere, was ihr verehrt habt

HB : und nicht verehere ich, was ihr verehrt habt

Hier bemerkt man, dass ATK doch die Hindeutung auf die Zukunft verstanden und wiedergegeben hat. Er verwendet zweckmäßig auch noch die Negationsformel “weder (4.Vers) – noch (5.Vers)” zur Hervorhebung der beiden in Frage kommenden “Streitparteien”. FR verwendet zu Recht das Verb “wollen” weiter; RP und HB ist die Deutung auf die Zukunft weiter entgangen. Beide haben den Vers so übersetzt, als hieße er : “*wa-lā a’budu mā ‘abadtum*”.

Hier sieht man doch, dass es sich um eine Entscheidung handelt, einen unwiderruflichen Entschluß, den der Sprecher (der Prophet) gefaßt hat. Ein Entschluß, den auch die andere Partei (die Ungläubigen) gefaßt hat (3. und 5. Vers).

Vers 5 : (siehe V.3)

Vers 6 : *lakum dīnukum wa-liya dīnī*

FR : Euch euer Gottesdienst und mir der meine !

RP : Ihr habt eure Religion, und ich die meine

ATK: Ihr habt eure Religion und ich habe meine Religion

HB : Euch eure Religion und mir die meine !

Rückerts Wiedergabe des Begriffs « *addīn* » mit « Gottesdienst » ist nicht geeignet, weil der Gottesdienst –wie bereits w.o. erläutert- nur einen Teil der Religion darstellt.

HB hat die Rückertsche Übersetzung übernommen und gerade diesen Schlüsselbegriff durch “Religion” ersetzt.

Die Übersetzungen von RP und ATK sind fast identisch, der einzige Unterschied ist die Wiederholung des Begriffs “Religion” bei ATK. Ist sie aber notwendig? Wir neigen zur Verneinung dieser Frage aus dem einfachen Grund, dass diese Wiederholung im koranischen Vers unvermeidlich war, weil die arabische Hochsprache im Gegensatz zu dem Dialektarabisch nicht über dieses Possessivadjektiv (der/die/das meine bzw. der-/die-/dasmeinige) oder ein Äquivalent dafür verfügt; im algerischen Dialektarabisch kann man dafür sagen “*anta’i*” oder “*dia lī*” aber im Hocharabischen ist man gezwungen den betreffenden Begriff zu wiederholen! Deshalb klingt hier die Übersetzung ATKs eher wortwörtlich; die Übersetzung Parets mit “und ich die meine”, der jedoch ein Ausrufezeichen beigefügt werden sollte, ist unserer Meinung nach viel besser.

3.8. Sure 108 : al-Kawthar (die Fülle)

سورة الكوثر - سورة 108 - عدد آياتها 3

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1. إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ
2. فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ
3. إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ

Bi-smi llāhi -rraḥmāni arraḥīm

1. *Innā a'ṭaināka l-kawthar*
2. *fa- sallī li-rabbika wa-nḥar*
3. *inna shāni' aka huwwa l-abtar*

Vers 1 : *Innā a'ṭaināka l-kawthar*

FR : Wir haben dir verliehn den Kauther

RP : Wir haben dir die Fülle gegeben

ATK: Wir haben dir die Fülle gegeben

HB : Siehe, wir verliehen dir die Fülle

“Stolpersteine” für die Übersetzer könnten in diesem Vers die Begriffe *al-kawthar* und *al-abtar* darstellen. Für die traditionelle Exegese ist das Nomen *al-kawthar* der Name eines Flußes im Paradies, dem andere Flüsse entspringen oder die im Überfluß vorhandenen Reichtümer. Der großzügige Mensch wird auch als *kawthar* bezeichnet. Morphologisch ist das Nomen *al-kawthar* vom Verb “*kathura yakthuru kathratan*” abgeleitet, das “sich vervielfachen, sich vermehren” bedeutet. *Al-kawthar* ist eine koranische Neubildung, die als eine Art von Superlativ von *al-kathīr (al-akthar)* und als Steigerungsform von “*al-kathratu*” zu verstehen. Es stellt ein Hapaxlegomenon im Korantext dar. Paret zufolge ist “mit der “Fülle” (*al-kawthar*) wohl Reichtum an irdischen Gütern gemeint. Birkeland deutet Vers 1 speziell auf Mohammeds Wohlstand infolge seiner Verheiratung mit Khadiġa (179).

Nach A. Neuwirth “ist *kawthar* eine seltene *fau'al*-Form (siehe GVGS II, S.344), die aber auch in der altarabischen Poesie belegt ist (vgl. Ibn Hisham 1858:261; siehe dazu Horowitz 1978 sowie WKAS I, S.66). - Dagegen sieht Luxenberg (2000:271) in *kawthar* die Arabisierung des syrischen Lexems *kuthara* (Beständigkeit). Diese Deutung kommt bereits formal angesichts der determinierten Form *al-kawthar* nicht in Frage (...) *Al-kawthar* gehört vielmehr zu den in den frühmekkanischen Suren zahlreichen Fällen von rätselhaft belassenen Begriffen, zumeist aus dem eschatologischen Bereich, wie *hāwiya* (Q:101,9), *zabāniya* (Q:96,18), *ḥuṭama* (Q:104,5), bei denen die Wurzelbedeutungen (“fallen”, “wegstossen”, “zermalmen”) zwar die Richtung für die Deutung weisen, jedoch keine Eindeutigkeit erzeugen, so daß die Aussage durch die fortbestehende Deutungsbedürftigkeit des ungewöhnlichen Lexems noch an Gewicht gewinnt” (180).

Im Gegensatz zu Paret (1957:525f.) und vor ihm Birkeland(1955: 56-99) behauptet Neuwirth, daß es sich in Bezug auf die “Fülle” nicht um “Reichtum an irdischen Gütern handelt, sondern im Sinne von “*a-lam nashraf laka sadraka*“ (haben wie dir nicht die Brust geweitet) (Q: 94,1) um die Vermittlung einer inneren Befreiung, um spirituelle Fülle” (181).

Wir vertreten die Meinung, daß man sich nicht so kategorisch entscheiden und *al-kawthar* nur auf materiellen oder nur auf immateriellen Reichtümer reduzieren kann; mit *al-kawthar* werden eher sowohl die irdischen als auch die spirituellen Güter gemeint. S-E.Kechrid zufolge "ist diese Sure infolge des frühzeitigen Todes des einzigen Prophtensohns Abdullah Eṭṭāhar geoffenbart worden, um den Propheten zu trösten. Die Koreischiten spotteten über ihn, weil er nach diesem Unglück keine männliche Nachkommen mehr hatte. So wäre seine Nachkommenschaft unterbrochen und es würde niemanden geben, um seinen Namen zu verewigen" (182).

In seiner Übersetzung entschied sich Rückert auf riskanter Weise für den Namen des Paradiesflusses, während die anderen Übersetzer *al-kawthar* einstimmig mit "Fülle" wiedergegeben haben. Unter den Koranübersetzern ins Französische hat auch S-E.Kechrid den Namen *kawthar* beibehalten: "Nous t'avons donné la rivière Kaouthar". Bemerkenswert ist auch die Übersetzung von Henning/Hofmann, der den Vers so wiedergab: 'Wahrlich, Wir haben dir (Gutes) im Überfluss gegeben'; Zirker und Neuwirth haben auch mit "Fülle" übersetzt.

Vers 2 : *fa-sallī li-rabbika wa-nḥar*

FR : Bring deinem Herrn Gebet und Opfer !

RP : Bete darum zu deinem Herrn und opfere!

ATK: So bete zu deinem Herrn und schächte (Opfertiere)

HB : so bete für deinen Herrn und opfere!

Die einzige Schwierigkeit in diesem Vers kann in der Wiedergabe des Verbs *naḥara yanḥaru naḥran* bestehen; *an'ḥar* ist die Imperativform dieses Verbs. Paret definiert es gut: "Das Verbum *naḥara* bedeutet genauer "schlachten", "schächten" (durch Einschneiden der Kehle), im vorliegenden Zusammenhang « ein Schlachtopfer darbringen ». Siehe Erwin Graf, Jagdbeute und Schlachtier im islamischen Recht, Bonn 1959, S. 9f. (183).

Festzustellen ist aber, daß diese Definition sich nicht in seiner Übersetzung widerspiegelt!

Von der Hypothese ausgehend, daß es im Korantext wegen der zur Zeit der Koranrezension fehlenden diakritischen Punkte Deutungsfehler gegeben hätte, interpretiert Luxenberg das Verb *wa-n'ḥar* anders. Für Neuwirth aber "enbehrt Luxenbergs Emendation (2000: 274) von *wa-n'ḥar* in ein – arabisch sonst gar nicht belegtes, nur syrisch nachweisbares – Verb der Wurzel *NGR* mit der Bedeutung "bleiben, ausharren" jeder Grundlage" (184).

Die Wiedergabe von *wa-n'ḥar* mit 'opfere' entspricht nicht der Genauigkeit des w.o. definierten islamischen Opferritus. Deshalb hat ATK mit "schächte (Opfertiere)" übersetzt und anscheinend das Ausrufezeichen des Imperativs vergessen.

Vers 3 : *inna shāni' aka huwwa l-abtar*

FR : Ja, wer dich haßt, der ist ein Abgestumpfter.

RP : (Ja) dein Hasser ist es, der gestutzt (oder : schwanzlos, d.h. ohne Anhang (?)) oder ohne Nachkommen(?) ist. (oder (als Verwünschung):

Wer dich haßt, soll gestutzt bzw. schwanzlos sein!)

ATK: Der dich haßt, der soll ohne Anhang sein

HB : Siehe, dein Hasser ist der Kinderlose.

Auffallend ist hier zunächst die große Verlegenheit Paret's: Fünf Einklammerungen, zwei Fragezeichen!

Der "Stolperstein" ist in diesem Vers die Vokabel "*al-abtar*": vier Übersetzer = vier verschiedene Wiedergaben!

Al-abtar ist abgeleitet vom Verb "*batara yabturū batran*", das dem *Mu'djem mufradāt al-fādh al-qur'ān* zufolge zuerst "das abschneiden oder stutzen, was überschreitet, überragt" bedeutet; aber das Nomen *al-batr* wurde speziell für das Abschneiden des Schwanzes gebraucht und dann in der Bedeutung von „Unterbrechung der Nachkommenschaft“. Man bezeichnet jemanden als *abtar*, wenn er keinen männlichen Nachkommen hat. "*rajulun abtar* oder *abā-tir*" heißt: er wird nicht mehr im Guten erwähnt. "*rajulun abātir*" ist derjenige, der jede Beziehung zu seinen Verwandten abgebrochen hat. Analog dazu sagt man von einer Anrede bzw. einer Predigt, sie sei *abtar*, wenn der Name Gottes nicht darin erwähnt wird. In dem Vers haben die Widersacher Mohammeds in spöttischem Ton behauptet, daß sein Name nach seinem Tod nicht mehr erwähnt würde, weil er keinen Nachkommen haben würde".

Paret gibt zu, daß "die Deutung von Vers 3 schwierig ist" und fragt sich in Bezug auf den Hasser danach, ob es sich um eine bestimmte Person, einen bestimmten Gegner, der den Propheten so gehaßt hat oder eher um eine Kategorie von Leuten, handelt. Er schließt nicht aus, daß *al-abtar* in der vorliegenden Stelle eine weitere und allgemeinere Bedeutung hat als "gestutzt" im Sinne von "ohne überlebende männliche Nachkommen". Vielleicht ist darunter jemand zu verstehen, der keinen Anhang, "nichts hinter sich" hat" (185).

A. Neuwirth zieht eine Parallele zwischen dieser Sure und ähnlichen Passagen in den Psalmen; ihr zufolge "ist *shāni*" am ehesten erklärt im Sinne der arabischen Wiedergabe des in den Psalmen häufigen *sonēh* ("Hasser"), wobei das hebräische Wort gleichlautend mit dem aramäischen *sonēh*, determiniert *sanya*, ist. Die Verunglimpfung des Hassers (*shāni'uka*) erinnert an die häufige Psalmistenklage über einen oder mehrere Hasser, stets mit *sonēh* ausgedrückt (z.B. Ps 106,10; 119,8; 139,21; 41,8; 55,13; 86,17; 81,16; 9,14). Luxenberg (2000:274) insistiert auf dem christlichen Verständnis von *shāni' aka* als "dein Widersacher (schlechthin)", nämlich Satan, syrisch-aramäisch *sanakh*, für das er sich nicht auf die Psalmen, sondern eine Petrusbriefstelle beruft (1 Petr 5,8-9). Eine solche Deutung würde im Koran völlig isoliert dastehen, wo die Vorstellung des Teufels als eines persönlichen Widersachers, der durch liturgische Frömmigkeit besiegt werden muß, bis in spätmekkanische Zeit gänzlich fehlt" (186).

Auch die Interpretation der islamischen Tradition "führe nicht weiter"; "der Text kann wie im Fall der Psalmen als Klage des Gerechten über Verleumdung gelesen werden (...) Die Bedeutung von *al-abtar* im Sinne einer familiären ("ohne männliche Nachkommen") oder sozialen Situation ("ohne Anhang") ist umstritten (siehe KKK, S.526); das Problem läßt sich erst bei Berücksichtigung der innerkoranischen Interkontextualität lösen (siehe den Kommentar zu Q 102 *al-takāthur*). Die wenig spätere Sure 102 legt die Deutung von *abtar* (für den hier implizierten Vorwurf an den Verkünder) im Sinne von "keinen Familienverband hinter sich habend nahe. Auf dessen Gegner bezogen kann *abtar* ("ohne Anhang") aber kaum dasselbe meinen, es dürfte angesichts des dem Verkünder als Ersatz für den fehlenden Familienanhang gewährten *kawthar* auf das "Abgeschnittensein des Gegners von göttlichen Gunstbeweisen, von spirituellen Verbindungen, zielen"(in: ebenda).

Diese von Neuwirth zu Recht gemachte Differenzierung der Deutung von *al-abtar* je nach der betreffenden Person ist sehr wichtig und noch wichtiger ist ihr Hinweis auf die Notwendigkeit, für die Interpretation zahlreicher koranischer Begriffe und Stellen der "innerkoranischen Intertextualität" mehr Bedeutung als bisher beizumessen. Denn die genaue Wahrnehmung eines Begriffs ist vor allem im komplexen Korankontext die *Conditio sine qua non* für seine treue Wiedergabe!

Die Rückertsche Übergabe von *al-abtar* mit “Abgestumpfte” liegt dem hier gemeinten Sinn weit entfernt, da das Verb “abstumpfen”, das dem substantivierten Partizip Passiv “der Abgestumpfte” zugrundeliegt, heißt: “1.(V. t.) stumpf machen; Schneide, Kante, Spitze entfernen von 2.(V. i.) stumpf werden; unempfindlich, träge, gleichgültig werden; sich übersättigen”(Wahrig). Es ist offenkundig, daß weder der eigene noch der figurierte Sinn zu diesem Zusammenhang paßt.

Paret konnte z.B. die Deutungvariante « schwanzlos » weglassen sowie die Hypothese der Verwünschung, die weder von der traditionellen Exegese noch von den anderen westlichen Koranforschern aufgestellt wurde.

Khourys Übersetzung von “*shāni’aka*” mit der verbalen Wendung “der dich haßt” statt des Substantivs Hasser spiegelt nicht den enigmatischen Charakter dieses koranischen Begriffs wider und “stumpft” gewissermaßen das Gewicht bzw. die schädliche Rolle dieser feindseligen Person ab, die nicht nur auf eine bestimmte Person, sondern auf eine Kategorie von Personen hindeuten könnte. Dieser Vorbehalt gilt übrigens auch für Rückert. Angesichts der w.o. erläuterten möglichen Deutung von *al-abtar*, worauf Neuwirth hinwies, kann sich die Wiedergabe Khourys mit “Anhang” in dieser Hinsicht als riskant erweisen. Das Gleiche gilt ebenfalls für die Wiedergabe Bobzins mit “Kinderlose”.

Henning/Hofmanns Übersetzung liegt dem Sinne von *abtar* näher und verdient, hier erwähnt zu werden:

“Wahrlich, dein Hasser, er soll abgeschnitten sein”; seiner Übersetzung fügt Hofmann die Fußnote bei : „(abgeschnitten) von allem Guten, einschließlich Nachkommenschaft, und von der Hoffnung auf das Jenseits“. Neuwirth geht ebenfalls in die gleiche Richtung und gibt diesen Passus mit einem Substantiv wieder: “Dein Hasser ist der Abgeschnittene!”.

3.9. Sure 107 : al- Mā ‘un (die Hilfeleistung)

سورة الماعون - سورة 107 - عدد آياتها 7

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1. أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْذِّينِ
2. فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ
3. وَلَا يَخْضُ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ
4. فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ
5. الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ
6. الَّذِينَ هُمْ يُرَاؤُونَ
7. وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ

Bi-smi llāhi ar-rahmāni ar-rahīm

1. A- ra'aita lladhī yukadhdhibu bi-ddīn
2. fa -dhālika lladhī yadu'u l-yatīm
3. wa-lā yahuddhu 'alā ṭa'āmi l-miskīn
4. fa- wailun li-l-musallīn
5. alladhīna hum 'an salātihim sāhūn
6. alladhīna hum yurā' ūn
7. wa-yamna'ūna l-mā'ūn

Vers 1 : *a-ra'aita alladhī yukadhdhibu bi-ddīn*

FR : O siehst du den, der leugnet das Gericht?

RP : Was meinst du wohl von dem, der das Gericht (das den Menschen angedroht ist) für Lüge erklärt?

ATK : Hast du den gesehen, der das Gericht für Lüge erklärt?

HB : Sahst du wohl den, der das Gericht zur Lüge erklärt?

Die erste Frage, die einem von vonherein auffällt, ist: warum wurde der Begriff “*addīn*” von allen mit “Gericht” und nicht “das jüngste Gericht” oder “die Religion” wiedergegeben?

Der Terminus “*addīn*” ist dem *Mu'djam mufradāt alfādh al-Qur'ān* zufolge abgeleitet vom Verb “*dā na yadīnu dainan*” (borgen, schulden); man sagt “*dintu ar-radjula*” d.h. ich borgte mir Geld von ihm und “*adantu ar-radjula*” d.h. ich borgte ihm Geld. *Radjulun madīn(un)* oder *madyūn* ist jemand, der verschuldet ist und *radjulun midyān* heißt ein Mensch, der sich viel verschuldet. “*Attadayyun* und *al-mudāyana* heißt die Schuldentilgung. Gott sagt: “*Yā ayyuhā lladhīna āmanū idhā tadāyantum bi- dīnin ilā adjalin musammā fa-ktubūhu*” (O ihr, die ihr glaubt, wenn es unter euch um eine Schuld auf eine bestimmte Frist geht, dann schreibt es auf) (Q:2,282); “*min ba'di wasiyyatin yūsī bihā aw dainin*” (Dies gilt) nach Berücksichtigung eines Testamentes, das er etwas gemacht hat, oder einer (bestehenden) Schuld) (Q:4,11) und der Begriff “*addīn*” ist dem Wort “*milla*” gleich aber er bezeichnet auch den Gehorsam und die Belohnung und wurde metaphorisch für die *Schari'a* (das islamische Recht) verwendet, der jeder Muslim gehorchen und an der er sich halten soll.”*Inna -ddīna 'inda-llāhi l-islāmu*” (Die Religion bei Gott ist der Islam) (Q:3,19); “*wa man aḥsanu dīnan mimman aslama wadjhahu li-llāhi wa huwwa muḥsinun*” (Und wer hat eine schönere Religion als der, der sich völlig Gott hingibt und dabei rechtschaffen ist) (Q:4,125) hier im

Sinne von Gehorsam; “*Illā lladhīna tābū wa aslafū wa-‘tasamū bi-llāhi wa akhlasū dīnahum li-llāhi*” (Außer denen, die umkehren und Besserung zeigen, an Gott festhalten und gegenüber Gott aufrichtig in ihrer Religion sind...) (Q:4,146); “*wa man yabtaghi ghaira l-islāmi dīnan fa-lan yuqbalu minhu*” (Wer eine andere Religion als den Islam sucht, von dem wird es nicht angenommen werden) (Q:3,85) hier auch im Sinne von Islam...(187).

Dem Koran-Lexikon (Bernhard Maier) zufolge ist “*dīn*” einer der beiden Begriffe, mit denen der Koran die Religion bezeichnet; der andere ist “*milla*”; beide Begriffe heben jeweils unterschiedliche Aspekte der Erscheinung Religion hervor und sind daher nur teilweise austauschbar. Unklar sind dabei der Ursprung und die Bedeutungsentwicklung des arabischen Wortes *dīn*, bei dem es sich sowohl um ein genuin arabisches Erbwort als auch um eine Entlehnung aus dem Persischen (mittelpersisch *dēn* “Religion, Offenbarung”) handeln könnte. Davon zu unterscheiden ist in jedem Fall das gleichlautende arabische Wort *dīn* “Gericht”, das als eine Entlehnung aus dem Hebräischen gilt (vgl. →Gericht Gottes). Dem koranischen Sprachgebrauch zufolge bezeichnet *dīn* die Religion im Sinne des Gehorsams, den jeder einzelne Gott als seinem Schöpfer schuldig ist(...). Die Gleichsetzung mit dem Begriff *Islām* in Sure 3:19 und 5:3 läßt darauf schließen, daß *dīn* in erster Linie eine Bezeichnung der ursprünglichen oder eigentlichen Religion des Menschen darstellt, die auf die historisch bezeugten Religionen der Juden und Christen keine Anwendung finden kann”(188).

Festzustellen ist, daß das Koran-Lexikon in Bezug auf den Ursprung des Wortes *dīn* das Verhältnis zwischen *dīn* und *dain* nicht berücksichtigt; *dīn* als Gehorsam und Hinwendung zu Gott kann als *dain*, d.h. eine Schuld verstanden werden, die der Muslim Gott schuldig ist. Das Koranwörterbuch “*Mu’djam mufradāt alfādh al-Qur’ān*” erwähnt seinerseits auch nicht die Deutung von *dīn* als Gericht!

Das in diesem Vers verwendete Wort “*addīn*” soll im Kontext des verbalen Ausdrucks “*yukaddhibu bi-ddīni*” interpretiert werden; diese Wendung kommt mehrmals im Korantext vor: 82,9 (*kallā bal tukaddhibūna bi-ddīni* (Nein, ihr erklärt lieber das Gericht für Lüge); in den Versen 15 und 17f. ist vom *yaumu ddīn* (der Tag des Gerichtes) die Rede); 95,7 (*fa-mā yukaddhibuka ba’dū bi-ddīni*) (Was läßt dich da noch das Gericht für Lüge erklären?); „der Ausdruck *dīn* könnte, statt mit “Gericht”, auch mit “Religion” übersetzt werden (im Sinne der von Mohammed verkündeten, allein wahren Religion des Islam). Aber die Bedeutung “Gericht” scheint sowohl im vorliegenden Vers als auch in den beiden anderen Stellen, in denen die Wortverbindung *kaddhaba bi-ddīni* vorliegt (82,9; 95,7), besser zu passen. Birkeland vertritt die gegenteilige Ansicht (Studia Islamica 9, 1958, S. 16f. und 21f.)” (189).

Neuwirth vermerkt zweckmäßig, daß “die in (den frühmekkanischen Suren) häufige Frageform *a-ra’aita lladhī...*, die offenbar in der Dichtung nicht begegnet, zumeist nicht wörtlich übersetzt wird: “hast du den gesehen, der”, sondern phraseologisch: “was hältst du von dem, der”; sie gibt diesen Vers demzufolge so wieder: Was hältst du von dem, der den Gerichtstag leugnet?”. Zum Kontext passt der Gerichtstag besser als das Gericht. In Bezug auf deren Übersetzung argumentiert Neuwirth mit der innerkoranischen Intertextualität: “Daß *dīn* wie in Q 95:7 und 82:9 für Gericht, nicht für Religion (im Sinne des iranischen Lehnworts) steht, wie Birkeland (1958:16 f. 21f.) vertritt, steht angesichts der Dominanz des Gerichtsgedankens, in der Regel ausgedrückt mit *yaum ad-dīn* (vgl. etwas später Q 83:11,74:46), in den frühmekkanischen Suren außer Frage” (190).

Paret scheint auch die in diesem Vers gestellte Frage als phraseologisch wahrgenommen zu haben und ging den gleichen Weg wie Neuwirth ein, mit seiner Wiedergabe “was meinst du von dem, der...”. Aber auch die rhetorische Wendung “hast du gesehen?” ist nicht unbedingt im eigenen Sinne zu verstehen; sie kann ebenfalls phraseologischen Charakters sein, im Sinne von “hast du von dem gehört, der? oder ”hat man dir von dem erzählt, der”.

Rückert fängt den Vers mit der Interjektion ‘O’ an, die hier um so unbegründeter ist, als es sich um eine Frage handelt; der koranische Vers wird nicht mit “*yā ayyuhā*” (O ihr...) eingeführt. Außerdem verwendet er das Verb “sehen” im Präsens, das im Vers nicht geeignet ist, deshalb haben es die anderen Übersetzer, nämlich ATK und HB im Perfekt bzw. Präteritum konjugiert, wobei das Perfekt besser geeignet ist. Das äquivalente Verb von ‘leugnen’ im Arabischen ist “*djaḥada*” oder “*ankara*”, während “*kaddhaba*” mit “etw. für eine Lüge erklären” wiedergegeben wird, wie die anderen Übersetzer zu Recht gemacht haben.

Auffallend ist auch hier der Zusatz Paretts („der den Menschen angedroht ist“), der es als nötig gehalten hat, diesen Kommentar hinzuzufügen.

Vers 2 : *fa-dhālika lladhī yadu ‘u l-yatīm*

FR : Er ists der hart mit einer Waise spricht

RP : Das ist (derselbe), der die Waise (von sich) wegstößt

ATK: Das ist der, der die Waise zurückstößt

HB : Ja, das ist der, der mit der Waise hart verfährt

Der zweite sowie der dritte Vers stellen eine Antwort auf die Frage des ersten Verses dar. Für einen Muttersprachler ist es offenkundig, daß der zweite Vers durch eine Unterlassung gekennzeichnet ist, er ist also elliptisch, weil er normalerweise so lautet : « *fa-huwwa dhālika l-insānu lladhī yadu ‘u l-yatīm* (Er ist jener Mensch, der die Waise zurückstößt) ». « *Dhālika* » ist ein Demonstrativpronomen, dem das deutsche « jener » entspricht. Dies ist anscheinend den Übersetzern entgangen.

Um den Reim besorgt, verwenden FR und HB nicht das Verb ‘zurück- oder wegstoßen’, das dem arabischen Verb “*yadu ‘u*” entspricht, sondern jeweils das Verb «spricht», das zwar auf «Gericht » reimt aber sich von «*yadu ‘u*» hinsichtlich der Bedeutung abweicht, und das Verb «verfährt», das auf «erklärt» reimt und nicht so präzise wie ‘weg- oder zurückstoßen’ ist, weil das « mit jdm hart verfahren » kann sich in unterschiedlichen Formen manifestieren. Es versteht sich von selbst, daß HB, der auch die Koranpoesie wiederzugeben versucht, sich hier von FR, der ihm um mehr als anderthalb Jahrhunderte voranging, einflößen läßt.

Vers 3 : *wa-lā yafjuddhu ‘alā ṭa’āmi l-miskīn*

FR : Und treibt zur Armenspeisung nicht

RP : und (die Seinen?) nicht dazu anhält, dem Armen (etwas) zu essen zu geben

ATK: und nicht zur Speisung des Bedürftigen anhält

HB : und der nicht zu spenden anspricht, was den Armen nährt

Das Wort “*ṭa’ām*” bedeutet ‘die Nahrung, das Essen’ und bezeichnet auch ein nordafrikanisches Volksgericht, das auch “*kuskus*” genannt ist. Im vorliegenden Vers ist es aber als “*iṭ’ām*” zu verstehen, d.h. die Ernährung, die Speisung. Der Begriff “*al-miskīn*” wird hier irrigerweise mit “der Arme” wiedergegeben, aber im Islam wird zwischen “*faqīr*” (der Arme) und “*miskīn*” (der Habenicht) ganz präzise unterschieden. Der “*Mu’djam mufradāt alfādh al-qur’ān*” definiert *al-miskīn* als jemand, der nichts hat, mittellos ist; er ist ärmer als der Arme: “*Amma assafīna fa-kānat li-masākīn* (was das Schiff betrifft, so gehörte es armen Leuten (ATK); ...so war es im Besitz von Armen (H.B.); was das Schiff betrifft, so gehörte es

Notleidenden” (H.Zirker) (Q:18,79). Gott bezeichnete sie als “*masākīn*”, weil sie kein Schiff (ihre einzige Einkommensquelle) mehr hatten”.

Der von ATK gewählte Begriff “der Bedürftige” eignet sich hier zwar besser als der Arme, aber er entspricht eher dem Wort “*al-muḥtādī*” (derjenige, dessen Mittel nicht ausreichend sind und noch mehr braucht, um seine Lebensbedürfnisse decken zu können).

Paret fügt “die Seinen?” in Klammern hinzu; dieser Zusatz ist nicht richtig, weil der betreffende Personentyp nicht nur die Seinen, sondern die Leute überhaupt, die nicht zur Speisung der Bedürftigen anspornen. Seine Übersetzung von “*ṭa’āma*” mit “etwas zu essen zu geben” ist nicht angemessen, weil es einen eindeutigen Unterschied in der Behandlung der betreffenden Person gibt, zwischen “jemanden speisen” (ein anständiges respektvolles die Würde bewahrendes gutes Werk) und “jemandem etwas zu essen geben” (eine zeitweise auf die Dauer nicht effiziente und evtl. auch noch demütigende verachtende Hilfeleistung). “*Iṭ’ām*” setzt im Gegensatz zu “etwas zu essen geben” eine fortdauernde regelmäßige Handlung voraus.

In der Übersetzung Bobzins scheint uns das Verb “spenden” als ein unnötiger Zusatz zu sein ; es verlängert den Vers und gibt den Eindruck, daß der Übersetzer unter dem Zwang der Reimwiedergabe Umwege nimmt und nicht schnurstracks aufs Ziel losgeht. Er konnte den Reim bewahren, indem er z.B. mit “und der nicht zur Speisung der Armen anhält” übersetzt! In dieser Hinsicht scheint uns die Übersetzung ATKs, der dem Begriff “Bedürftige” gegenüber “Arme” den Vorzug gab, dem Original näher zu liegen.

Verse 4 und 5 : *fa-wailun li-l-musallīn alladhīnahum ‘an salātihim sāhūn*

FR : Weh dem, der sein Gebet spricht
Und merkt auf sein Gebet nicht

RP : Wehe den Betenden
die auf ihr Gebet nicht achten

ATK: Wehe den Betenden,
die auf ihr Gebet nicht achtgeben

HB : Ja, wehe den Betern,
die ihr Gebet nicht ehren

Für R. Paret “liegt die eigentliche Schwierigkeit für das Verständnis der Sure 107 in der Deutung der Verse 4ff”. Er fragt sich danach, ob die Sure einheitlich ist oder nicht und neigt zunächst der Auffassung zu, daß sie aus zwei Teilen bestehe und eine Zäsur zwischen dem Vers 3 und dem Rest der Sure aufweise. Er geht am Anfang davon aus, daß die betreffenden Bettenden keine heidnische Mekkaner, sondern medinische Heuchler unter den Muslimen sind, dann gibt er zu, daß er wieder unsicher wurde angesichts der These von S.D. Goitein, “der seinerzeit als Schüler von J. Horowitz mit einer Dissertation über das Thema “Gebet im Koran” in Frankfurt promoviert hat, sich in einem Brief vom 18.2.1962 folgendermaßen äußerte: “Bezüglich der *salāt* der Mekkaner glaube ich, daß dieser Ausdruck schon von Christen und Juden für den sehr oberflächlichen Kultus der Heiden gebraucht worden ist. Mohammed war empört, daß seine Landsleute ihren eigenen Kult nicht ernst nahmen. Am Anfang seiner Laufbahn glaubte ja M. selbst an das Numen seiner Vaterstadt” (191).

Paret zufolge ist die Sure auch für Bell und Birkeland einheitlich; Blachère vertrete dagegen das Gegenteil, weil die Sure für ihn aus zwei Fragmenten bestehe: « Das erste (V. 1-3) sei «de

date ancienne”, das zweite (V. 4-7), «un peu postérieur, car il permet de supposer un rite de prière, si vague soit-il, déjà organisé”(192).

A.Neuwirth zufolge «bestehe kein Grund zur Annahme einer sekundären Zusammenfügung der beiden Surenteile. Auch Bell (1991 :590) verkennt mit seiner Verschiebung der Sure nach Medina ihre deutlich frühmekkanische Prägung”(193). Die Koranforscherin weist in Bezug auf die Form des Weherufs “*wailun li*” weiter darauf hin, daß sie bereits aus der hebräischen Bibel bekannt sei und der biblischen Tradition angehöre; diese Weherufform ”wird wenig später zum festen Forminventar der Suren, vgl. Q 104:1 *wailun li-kulli humazatin lumazah* (“weh jeglichem Stichter und Nörgler), Q 83:10 *wailun yauma ‘idhin li-l-mukadhdhibīn* (“weh jenen Tags den Leugnern”) sie erscheint zehnmal als Refrain in Q 77” (194). Was die Betenden betrifft, und welches sie auch immer sein mögen (Heuchler aus Medina oder mekkanische betende Heiden), so handelt es sich nicht um den vom ersten Vers der Sure gemeinten Typ von Gerichtsleugnern, sondern um den Typ von betenden Muslimen, die mit ihren Gebeten nachlässig umgehen.

Aus dem Dargelegten ist Rückerts Wiedergabe von “*al-musallīn*” mit dem Singular (wehe dem, der) nicht angemessen; statt des Verbs “sprechen” wäre das Verb “verrichten” dem Original gerechter gewesen. Die Übersetzung des Verses mit einer verbalen Wendung (dem, der sein Gebet spricht) anstatt eines Substantivs (die Betenden oder die Beter) trägt der hier gemeinten Kategorisierung dieser Personen nicht Rechnung.

Bobzin hat diesen Mangel zweckmäßig mit “Beter” (besser als das Partizip Präsens (“die Betenden”)) korrigiert.

Das Adjektiv “*sāhūn*” ist abgeleitet vom Verb “*sāhā yashū saḥwan*”, d.h. geistesabwesend, zerstreut sein; der 5. Vers lautet “*alladhīnahum ‘an salātihim sāhūn*” (die (durch das eifrige Streben nach den Reichtümern oder ähnliches) **von** ihrem Gebet abgelenkt werden) und nicht “*fi salātihim sāhūn*” (die **in** ihrem Gebet zerstreut sind): ein wichtiger Unterschied! Seine Wiedergabe mit “auf ihr Gebet nicht achten (RP) bzw. achtgeben (ATK) ist nicht explizit und bedarf der Präzisierung der Art und Weise, wie sie auf ihr Gebet nicht achten.

Die Wiedergabe Bobzins mit “ihr Gebet nicht ehren” scheint uns besser zu sein; andere Übersetzungsvarianten sind noch zu erforschen, wie z.B. “ihr Gebet vernachlässigen” oder “sich von ihrem Gebet ablenken lassen” oder “mit ihrem Gebet nachlässig umgehen” usw. Henning/Hofmann verwendet zwar das Adjektiv “nachlässig”: “die in ihrem Gebet nachlässig sind” aber der Unterschied zwischen “*an*” und “*fi*” ist ihm entgangen. Die Wiedergabe Zirkers mit “achtlos”: “die in ihrem Gebet achtlos sind” bedarf auch der Präzisierung (inwiefern sind sie achtlos? Oder in welche Form tritt diese Achtlosigkeit in Erscheinung?).

Verse 6 und 7 : *alladhīna hum yurāūn wa-yamna ‘ūn al-mā’ūn*

FR : Will nur daß ihr ihn seht,
Und weigert das Geräth.

RP : die (von den Leuten) gesehen werden sollen
und die Hilfeleistung (auf die jeder Anspruch hat?) verweigern!

ATK: die nur gesehen werden wollen
Und die Hilfeleistung verwehren!

HB : die nur gesehen zu werden begehren,
Die Hilfeleistung aber verwehren!

Auffallende unangebrachte oder unangemessene Wiedergaben sind “das Geräth” von Rückert, sein anscheinend aus Reimgründen von ihm erdachtes Personalpronomen “ihr” sowie das Modalverb “sollen” von Paret. Für Paret “ist die Etymologie und Bedeutung von “*mā’ūn*” umstritten”.

Neuwirth weist auch auf den problematischen Charakter dieses Wortes hin: “Die von Geiger vorgeschlagene Ableitung von hebräisch *ma’ōn* (“Wohnstätte Zuflucht”) wird von Nöldeke (1910:28) akzeptiert, der allerdings für ein Verständnis gemäß der Bedeutung der arabischen Wurzel ‘WN (“helfen”) plädiert. Er kann auch bereits einen poetischen Gebrauch des Lexems bei al-A’shā nachweisen, wo *mā’ūn* offenkundig die Bedeutung “Wohltat, Spende” oder ähnliches hat” (195).

Wir glauben nicht, daß es sich hier um ein Lehnwort aus dem Hebräischen ist; Geiger verwechselt vielleicht das Wort “*ma’wā*” (Wohnstätte, Zuflucht) und “*mā’ūn*”. Nicolai Sinai (2011) bemerkt zu Recht die Auffälligkeit “der kaum zufälligen Wurzelähnlichkeit zwischen “*mā’ūn*” und dem Verb “*mana’a*”, die zwei unterschiedliche Permutationen desselben Konsonantenbestandes (m-n-‘/m-‘-n) enthalten. Der Gegensatz zwischen der eigentlich gebotenen “Hilfeleistung” und ihrer faktischen “Verwehrung” wird so durch eine Ähnlichkeit der betreffenden Wörter hervorgehoben; die Verwendung des Hapaxlegomenon anstelle eines gängigeren Begriffs ist sicherlich auch hierdurch motiviert” (196). Neuwirth zufolge “suggeriert es damit einen Mehrwert an Bedeutung, den die Alltagsübersetzung mit “Hilfeleistung” nicht zu vermitteln vermag” (197).

Das Wort *ma’un* ist in Wirklichkeit abgeleitet vom Verb “*a’ana yu’inu i’anatan*”, d.h. helfen; es ist ein Äquivalent für das Substantiv “*i’ana(tun)*” im Dialektarabisch: “*mu’āwana* oder *m’awna*” (man denke nur an das Volkssprichwort: “*al-m’awna taghlab as-ba’* (mit der gegenseitigen Hilfe kann man sogar den Löwen besiegen) → *ma’una* → *ma’un*). Die Konstruktion dieses Wortes läßt uns an andere ähnlich konstruierte Dialektwörter denken, die vor allem Küchengeräte bezeichnen, wie z.B. “*m’shirba*” (eine in der Regel aus Porzellan hergestellte rundförmige (Trink)schale, in der die Milch des Frühstücks oder eine Suppe serviert wird), das Wort ist vom Verb “*sharaba yashribu sharaban*” (trinken) abgeleitet; Es ist möglich, daß “*mshirba*” ursprünglich das in diesem Küchengerät servierte Getränk bedeutete und dann hat das Wort eine Entwicklung durchgemacht, um schließlich den Behälter selbst zu bezeichnen. Aber Rückert, der Dichter, scheint nicht das Wort “Geräth” zufällig gewählt zu haben, weil “*ma’un*” im Dialektarabisch doch existiert und zwar im Sinne von “Behälter”, das kann eine Trinkschale, ein Teller oder ein Topf sein, also ein Küchengerät, in dem das Essen serviert wird und den islamischen Solidaritätstraditionen entsprechend dem Bettler, dem Armen oder den Nachbarn geschenkt wird; es erfolgte wahrscheinlich im Laufe der Zeit eine Verschiebung der Deutung “Hilfeleistung” auf dieses Gefäß. Der Laie, der diesen kulturellen Hintergrund nicht kennt, wird jedoch den Sinn dieses Wortes im vorliegenden Vers kaum verstehen.

Statt des von Rückert erdachten Personenpronomens “ihr” würde das Indefinitpronomen “man” dem Kontext besser passen und auch den Reim gewährleisten („will nur daß man ihn sieht“).

Das von Paret gewählte Modalverb “sollen” statt “wollen” ist im vorliegenden Kontext schwer nachvollziehbar. Sein Zusatz im 7. Vers widerspricht dem 3. Vers, der die Speisung der Bedürftigen und nicht aller Leute hervorhebt. Anspruch auf diese Hilfeleistung haben nur die Mittellosen, die Habenichtss und nicht jeder, wie es Paret’s Zusatz suggeriert.

Festzustellen ist erfreulicherweise eine allmähliche durch die neueren Erkenntnisse der Koranforschung ermöglichte Verbesserung der früheren Übersetzungen, wie es hier der Fall ist, wo ATK “sollen” zu Recht durch “wollen” ersetzt, das später wiederum von Bobzin durch “begehren” noch weiter verbessert wird.

3.10. Sure 106 : Quraisch

سورة قريش - سورة 106 - عدد آياتها 4

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1. لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ
2. إِيْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ
3. فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ
4. الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ

Bismi -llāhi ar-rahmāni ar-rahīm

1. *Li- ilāfi Quraish*
2. *ilāfihim riḥlata -shshitā'i wa -ssaif*
3. *fal-ya 'budū rabba hādha l-bait*
4. *-lladhī aṭ'amahum min djū'in wa -āmanahum min khawf*

Vers 1 und 2: *li- ilāfi quraisch / ilāfihim riḥlata -shshitā'i wa -ssaif*

FR : Der Bruderschaft Koreisch
Derselben Bruderschaft zur Handelsreis'

RP : Daß die Quraisch zusammenbringen (oder : abhalten, oder : unter
Schutzgeleit stellen) die (Karawanen)reise des Winters
und des Sommers zusammenbringen

ATK: Dafür, daß Er die Quraysh zusammenbringt
daß Er sie zusammenbringt für die Reise des Winters und des Sommers

HB : Dass die Quraisch zusammenführen
dass sie die Winter- und die Sommerkarawanne zusammenführen

Diese aus vier Versen bestehende Sure zählt zu den kürzesten Suren des Koran; sie trägt den Namen von Quraisch. Dem Koran-Lexikon zufolge « ist Qurais der Name des Stammes, dem Muhammad angehörte. Der muslimischen Überlieferung zufolge erlangten die Q., die ihre Abkunft auf einen Mann namens Fihr zurückführen, in der 1. Hälfte des 6. Jahrhunderts n.Chr. unter einem Nachkommen Fihrs namens Qusaib die Herrschaft über Mekka und das dort befindliche Heiligtum der Ka'aba. Zur Zeit Muhammads steuerten die Q. auch den Handel der in den Bergen südöstlich von Mekka gelegenen Stadt al-Ta'if und organisierten Karawanen, die im Winter nach Südarabien und im Sommer nach Gaza und Damaskus zogen(..)Q." oder "Daß die Q. zusammenbringen" (*li-ilafi Qurais*) lautet nach den –in ihrer genauen Bedeutung umstrittenen- Anfangsworten der Name der 106. Sure » (198).

Aus dem « Dictionnaire du Coran » erfahren wir auch, daß « die Kaufleute von Quraisch ihre Herrschaft über die Handelsstraßen zwischen dem Indischen Ozean und Ostafrika sowie nach dem Mittelmeer übten und den Durchzug der Karawanen an bestimmten strategischen Stellen, wie in der Oase von al-Tā'if kontrollierten. Der Stamm bestand aus zwei rivalen Hauptgruppen : « den Verbündeten » (*afhlaḥ*) und "den Parfümierten" (*muṭayyabūn*) (...) Bei zahlreichen politischen Krisen während der ersten Zeiten des Islam haben die früheren Rivalitäten oder Stammeskoalitionen von Quraisch eine entscheidende Rolle gespielt...Der

Name Quraisch ist nur einmal im Korantext in der Sure 106 erwähnt und spielt auf die Karawanen an, die die Quraischiten im Winter nach Yemen und im Sommer nach Syrien organisierten. Im Vers 2 hat das Wort *ilāf*, das Jacques Berque mit «rassemblement» wiedergibt, sowohl den muslimischen Exegeten als auch den westlichen Koranforschern immer Probleme bereitet. Seine genaue Deutung bleibt immer noch umstritten. Einer großen Zahl von Kommentatoren zufolge spricht jedoch die Sure im allgemeinen von der Undankbarkeit von Quraisch gegenüber Gott, der sich zu Quraisch immer wohlwollend gezeigt hat und nach dieser Exegese befiehlt der Koran den Quraischiten Mekka als Kultzentrum zu schützen und sich um das Heiligtum der Ka'aba zu kümmern”(S.718-719).

Was die Übersetzung betrifft, so kann das Lexem “*ilāf*” problematisch sein, vor allem in seiner Beziehung zu der Präposition “*li*”, die man auch richtig verstehen soll, um sie dann gut übersetzen zu können.

Von Paret erfahren wir, daß “Haris Birkeland eine ausführliche Interpretation dieser kurzen, aber in einzelnen Ausdrücken und syntaktischen Beziehungen schwer deutbaren Sure” ausgearbeitet hat (The Lord Guideth, Studies on Primitive Islam, Oslo 1956, S. 102-130). Siehe auch Bell, Origin of Islam, S. 72-74”(in: RP. KKK, S.522). Paret weist darauf hin, daß “seiner Übersetzung der Wortlaut der offiziellen Textausgabe zugrundegelegt ist”, weil im Schlüsselwort der Sure (*ilāfi*) “im Konsonantentext nicht nur a defektiv, also ohne den Buchstaben ‘ geschrieben ist (was im Koran sehr häufig vorkommt), sondern zu Beginn von Vers 2 sogar das lange i (in *ilāfihim*) nur durch ein nachträglich eingefügtes Vokalisierungszeichen angedeutet ist. Außerdem wird von Ibn Mas’ūd und ‘Ikrima für Vers 1 die Variante ly’lf (defektiv lyf) überliefert (Gesch. des Qor. III, S.33, Anm.2; S.45; Jeffery, Materials, S.112. 275). Auf Grund dieses Sachverhalts nimmt Birkeland an, daß die beiden ersten Verse ursprünglich gelautet haben: *li-ya’lafa Quraisahun ilfahum riḥlata s-shitā’i wa-ssaiḥi*, und übersetzt:”Qurais in order to protet, To protect the cravan in winter and summer, (So shall they worship the Lord of this House...)”. Die Lesung und Deutung des Textes in der Weise, wie er uns jetzt vorliegt, soll sich – nach Birkeland - durchgesetzt haben, nachdem Mohammed von Medina aus angefangen hatte, mekkanische Karawanen zu plündern”. Aber für Paret und auch für uns ist dieser Gedankengang nicht überzeugend: “wenn man schon am ursprünglichen Wortlaut von Sure 106 Anstoß genommen hat, war mit einer Abänderung des Textes von *li-ya’lafa Quraisahun ilfahum...in li-ilāfi Quraisihin ilāfihim... nicht viel gewonnen.”(199). Paret zufolge “berücksichtigt Blachère in seiner Übersetzung die beiden Varianten *li-ya’lafa Quraisahun... (“Que s’entendent les Quraich...”) und *li-ilāfi Quraisihin (A cause de l’entente des Quraich...”) als zwei verschiedene Möglichkeiten.”(200).***

Für Neuwirth ist auch die Einleitung dieser Sure mit einer adverbialen Bestimmung –“wegen des X” enigmatisch und einmalig im Koran. In Bezug auf die in der Sure evozierte Winter- und Sommerreise “plädierte neuerdings –Neuwirth zufolge- F.E. Peters (1999:XL-XLI) für eine Deutung im Sinne von Anreisen von Pilgergruppen, die zu den beiden Hauptfesten Hadjdj und ‘Umra zum Heiligtum strömen. Li-ilāfi Quraisch wäre dann als Zuwidmung (“an die Zusammenführung der Quraisch”) zu verstehen”. Nach der Koranforscherin hat Rubin (2011) inzwischen eine neue “überzeugendere Deutung von V. 1-2 vorgelegt: Er will *ilāf* nicht mehr im Sinne von “Erleichterung”, sondern von “gewohnheitsmäßige Hingabe, Beharren auf einer Gewohnheit” verstehen und deutet entsprechend –in Anlehnung an eine Zahl früher philologischer Kommentare – die Präposition *li* als *li al-ta’adjjub* im Sinne von “wundre dich über..., wie seltsam”. Da es hier ihrer Meinung nach tadelnd gemeint ist, hat Neuwirth den Vers mit “Wozu nur das Beharren der Quraisch?” übersetzt (201).

Nun zurück zum arabischen Begriff *ilāf*: Das Koranwörterbuch *Mu’djam mufradāt alfādh al-Qur’ān* definiert *al-ilfu* als “Übereinstimmung mit Kohäsion; man sagt: *allaftu bainahum* (ich vereinte sie) davon ist *al-ulfa* (Vertrautheit) abgeleitet und man bezeichnet *al-ma’lūf* (etwas Gewohntes) als *ilf* und *ālif*. Gott sagt: “*wa-dhkurū ni’mata –llāhi ‘alaikum idh kuntum*

a'dā'a fa-allafa baina qulūbikum” (Und gedenket der Gnade Gottes zu euch, als ihr Feinde waret und Er Vertrautheit zwischen euren Herzen stiftete” (Q:3,103) und er sagt: *”law anfaqta mā fī l-ardhi djamī'an mā allafta baina qulūbihim*” (Wenn du alles , was auf Erden ist, (dafür) ausgegeben hättest, hättest du nicht zwischen ihren Herzen Vertrautheit stiften können” (Q:8,63) und *al-muallafu* ist das, was aus verschiedenen Teilen zusammengestellt und geordnet wurde (...) und *al-ilāf* in *li-ilāfi Quraisch* ist das Substantiv des Verbs *allafa* (Wir erheben hier einen Einwand dagegen, weil wir glauben, daß das Substantiv des Verbs *allafa* nicht *ilāf* ist, sondern *allafa yuallifu ta'līfan* und *ilāf*” ist nicht abgeleitet vom Verb *allafa*, sondern vom Verb *alifa ya'lafu ilfan* (sich an etw. gewöhnen, mit etw. vertraut sein) und *al-muallafa qulūbuhum* (diejenigen, zwischen deren Herzen Vertrautheit gestiftet wurde) sind diejenigen, von denen das Bessere erwartet wird, und zwar, daß sie diejenigen werden, die Gott beschrieben hat; *awālifu aṭṭair*” (die zahmen bzw. gezähmten Geflügel) sind diejenigen, die sich an das Haus gewöhnt haben...”. Aus dem Dargelegten können wir folgern, daß das Lexem *ilāf* auch mit “das Sich Gewöhnen an”, “das Vertrautsein mit”, wiedergegeben werden kann. Problematisch bleibt noch die Präposition *lī* und ihre Deutung. Wenn wir uns einige französische Übersetzungen von dieser Sure ansehen, so stellen wir fest, daß sie sich voneinander eindeutig unterscheiden: wie w.o. bereits erwähnt gibt Blachère diesen Vers mit zwei Varianten wieder: “A cause de l’entente des Quraich...(wegen des Einvernehmens der Quraisch) und “Que s’entendent les Qoraich...(Mögen sich die Quraisch verständigen!); Kechrid: “A cause de cette habitude si chère aux Qoreichites...”(wegen jener Gewohnheit, auf die die Quraisch Wert legen); M. Chebel übersetzt den Vers in Anlehnung auf das Dictionnaire encyclopédique du Coran: “A la solidarité de la tribu de Qûraych” (Auf die Solidarität des Stamms der Quraisch!); diese Übersetzung geht wie die Interpretation Paret in die Richtung der Widmung. Im Dictionnaire du Coran findet sich die Übersetzung (von Berque ?): “Ne fût-ce que pour le rassemblement de Quraysh“.

Rückert gibt *ilāf* mit dem Wort ‘Brüderschaft’ wieder, dessen arabische Äquivalent *ukhuwwa* ist; der bestimmte Artikel von „Brüderschaft“ ist im Genitiv, ohne daß man im übersetzten Vers eine sichtbare diesen Kasus regierende Präposition hat ! Soll sich der Leser ein implizit zu verstehendes «wegen» vorstellen? Auf jeden Fall ist die Präposition “*lī*” im Rückertschen Vers abwesend!

Paret übersetzt das Substantiv *ilāf* mit dem Verb “zusammenbringen”; diese Übersetzung ist unklar, weil man in diesem so übersetzten ersten Vers einerseits nicht weiß, wer bringt was zusammen? Und andererseits *ilāf* in dieser Übersetzung mit *ta'līf* verwechselt wird. Erst im zweiten Vers erfahren wir, daß die Quraisch die Karawanenreise des Winters und des Sommers zusammenbringen; soll das aber heißen, daß die Winterkarawane und Sommerkarawane verfeindet waren und der Stamm der Quraisch sie wieder versöhnt hat? Oder daß die Quraisch sie miteinander bekannt gemacht haben?

Der eingeklammerte Zusatz, wo Paret zwei andere Varianten vorschlägt (‘abhalten’, ‘unter Schutzgeleit stellen’), enthüllt die Verwirrung des Übersetzers vor diesem enigmatischen Vers.

ATK hat die Unklarheit der Übersetzung Paret bestimmt wahrgenommen und demzufolge es versucht, sie zu beseitigen, indem er den daß-Satz mit “dafür” eingeleitet (“zum Dank dafür, dass”...) und vor allem das Pronomen “Er” (mit einem großgeschriebenen “E” in Anspielung auf Gott hinzugefügt hat und dank dieser Präzisierung versteht man besser dieses Zusammenbringen und den Vers bzw. die Sure überhaupt. Aber trotzdem bleibt die Wiedergabe von *ilāf* mit “zusammenbringen” gewissermaßen abweichend. Die gleiche Kritik, die wir gegen die Übersetzung Paret formulierten, gilt auch für die Übersetzung Bobzins, der die gleiche Satzstruktur wie Paret bewahrt und nur das von Paret verwendete Verb “zusammenbringen” durch das Verb “zusammenführen” ersetzt hat; und was bei ihm noch fragwürdiger ist, ist die Tatsache, daß die ganze Sure nur aus Daß-sätzen besteht und keinen

Hauptsatz beinhaltet, während Paret doch den dritten Vers zweckmäßig als Hauptsatz hervorhebt.

Vers 3 und 4: *fal-ya'budū rabba hādha l-bait / alladhī aṭ'amahum min djū'in wa-āmanahum min khawf*

FR : Drum sollen sie den Herrn anbeten dieses Hauses,
Der sie gespeiset gegen Hunger,
Gefriedet gegen Furcht und Kummer.

RP : (zum Dank dafür) sollen sie dem Herrn dieses Hauses (d.h. der Ka'aba)
dienen, (dem Herrn) der ihnen zu essen gegeben hat,
so daß sie nicht zu hungern, und der ihnen Sicherheit gewährt hat,
so daß sie sich nicht zu fürchten brauchen.

ATK: sollen sie dem Herrn dieses Hauses dienen,
der ihnen Speise gegen den Hunger gibt und Sicherheit gegen die Furcht
gewährt

HB : dass sie den Herrn von diesem Haus verehren,
der ihnen Speise gab, so dass sie keinen Hunger leiden,
und ihnen Sicherheit verlieh, so dass sie keine Furcht empfinden.

Die potentiellen Schwierigkeiten, auf welche der Übersetzer hier stoßen kann, liegen bei *fal* sowie bei der Tempusform der beiden Verben *aṭ'amahum* und *āmanahum*. Beim ersten Vergleich der vier Übersetzungen stellen wir fest, daß das Verb *ya'budu* mit „anbeten“ (FR), „dienen“ (RP und ATK) und „verehren“ (HB) wiedergegeben und die Tempusform der beiden bereits erwähnten Verben mit dem Perfekt (FR und RP), dem Präsens (ATK) und dem Präteritum übersetzt wurde. Wir bemerken ebenfalls, daß Bobzin *fal* einfach ignoriert und diesen vierten und letzten Vers nicht als Hauptsatz betrachtet, da er ihn genauso wie die drei ersten Verse als daß-Satz wiedergegeben hat, so daß man beim Lesen der ganzen Sure den Eindruck bekommt, daß sie nicht beendet ist; man wartet auf die Folge.

Rückert hat *fal* richtig wahrgenommen und zweckmäßig mit „drum sollen sie“ wiedergegeben, wir verstehen aber nicht, warum er „den Herrn“ von „dieses Hauses“ durch das Verb „anbeten“ getrennt hat; für die Verben hat er nur die Partizipien II ohne Hilfsverb verwendet, wobei das Verb „frieden“ sehr selten ist und heute durch „befrieden“ ersetzt werden kann. Das Wort „Kummer“ existiert nicht im Koranvers und ist wegen des Reims hinzugefügt worden.

Die drei eingeklammerten Zusätze Paret's sind nicht erforderlich: ATK scheint die Übersetzung Paret's verbessert und ohne Einklammerungen übernommen zu haben. Auf den Unterschied zwischen der von Paret gewählten Wendung „jdm. etwas zu essen geben“ und „jdn. speisen“ ist bereits w.o. eingegangen. Die Übersetzung mit „so daß sie nicht zu hungern, so daß sie nicht zu fürchten brauchen“ entspricht nicht dem Original; der Koranvers lautet nicht: „*ḥattā la yadju'u wa ḥattā la yakhāfu*“. Wäre es der Fall, so würde man nicht wissen, ob sie tatsächlich hungern und fürchten werden oder nicht!

Das von ATK für die beiden Verben gewählte Präsens scheint uns nicht geeignet zu sein, weil *aṭ'amahum* und *āmanāhum* ganz klar im Perfekt sind; Gott hat Quraisch bis jetzt gespeist und Sicherheit gewährt, aber ihr Schicksal kann sich ändern, im Falle, wo sie den Herrn dieses Hauses nicht verehren werden.

3.11. Sure 105 : al-Fīl (der Elefant)

سورة الفيل - سورة 105 - عدد آياتها 5

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1. أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ
2. أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضَلِيلٍ
3. وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ
4. تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ
5. فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ

Bi-smi llāhi ar-raḥmāni ar-raḥīm

1. *A-lam tarā kaifa fa'ala rabbuka bi-asḥābi l'fīl*
2. *a-lam yadj'al kaidahum fi-tadhīl*
3. *wa-arsala 'alaihim ṭairan abā bil*
4. *tarmīhim bi-ḥidjāratin min sidjīl*
5. *fa-dja'alahum ka 'usfin ma'kul*

Vers 1 : *A-lam tarā kaifa fa'ala rabbuka bi-asḥābi l'fīl*

FR : Sahst du nicht, was dein Herr that an den Herrn der Elefanten ?

RP: Hast du nicht gesehen, wie dein Herr (s Elefanten verfahren ist)? (Eine Anspielung auf einen südarabischen einerzeit) mit den Leuten des Feldzug gegen Mekka, auf dem ein Elefant Mitgeführt wurde.)

ATK:Hast du nicht gesehen, wie dein Herr an den Leuten des Elefanten gehandelt hat?

HB : Sahst du denn nicht, was dein Herr den Leuten des Elefanten antat?

Von den vier Übersetzern ist Rückert der einzige, der auf keine Übersetzungsnote verwies, die den von der Sure erwähnten Feldzug gegen Mekka erläutert. Auffallend ist bei Paret die gleich nach dem übersetzten Vers in Klammern beigefügte Informationsnote. Paret zufolge « spielt Sure 105 auf einen Kriegszug an, der um die Mitte des 6. Jahrhunderts n. Chr. von Abraha, dem christlichen König von Jemen, in nördlicher Richtung unternommen wurde, aber erfolglos abgebrochen werden mußte.» (202). Die selbe Information wird auch von ATK in seiner Fußnote gegeben. Bobzin ist gewissermaßen präziser: “Die islamische Koranauslegung sieht hierin eine Anspielung auf den gescheiterten Feldzug des äthiopischen Feldherrn Abraha (gest. 560) nach Mekka im Jahr 552 (oder schon 547), bei dem er Elefanten mit sich führte.” (203).

Neuwirth berichtet, daß “die Sure um den Kriegszug des Abraha, des abessinischen Vizekönigs des Jemen nach dem Norden Arabiens, der « nicht lange nach 543 » (KU, S.96) unternommen wurde. Nachrichten über diesen Feldzug sind auch außerhalb der mekkanischen Lokaltradition überliefert. Er mußte einigen Überlieferungen zufolge wegen des Ausbruchs einer Epidemie vor dem Erreichen Mekkas abgebrochen werden, ein Ereignis, das früh im Sinne einer wunderbaren Rettung Mekkas gedeutet wurde, die sich bereits bei den vorislamischen Dichtern reflektiert; zur legendarischen Ausschmückung könnte nach Horowitz (KU, S.97) auch die Teilnahme des Elefanten selbst gehören.”(204).

Die rhetorische Frageformel “*a-lam tarā kaifa fa’ala rabbuka bi-...*” findet sich auch in Sure 89,6, in der verschiedene Strafllegenden, die verschiedene auf der Erde Unheil stiftende Gemeinschaften in unterschiedlichen Epochen betrafen, erzählt werden, und die eine warnende Funktion haben, in dem Maße, wie sie die Allmacht Gottes zeigen, welche jede menschliche reale oder angenommene Macht schließlich besiegen wird. Diese rhetorische Frageformel wird ebenfalls in der affirmativen Form “*a-raita alladhī ...*” gestellt (Q:107,1).

Was die Übersetzung dieses ersten Verses betrifft, so bemerken wir bei Rückert den Doppelgebrauch des Worts “Herr”: einmal für *rabbuka* (‘dein Herr’) und ein zweites Mal zu Unrecht für *ashāb al-fīl* (‘den Herrn des Elefanten’); der Dichter macht hier eine Permutation des Numerus: anstatt den Passus *ashāb al-fīl* mit “die Leute des Elefanten” wiederzugeben, stellt er ihn um und übersetzt: “der Herr der Elefanten”, so daß das Wort *ashāb* (Pl.) zum Singular (der Herr) und *al-fīl* (Sg.) zum Plural (der Elefanten) wird. Dieser irrige Umtausch ist um so unzumutbarer, als er ‘dein Herr’, d.h. Gott und den ‘Herrn der Elefanten’, d.h. den Feldherrn Abrahā als Führer der Leute des Elefanten auf den gleichen Fuß setzt! Zurückübersetzt würde der Rückertsche Vers lauten: “*A-lam tarā kaifa fa’ala rabbuka bi-rabbi (sāhibi?) al-afyāl*”.

Bobzin hat zwar das von Rückert gewählte Präteritum wieder verwendet aber den betreffenden Passus berichtigt.

Das von Paret verwendete Verb “verfahren” scheint uns hier nicht geeignet zu sein, weil es zum bürokratisch-administrativen Jargon gehört; «mit jdm. verfahren” setzt eine Verfahrensweise voraus, die für bestimmte sich wiederholende Situationen ganz präzise definiert und angewendet wird. Dies ist nicht der Fall hier. Außerdem ist sein erster eingeklammelter Zusatz (seinerzeit) völlig unnötig.

Der Gebrauch des Perfekts für die rhetorische Frageformel und des Verbs “handeln” durch Khoury scheint uns eine gute Wahl zu sein, die dem Originalvers am nächsten liegt.

Vers 2 : *a-lam yadj’al kaidahum fi tadhlīl*

FR : Macht’ er nicht ihre List zu Schanden

RP: Hat er nicht ihre List mißlingen lassen

ATK: Hat Er nicht ihre List ins Leere gehen lassen

HB : Ließ er nicht ihre List das Ziel verfehlen

Die Wendung “*dja’ala fi-tadhlīl*” heißt “*dja’ala fi-dhalāl*” und “*dhalāl*” ist abgeleitet vom Verb “*dhalla yadhillu*”: sich verirren, sich verlaufen; (fig.) irren; vom geraden Weg abkommen; im vorliegenden Kontext “scheitern lassen” “zunichte machen”. Das Verbalnomen “*tadhlīl*” reimt auf “*al-fīl*”, deshalb wurde es statt “*dhalāl*” verwendet; es ist auch möglich, daß es eine bestimmte Intensivierung von “*dhalāl*” ausdrückt; das Wort “*dhalāl*” findet sich an zahlreichen Korantellen (Q:4,136 u.167; 12,8 u.30; 34,8; 67,9).

Rückerts Übersetzung mit “zu Schanden machen” im Sinne von “scheitern lassen” sowie die Wiedergabe Paret’s mit “mißlingen lassen” sind beide richtig.

Die von Khoury gewählte Wendung “ins Leere gehen lassen” läßt uns eher an eine “verlorene Kugel”, die ins Leere geht und spiegelt nicht unserer Meinung nach den Umfang der von der Armee Abrahā erlittenen Niederlage oder deren Mißerfolgs wider; Bobzins Wendung “das Ziel verfehlen lassen” ist auch nicht so stark wie “*tadhlīl*” und läßt nicht die Folgen dieses Verfehlens, d.h. die damit zusammenhängenden Schäden in Erscheinung treten.

Vers 3 : *wa- arsala 'alaihim ʔairan abābīl*

FR : Da er auf sie ein Heer von Vögel sandte
RP : und Scharen von Vögeln über sie gesandt
ATK: und Vögel in Schwärmen über sie gesandt
HB : und sandte auf sie nieder Vogelscharen

Gleich wie beim Übersetzen des vorhergehenden Verses hat man hier verschiedene Varianten für die Wiedergabe von “*ʔairan abābīl*”: ein Heer von Vögel”, “Scharen von Vögeln”, “Vögel in Schwärmen” und “Vogelscharen”. Dies stellt zwar einen Vorteil in Bezug auf den Reichtum und die Vielfalt der deutschen Sprache dar, aber ist hinsichtlich der Koranübersetzung ein Nachteil, weil es dann schwierig wird, einen Konsens über eine einzige äquivalente deutsche Koranübersetzung zu erzielen.

Das nur in dieser Sure zu findende einzigartige Adjektiv *abābīl*, dessen Herkunft nicht bekannt ist, würde der islamischen Exegese zufolge „verschiedene aufeinanderfolgende Gruppen von...“ bedeuten. Nach Neuwirth ist dieses “sonst nicht nachweisbare Wort etymologisch nicht erklärbar (siehe die bisherigen Hypothesen bei FVQ, S.44f.)...Die Übersetzung mit “Herden, Scharen” dürfte dem intendierten Sinn am ehesten entsprechen (vgl. Bell 1991:585)” (205).

In seinem 2002 beim Verlag „éditions de l’aube“ erschienenen Buch „Le Coran, autre lecture, autre traduction“ übersetzt Youssef Seddik, der tunesische Philosoph und Koranforscher, der ebenfalls auf dem Hellenismus spezialisiert ist, das Wort *abābīl* mit „lanceurs“. Ihm zufolge ist das Letztere griechischen Ursprungs. In einer Fußnote zu seiner Übersetzung des V.3 mit „Et contre eux Il a dépêché oiseaux lanceurs“ erklärt er: „Bombardiers: du grec ...(*ballô*) „lancer“ qui a donné le français „obole“, „diable“ ou „discobole“. Il s’agit ici d’un emprunt intégral de la forme adverbiale de...(*apobolé*) attestée dans les textes classiques grecs pour préciser le mouvement d’un projectile tiré d’une catapulte, et ce, selon les nombreuses „incursions“ du lexique grec dans le lexique coranique...“ (S.153). Die lautliche und sogar morphologische Ähnlichkeit von *abābīl* und *apobolé* ist tatsächlich auffallend!

Obwohl diese Vögel der Legende zufolge die Armee Abrahams mit tönernen Steinen attackierte, kann man sie nicht als ein Heer bezeichnen, wie es Rückert gemacht hat. Er ersetzt die Koordinierungspartikel *wa* durch die Konjunktion “da”, um das Ursache-Wirkungs-Verhältnis zwischen dem vorausgehenden Vers und dem Vers 3 expliziter und eindeutiger zu zeigen. Zu vermerken ist auch das Wegfallen des “n” des Dativs (Plural) in «Vögeln».

Wir glauben, daß « Scharen von Vögeln » oder « Schwärme von Vögeln » besser und dem Original gerechter ist als « Vögel in Scharen oder in Schwärmen ». Will man aber dem Sinn von *abābīl* treu bleiben, so muß man das Adjektiv “aufeinanderfolgend” hinzufügen und den Vers so übersetzen: “und aufeinanderfolgende Scharen von Vögeln über sie gesandt”.

Vers 4 : *tarmīhim bi-ʔidjāratin min sidjdjīl*

FR : Das sie mit Steinen warf, gebrannt ;
RP : die sie mit Steinen von Ton (?) bewarfen,
ATK: die sie mit Steinen aus übereinandergeschichtetem Ton bewarfen,
HB : die sie mit Steinen aus gebranntem Ton bewarfen

Das Wort *sidjdjīl* findet sich auch in 11,82 ; 15,74 ; in 51,33 wird eine Variante verwendet: “*ʔidjāratin min ʔīn*” (Steine aus Ton). Paret nimmt an, daß “in der vorliegenden Stelle mit den Steinwürfen vielleicht auf eine Pockenepidemie angespielt ist” (206).

Neuwirth zufolge "ist *Sidjdjīl*, ein weiteres Hapaxlegomenon im Koran, nach Jeffery (FVQ, S.164) eine Lehnbildung, abgeleitet von lateinisch *sigillum* (vgl. Robinson 2001; Frolov 2005). Der Rückgriff auf ein Lehnwort dient der Enigmatisierung und damit Bedeutungssteigerung des Vernichtungsakts, der im Surentext als wunderbares Eingreifen des im lokalen Heiligtum verehrten Gottes dargestellt wird" (207).

Dem Koranwörterbuch *Mu'djam mufradāt alfādh al-Qur'ān* zufolge ist "*as-sidjdjīl*" eine Mischung von Steinen und Ton; das Wort ist persischer Herkunft und wurde arabisiert".

Die Wiedergabe von *sidjdjīl* mit gebrannten Steinen wirft die Frage danach auf, wer diese Steine verbrannt hat und worauf Rückert seine Deutung begründet? Das Wort selbst deutet nicht auf die Verbrennung hin.

Das Fragezeichen Parets bezüglich des Materials oder des Stoffs, aus dem diese Steine bestehen, ist unnötig, da die Antwort bereits in w.o. erwähnter Sure 51,33 vorliegt.

ATKs Übersetzung mit "übereinandergeschichtetem Ton" scheint uns ein guter Versuch zu sein, uns zu erklären, warum diese Steine hart waren und eine wirksame Waffe darstellen konnten. Im Gegensatz zu "gebrannten" kann hier das Übereinanderschichten bzw. das Ablagern von Tonschichten ein ganz natürliches Phänomen sein. Demzufolge wird die Übersetzung plausibler.

Zum Begriff *Sidjdjīl* ist Y.Seddik auch ein anderer Meinung: auch hier sieht er eine Entlehnung aus dem Griechischen und übersetzt den V.4 so: „Qui larguaient sur eux des pierres issues du Sceau“. In der Fußnote zu „*Sidjdjīl*“ präzisiert er: „encore une „complicité lexicale“ entre le grec et l’arabe du Coran; ce mot qu’on retrouve dans une autre référence donnant „Pierre scellée par Dieu“ est commun au mot grec...*sigaloe* qui signifie „sceau“ (S.153).

Vers 5 : *fa- dja'alahum ka 'asfin ma'kūl*

FR : So macht' er sie gleich abgefressnen Saaten

RP : und (hat er) sie (dadurch nicht saft- und kraftlos) werden lassen wie ein abgefressenes Getreidefeld (w. wie abgefressene Halme)?

ATK:und sie somit gleich abgefressenen Halmen gemacht?

HB : und ließ sie wie abgefressene Stengel werden?

Ein dem Wort *'asf(un)* ähnliches und zum selben semantischen Feld gehörendes Wort *fjāsīd*, das auch in den geschilderten Strafliegenden das dramatische Ende von frevlerischen Gemeinschaften metaphorisch darstellt, wird im Korantext mehrmals erwähnt : 21,15; 10,24; 11,100. *'asfun* , das in anderen Stellen des Korantextes nicht belegt ist, bedeutet dem "*Al-Qamūs al-djadīd li-ṭṭulāb*" (das Neue Wörterbuch für Studenten) zufolge "die Blätter des Weizens; zermalmener Stroh , Strohstückchen". Neuwirth zieht eine Parallele zwischen dem vorliegenden Vers und einigen Psalmversen: "Das Bild (der abgefressenen Halme) evoziert Psalmverse, die vom "Verdorren wie das Grün des Krautes" (Ps 37,1) bzw. "Verdorren wie das Gras auf dem Wege" (Ps 18,7) reden, dabei allerdings die Hinfälligkeit des Menschen als solche ansprechen, während die Sure mit dem Bild die als erstaunlich wahrgenommene Verwandlung einer konkreten Streitmacht zu "Staub" zum Ausdruck bringt (vgl. KTS, S. 603-607)...Die Episode, die in die Lokaltradition zur Geschichte Mekkas gehört (*GdQ*' I, S.93), wird somit biblisch eingefärbt" (208).

Rückerts Wiedergabe mit "Saaten", die den Reim auf „Elefanten“ zwar bewahrt, entspricht unserer Meinung nach jedoch nicht dem Sinn dieses Worts, weil das arabische Äquivalent von "Saaten" *budhūr* ist.

Paret hat eine subjektive Interpretation hinzugefügt und das in der vorliegenden Sure evozierte Schlachtfeld mit einem abgefressenen Getreidefeld verglichen, aber "Getreidefeld" scheint uns viel ausgedehnter als die abgefressenen Strohhalmen zu sein. Seine in Klammern hinzugefügte Übersetzungsvariante liegt dem Original näher.

Rückert gleich hat Khoury auch das Verb "machen" statt "werden lassen" gewählt; 'machen' paßt besser zum Kontext, weil das sowohl von Paret als auch von Bobzin verwendete Verb "werden lassen" den Eindruck gibt, daß es sich um Zauberei handelt. In Bezug auf die Stellung des Fragezeichens bemerken wir einen Unterschied zwischen Rückert, dem Dichter des 19. Jahrhunderts, und den anderen zeitgenössischen Übersetzern: Rückert setzt es gleich nach dem ersten Vers und nur hier, während die anderen zu Recht das Fragezeichen in der übersetzten Sure zweimal setzen, einmal am Ende des ersten Verses und ein zweites Mal am Ende der Sure. In der Sure werden eindeutig zwei Fragen in den beiden ersten Versen formuliert (*a-lam tarā...* und *a-lam yadj'al...*) und die Verse 3-5 sind die Fortsetzung des zweiten Verses.

3.12. Sure 104 : al-Humazah (der Stichler)

سورة الهزمة - سورة 104 - عدد آياتها 9

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1. وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ
2. الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ
3. يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ
4. كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ
5. وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ
6. نَارُ اللَّهِ الْمَوْقِدَةُ
7. الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْافْتِدَةِ
8. إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّصَدَّقَةٌ
9. فِي عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍ

Bi-smi llāhi ar-rahmāni ar-rahīm

1. *Wailun li-kulli humazatin lumazah*
2. *alladhī djama'a mālan wa-'addadah*
3. *yahsabu anna mālahu akhladah*
4. *kallā la-yunbadhanna fi l-huṭamah*
5. *wa- mā adrāka mā l-huṭamah*
6. *nāru -llāhi l-mūqadah*
7. *allatī taṭṭali 'u 'alā al-af'idah*
8. *innahā 'alahim mūsadah*
9. *fi 'amadin mumaddadah.*

Vers 1 : *wailun li-kulli humazatin lumazah*

FR hat diese Sure nicht übersetzt.

RP : Wehe jedem Stichler und Nörgler

ATK: Wehe jedem Stichler und Nörgler

HB : Wehe jedem Stichler, Lästere

Im Koranhandwörterbuch “*Kalimāt al-Qur'ān tafsīr wa bayān*” wird das Wortpaar “*humazah lumazah*” als “Schmähsüchtiger, Lästere und Spötter definiert.

humazah ist abgeleitet vom Verb “*hamaza yahmizu hamzan*”. Dem *Al-Qāmūs al-djadīd li-ṭtulāb* (dem Neuen Wörterbuch für Studenten) zufolge bedeutet “*hamaza ghairahu*” jdm. zublinzeln; *hamaza al-ḥayawāna* heißt das Tier anspornen, vor sich hertreiben; *hamaza as-shaiṭānu al-insāna* bedeutet der Teufel flüsterte ins Herz des Menschen ein; *hamaza al-ḥarfā* heißt einen Buchstaben mit dem “*Hamza*” aussprechen oder auf ihn ein *Hamza* setzen; *hamaza as-shay'a* heißt ‘etwas brechen; *hamaza bihi al-ardha* bedeutet „jdn. zu Boden strecken“. Das Partizip Aktiv (*ism al-fā'il*) ist *hāmiz* oder *hammāz* oder *humazah*; *humazah* ist derjenige, der über die Anderen in ihrer Abwesenheit spottet, der gegen die Anderen in ihrer Abwesenheit lästert”.

lumazah ist abgeleitet vom Verb *lamaza yalmuzu* oder *yalmizu lamzan* d.h. über jdn. klatschen, jdn. mit seinem Augenlid zeigen und gleichzeitig etwas leise murmeln ; Gott sagt: “*wa lā talmizū anfusakum wa lā tanābazū bi-l-alqābi*” (Und nörgelt nicht untereinander und gebt einander keine Schimpfnamen) (Q:49,11); *lamaza ar-radjula* heißt „einen Mann schlagen und zurückstoßen“; *lamaza as-shaybu fulānan* bedeutet: „er fängt an, weißes Haar

zu kriegen”. *Al-lamzu* bedeutet dem *Mu’djam mufradāt alfādh al-Qur’ān* zufolge “die üble Nachrede, die Lästerung; Gott sagt: “*wa minhum man yalmizuka fi-ssadaqāti*” (Und unter ihnen gibt es welche, die gegen dich wegen der Almosen nörgeln) (Q:9,58) und “*alladhīna yalmizūna al-muṭṭawwi’īna mina l-mu’minīna fi-ssadaqāti*” (Diejenigen, die gegen die Freiwilligen unter den Gläubigen wegen der Almosen nörgeln) (Q: 9,79)”. *Lumazah* wie *lāmiz* oder *lammāz* ist der *Ism fā’il* des Verbs *lamaza* und bedeutet derjenige, der über die Anderen in ihrer Abwesenheit spöttelt. *Humazah lumazah* ist ein Phraseologismus und gehört nicht – wie man es annehmen könnte- zum Phraseologismtyp der sog. “*amthāl al-itbā’ wa-l-muzāwadjā*”, d.h. der Wortpaare oder der kopulativen Verbindungen, sondern der “*amthāl attawkīd*” d.h. der Phraseologismen der Bestätigung und Hervorhebung” wie z.B. *qāsimum wāsimum* (großmutig anmutig) usw. Sie dienen zur Rhetorik. (siehe dazu T.Ladjal, Zur Phraseologie des Deutschen und des Arabischen: eine kontrastive Untersuchung, 2001, S.161).

Der Text der vorliegenden Sure gehört nach Neuwirth zur « Textsorte der Invektive », die einen bestimmten Typ von Gegnern, nämlich die habsüchtigen und heuchlerischen Lästler offen und direkt brandmarkt und ihnen ein « heißes » Schicksal im zermalmenden Feuer Gottes verspricht.

Der erste Vers wird mit einem Weheruf eingeleitet und beinhaltet im Gegensatz zur Sure 107 eine klare Drohung gegenüber diesem Gegnertyp. In Bezug auf die Morphologie von «*humazah lumazah* » weist Neuwirth darauf hin, daß “der hier Gemaßregelte... in der seltenen morphologischen Form *fu’ala* erscheint (Intensiv für Verhalten von Menschen, siehe Grande 1998; freundlicher Hinweis von Kirill Dmitriev; die Form *fu’ala* ist in GVGS nicht verzeichnet), er begegnet anderswo in der üblichen Intensivform *fu’al*: Q:68,10-14: „*wa-lā tuṭī’ kulla ḥjallāfin mahīn / hammāzin mashsha’in bi-namīm / mannā’in li-l-khairi mu’tadin athīm / ‘utullin ba’da dhālika zanīm / an kāna dhā mālin wa-banīn*“ (Höre nicht auf irgendeinen verächtlichen Vielschwörer / einen Stichler (*hammāz*) und Hetzer, / einen, der sein Gut zurückhält, / einen sündigen Übertreter, / einen Grobian und Bastard noch dazu!) (209).

Was die Übersetzung dieses Wortpaars anbelangt, so bemerken wir, daß die drei Übersetzer *humazah* mit dem selben Wort “Stichler” und das Zwillingswort *humazah* mit “Nörgler” (RP und ATK) bzw. mit “Lästler“ (HB) wiedergeben. Festzustellen ist, daß das Nomen « Stichler » als Substantiv in den deutschen Wörterbüchern nicht zu finden ist. Die Übersetzer stoßen auf die Schwierigkeit der präzisen Unterscheidung zwischen den beiden fast synonymen Wörtern. Es gibt doch eine Schattierung hinsichtlich des Sinnes zwischen ihnen: *humazah* beinhaltet eine Dimension des Spotts und *lumazah* eine der Verleumdung, die in der Übersetzung in Erscheinung treten sollen. In den französischen Koranübersetzungen hat Kechrid den beiden Dimensionen Rechnung getragen und so übersetzt: “*moqueur et médisant invétéré*” (unverbesserlicher Spötter und Lästler), Chebel so: “*calomniateur et médisant*“ (Verleumder und Schmähstüchtiger); die beiden Deutungen gehen in die selbe Richtung.

Zirker gibt das Wortpaar mit “Lästler und Verleumder” wieder und Hofmann mit “Verleumder und Nörgler”. Wir glauben, daß das Wort “Nörgler” nicht richtig ist, weil der Nörgler als jemand, der häufig nörgelt, d.h. “kleinlich tadelt, kritzelt, mit etwas nicht zufrieden ist“ (Wahrig), (französisch: un grincheux) keinen so schlimmen Verhaltensmangel im Vergleich zur Schmähsucht und Verleumdung darstellt. Eine gute Übersetzung würde versuchen, ein deutsches nicht nur hinsichtlich des Sinnes sondern auch hinsichtlich der Form äquivalentes Wortpaar zu finden und dieses Wortpaar muß nicht unbedingt aus Substantiven bestehen, es kann auch aus Adjektiven gebildet werden. Wir denken hier an Übersetzungsvarianten wie z.B.: “Wehe jedem Spötter und Verleumder” oder “Wehe jedem Klatsch- und Lästlermaul” oder auch “Wehe jedem, der klatsch- und schmähstüchtig ist”, oder der schmähstüchtig und spottlustig ist”.

Vers 2 : *alladhī djama 'a mālan wa 'addadah*

RP: der (viel) Geld und Gut zusammenbringt und es (immer wieder) zählt

ATK: der sein Vermögen zusammenbringt und es zählt

HB : der Reichtum sammelte und zählte

Das Schlüsselwort *mālan* wird hier auf drei verschiedenen Weisen wiedergegeben! Paret gibt *mālan* mit „Geld und Gut“ wieder; er will somit, d.h. durch die Wahl eines von den beiden Wörtern kein Risiko eingehen. Aber auf Arabisch würde das heißen *mālan wa rizqan*. Außerdem fügt er wie gewöhnlich immer Kommentare oder Erläuterungen hinzu, hier das Adjektiv « viel » -ein unnötiger Zusatz, weil das Zusammenbringen gerade darauf hindeutet- und das Adverb » immer wieder ».

Die Wiedergabe mit „Vermögen“ (*tharwatan, mālan, amwāl ṭā-ila*) ist im Gegensatz zu Reichtum (*tharwā, ghinā*) möglich, aber das Possesivpronomen « sein » entspricht nicht dem Original (*mālan* und nicht *mālahu*). Wir glauben, daß es hier ganz einfach um Geld geht und nicht um andere Güter oder Reichtümer. Das Ansammeln und Anhäufen gelten vor allem für das Geld, das bei den früheren wie übrigens auch den heutigen Arabern das Symbol des Reichtums par excellence darstellt. Man könnte auch an das Wort “Kapital” denken: “der ein Kapital anhäuften und es abzählte”.

Im Gegensatz zu Paret und Khoury, die für die beiden Verben des Verses die Gegenwartsform gewählt haben, hat sich Bobzin zu Recht für die Vergangenheitsform entschieden.

Vers 3: *yafṣabu anna mālahu akhladah*

RP: und meint, sein Besitz würde ihn unsterblich (?) machen
(w. würde ihm Dauer verleihen)

ATK: und dabei meint, sein Vermögen würde ihn unsterblich machen!

HB: Er denkt, sein Reichtum mache ihn unsterblich

Das im vorliegenden Vers verwendete vom Dialektarabischen geprägte Verb *yafṣabu* im Sinne von ‘glauben, meinen’ (normalerweise, d.h. im modernen Hocharabischen “*ḥasiba yafṣibu ḥisbānan*”) wird von RP und ATK mit “meinen” wiedergegeben, während Bobzin es mit “denken” übersetzt. Warum verwenden die Übersetzer nicht das Verb “glauben”? Es sei hier darauf aufmerksam zu machen, daß im Arabischen das morphologisch ähnlich gebildete Verb “*ḥasaba yafṣubu ḥisāban*” (beide Verben sind auf der gleichen Wurzelbasis *-ḥ s b-* gebaut und unterscheiden sich nur durch den kurzen Vokal (i-a)) ‘zählen’ und ‘rechnen’ bedeutet ; das Verb des Verses “*yafṣabu*” liegt hier zwischen “*yafṣibu*” und “*yafṣubu*” und stellt gewissermaßen ein Sinnverhältnis zwischen ihnen einerseits her und wirkt andererseits wie ein Wortspiel, da es gleich nach dem vorausgehenden Verb *'addadahu* (zählen) vorkommt, als hätte man im Vers: “*ḥisābu l-māli → ḥisbānu al-khulūd* (er zählt sein Kapital und “rechnet” damit, daß dies ihm Ewigkeit verleihen würde!).

Zu bemerken ist auch der Gebrauch von “Besitz” durch Paret, der “Geld und Gut” des ersten Verses nicht wiederholt, obwohl es im dritten Koranvers eine Wiederholung von *māl(ahu)* gibt. Das Fragezeichen ist unnötig und seine in Klammern hinzugefügte Übersetzungsvariante weicht gewissermaßen von *akhladah* (verewigen) ab; statt “Dauer” hätte er eher “Ewigkeit” verwenden sollen. Das hier zur Betonung der Handlung dienende Adverb “dabei”, das von Khoury verwendet wird, ist zweckmäßig.

Wir glauben, daß das von Bobzin gewählte Verb “denken”, das eher positiv konnotiert ist und einen relativ komplexen geistigen Prozeß voraussetzt, dem hiesigen Kontext nicht entspricht,

in welchem das Verb "glauben" uns geeigneter zu sein scheint, weil der in dieser Sure Gemäßregelte zu Unrecht glaubt und irregeht.

Es ist schließlich interessant, sich die Übersetzung Neuwirths zu merken: "glaubend, daß sein Gut ihn unvergänglich macht" (das Partizip I soll die Gleichzeitigkeit und die enge Beziehung zwischen dem zweiten und dem dritten Vers zum Ausdruck bringen; im Gegensatz zu den anderen Übersetzern verwendet die Autorin hier keinen Konjunktiv). Neuwirth vermerkt zu Recht, daß die koranische Formel "yaḥṣabu anna...zum Ausdruck des Irrtums meist als rhetorische Frage erscheint (vgl. *a-yaḥṣabu an* bzw. *anna* in Q 90:5, 90:7, 73:3, 75:36, siehe dazu SKMS, S.233 f.)" (210).

Vers 4 : *kallā la-yunbadhanna fi l-ḥuṭamah*

RP : Nein ! Er wird (dereinst) bestimmt in al-Hutama (Hutama bedeutet etwa « Zermalmer » oder auch « Vielfraß»; w. der (alles) kurz und klein macht) geworfen werden

ATK: Nein, er wird bestimmt in die Zermalmende geworfen werden

HB : O nein! Hinabgestoßen wird er in den Trümmergrund

"*Al-ḥutama*" gehört zu den typisch koranischen eschatologischen Begriffen; es handelt sich um Neubildungen, die in der vorislamischen Zeit in der arabischen Sprache als solche nicht belegt sind, aber doch auf der Basis von schon bestehenden verwandten Wörtern "geschmiedet" wurden und wodurch die Koransprache sich kenn- und auszeichnet und deren Funktion darin besteht, zunächst bei den verschiedenen zeitgenössischen Gegnern Mohammeds sowie bei den Hörern/Lesern des Korans überhaupt eine abschreckende Wirkung zu verursachen. Für die Koranübersetzer/-dolmetscher sind sie eine Art von "Zungenbrechern"! Um ihre Deutung richtig wahrzunehmen und sie demzufolge entsprechend wiederzugeben, muß der Übersetzer ihren morphologischen Bau, den Kontext der Sure, in der sie vorkommen, sowie die innerkoranische Referentialität berücksichtigen. Neuwirth erklärt, daß "der Vers den für die Sure maßgeblichen Begriff der *ḥutama* einführt, der zunächst bewußt enigmatisiert wird. *ḥutama* (Derivat von *ḥaṭṭama*, "zermalmen, zerstückeln") ist lexikalisch nirgends sonst belegt, das etymologisch verwandte *ḥuṭām* bedeutet "Spreu". Die Übersetzungen bieten "Zermalmer, Vielfraß" (siehe KKK), "smasher" (Ambros 2004) bzw. "Zertrümmerung" (Zirker 1999); 2010) an" (211).

Die Autorin sieht eine Ähnlichkeit zwischen dieser Sure und Sure 101 in Bezug auf den Gebrauch dieser enigmatisierenden Begriffe und das der Sure zugrundeliegende mit diesen Begriffen konstruierte Wortspiel: "Mit der Wiederaufnahme der morphologischen Form des am Surenanfang thematisierten Frevlers *humaza* bietet *ḥutama* eine Parallele zu Q 101:9-11, einem ebenfalls zu den ältesten Surenen gehörenden Text, wo entsprechend mit dem lexikographisch nicht belegbaren Wort *ḥāwiya* auf die morphologische Form des Anfangsworts *qāri'a* zurückverwiesen wird, so daß Bedeutungsaspekte (in diesem Fall eschatologische Konnotationen) auf das als solches nicht verständlich *ḥāwiya* übergehen" (212).

Die Übersetzung dieses ersten Verses legt Paret's große Verlegenheit bloß: er bewahrt das arabische Wort *al-ḥutama* auf, das er dann in Klammern zu erläutern versucht, indem er zwei voneinander entfernte Deutungen gibt (Zermalmer und Vielfraß). Dazu kommt noch seine angeblich wörtliche Übersetzung, die in der Tat nicht wörtlich ist. Paret gibt *kallā* mit einem einfachen "Nein" (*lā* auf Arabisch) wieder; *kallā* dient dazu, die Aussage eines Sprechers mächtig zu widerlegen bzw. hinfällig zu machen und gleichzeitig den Sprecher zu tadeln.

Bobzin übersetzt *kallā* mit “O Nein!”: besser als ‘Nein’, aber immer noch unzureichend! Kechrid gibt *kallā* mit “Oh que non! » wieder, Chebel mit: “Il n’en est rien!”. Man kann *kallā* auf Deutsch mit: «er ist von der Wahrheit himmelweit entfernt!» - diese Lösung hat den Nachteil der Länge- oder einfacher und direkter mit: “weit gefehlt!” übersetzen.

Zum Begriff *al-ḥuṭama*: er ist abgeleitet vom Verb «*ḥaṭṭama yuḥaṭṭimu taḥṭṭiman*» (zerstören, zerbrechen, zunichte machen, zertrümmern, zermalmen...). Der *Ism fā’il* (Partizip Aktiv) dieses Verbs ist *al-muḥaṭṭim* (der Zerstörende/Zerstörer) oder *al-ḥaṭṭām* als Intensivform (Fem. *al-ḥaṭṭāma*);

al-ḥuṭama hat die gleiche Bedeutung wie *al-ḥaṭṭāma*, aber beinhaltet noch dazu das Wort *al-ḥuṭām*, das nicht “Spreu” bedeutet, wie es Neuwirth glaubt, sondern “Trümmer, Wrack, Bruchstücke, die nach einem vernichtenden Brand manchmal immer noch rauchenden Überreste...”. Mit *al-ḥuṭama* wird wie aus den Versen 6-9 der Sure zu schließen ist, das Feuer der Hölle gemeint, das die Leugner, Stichler, Heuchler, Frevler und ähnliches zermalmen und zertrümmern wird. Wir sind der Meinung, daß dieses typisch koranische metaphorische Lexem in eine andere Fremdsprache nicht durch ein anderes Lexem wiedergegeben werden kann und daß man es demzufolge durch eine bündige Paraphrase zu übersetzen gezwungen ist. Wenn wir hier die angebotenen Übersetzungen näher betrachten, so haben wir das Gefühl, daß “Zermalmer” oder ‘Zermalmer’ oder ‘Vielfraß’ nicht vielsagend sind und nicht die gleiche Wirkung der Abschreckung hervorrufen: wenn der Leser “Zermalmer” liest, so kann er heutzutage an einen riesigen Planierbagger oder ähnliche Maschinen, die man in der Regel auf den Baustellen sieht, denken, solche Maschinen, die z.B. alte Autos zerbrechen oder alte Gebäude zertrümmern, um das Grundstück, worauf diese aufgebaut wurden, zur Realisierung von neuen Projekten frei zu machen. Es ist schwierig und sogar quasi unmöglich, ein für diese einzigartigen Korantermini total äquivalentes Einzellexem zu finden, weil sie in der Regel in einem Zusammenhang eingebettet sind, wo sie Teil eines von der Symmetrie und von dem Reim gekennzeichneten Wortspiels sind, das ihre Deutung intensiviert und ihnen eine enigmatische Dimension verleiht (siehe dazu: AN., Der K., Fm. S., S.149).

Al-ḥuṭama wird von Bobzin, der dem Originalvers gleich das Partizip II (hinabgestoßen) am Anfang und “Trümmergrund” am Ende des Verses zweckmäßig zur Hervorhebung setzt, mit dem Kompositum “Trümmergrund” wiedergegeben; der Bestandteil “Trümmer” gibt tatsächlich den Sinn von “*ḥuṭām*” wieder, aber der andere maßgebende Bestandteil “Grund”, der hier im Sinne von Abgrund verwendet wird, bringt eher einen Ort und keine Handlung zum Ausdruck; das Verhältnis von “Grund” zum Höllenfeuer, worauf *al-ḥuṭama* anspielt, ist hier verblaßt und “Grund” ist nicht bildkongruent. Wortwörtlich übersetzt würde *al-ḥuṭama* lauten: die Zerstörer, die Zermalmer, die Zertrümmer - das letztere Wort hat im Vergleich zu ‘Zermalmer’ einen Vorteil: es beinhaltet das Wort “Trümmer” und ist auch ein Femininum-. Henning/Hofmann übersetzt es übrigens mit “die Zertrümmernde”. Das Höllenfeuer wird im Koranvers personifiziert, als würde es sich um ein aktives und handelndes Monster handeln, das die Gemaßregelten zermalmt und ohne jedes Mitleid zu Trümmern schlägt. Dem Wort ‘Grund’ fehlen einerseits all diese Konnotationen und andererseits wird das enge Band zwischen diesem Vers und den folgenden das Rätsel aufhebenden und “*al-ḥuṭama*” erläuternden Versen gewissermaßen gebrochen. Für diesen Vers können wir als mögliche Übersetzung folgendes vorschlagen: “Weit gefehlt! Hinabgestürzt wird er unerbittlich in das zertrümmernde Höllenfeuer!

Vers 5 : *wa-mā adrāka ma l-fuṭama*

RP : Doch wie kannst du wissen, was al-hutama ist ?

ATK: Woher sollst du wissen, was die Zermalmende ist?

HB : Und was lässt dich wissen, was das ist: “der Trümmergrund”?

Auffallend in diesem Vers ist die Frage “*wa-ma adrāka*”, die auch an zahlreichen anderen Stellen des Korantextes zu begegnen ist (Q: 82,17-18; 77,14; 101,3; 69,3; 74,27; 101,9;...). Neuwirth definiert diese koranische rhetorische Erscheinung ganz präzise: “Eine Besonderheit der koranischen Argumentation ist die Einschaltung einer “Lehrfrage”, die nach Erwähnung eines zumeist neu eingeführten Begriffs oder Bildes X mit der Frage *wa-mā adrāka mā X*, “Weißt du was ist X?”, den hinterfragten Gedanken durch die bloße Vergrößerung des Redefortgangs emphatisch herausstreicht. Es folgt dann zumeist keine bündige Erklärung, sondern eine Kontextualisierung des hinterfragten Wortes mit Eschatologie. Mit den drei Ausnahmen von Q:86,2-3, 90,12-16 und 97,2-4 verweisen alle Lehrfragen auf Eschatologisches.”(213).

In Bezug auf die vorliegende Sure vermerkt sie zu Recht, daß es sich um eine “Lehrfrage, die die Enigmatik der unbekanntem Größe *fuṭama* noch betont” (214). Diese Lehrfrage wird hier unterschiedlich wiedergegeben: alle Übersetzer verwenden zwar das Verb “wissen”, aber jeder wählt sein eingetragenes Interrogativpronomen und sein eigenes Modalverb; allein dies spiegelt schon die Schwierigkeit der Übersetzung dieser Lehrfrage wider, die auf den ersten Blick leicht zu übersetzen scheint. Betrachten wir diese Frageformel näher, so stellen wir zuerst fest, daß das verwendete Interrogativpronomen nicht “*man*”, das auf die Personen hindeutet, sondern “*mā*” ist, das auf die Dinge hindeutet und das Verb *adrāka* nicht im Präsens, sondern in der Vergangenheit konjugiert ist. Wir sollen uns auch nach dem “*ka*” von “*adrāka*”, d.h. nach dem Angesprochenen fragen: wer ist dieser Angesprochene? “*Adrāka*”(langes a) (wissen lassen) heißt “*dja’alaka tadrī*”(es hat dir ermöglicht, zu wissen); es ist abgeleitet vom Verb “*darā yadrī dirāyatan*”(wissen, kennen).

Kechrid übersetzt mit: “Et d’où peux-tu savoir ce qu’est.. ? » (und woher kannst du wissen, was ..? w. : «*min ayna yumkinuka ann tadrī...* »), Chebel : « Sais-tu ce qu’est ? » (Weißt du was ist ?, w. : « *hal tadrī mā hiya ..? »*).

Die Übersetzung Paretts mit « wie » hebt eher die Art und Weise, das Verfahren oder die Methode hervor, die es ermöglicht, die *fuṭama* zu kennen; zurückübersetzt würde Paretts Vers so lauten : « *kaifa yumkinuka ann tadrī mā hiya...* ».

ATK verwendet das Interrogativpronomen « woher » und das Modalverb « sollen ». « Woher » weist auf die Quelle der Information hin ; in der Regel wird die Frageformel « woher + wissen + sollen » mit dem Personalpronomen « ich » gebraucht “woher soll ich wissen, daß...”, um einen Vorwurf oder eine Rüge zu widerlegen. Die von ATK formulierte Lehrfrage suggeriert, daß der Sprecher den Angesprochenen irgendwie zu verteidigen versucht. Man könnte diese Verteidigung nachvollziehen, wenn der Angesprochene der Prophet wäre, aber der mit diesen Lehrfragen Gemeinte ist nicht der Prophet, sondern der Mensch, der schwache Mensch, der der Versuchung dieser Verhaltensfehler unterworfen werden kann (« *mā adrāka ayyuhā al-‘abdu adhdha’if...* O, du schwaches Geschöpf, was ließ dich wissen, was...) (Q:82,6 : « *Yā ayyuhā l-insānu mā gharraka bi-rabbika l-karīm* » (O Mensch, was hat dich gegen deinen edelmütigen Herrn betört).

Das Interrogativpronomen « *mā* » kann unserer Meinung nach auf die offenbarten Zeichen, die erzählten Strafllegenden, die von den früheren Propheten vollzogenen Wunder, die Heiligen Schriften und ähnliche Ereignisse oder einfach die Dinge des Lebens hindeuten.

Das von Bobzin gebrauchte « Was » ist geeigneter, aber die von ihm wie auch von den anderen Übersetzern gewählte Tempusform (Präsens) entspricht nicht der Tempusform des

Koranverses, weil wir der Meinung sind, daß das hier verwendete Vollzogene (Vergangenheit) nicht unbedingt auf die Gegenwart hindeutet. Da diese Lehrfrage wie bereits w.o. erklärt gleich nach einem enigmatischen Begriff gestellt wird, stellt dieser Begriff ein Rätsel dar, das dem Menschen in der in den folgenden Versen gegebenen Antwort enthüllt werden muß ; dies führt uns dazu, an andere Übersetzungsmöglichkeiten zu denken, wie z.B. : « Was hat dich wissen lassen, was das zertrümmernde Höllenfeuer ist ? », « Welche Dinge haben dir enthüllt, was *al-fuṭama* ist? ».

Verse 6 und 7 : *nāru llāhi l-mūqadah / allatī taṭṭali 'u 'ala l-af'idah*

RP : (Es ist) das Feuer Gottes, das (in der Hölle) angefacht ist
und (den Verdammten) bis ins Herz dringt

ATK: Es ist das angefachte Feuer Gottes
das die Herzen durchdringt

HB : Das Feuer Gottes, angezündet,
das tief in die Herzen dringt

Anscheinend werfen die beiden Verse in Bezug auf die Übersetzung kein nennenswertes Problem auf. Sie sollen die Enigmatik aufheben und auf die vorausgehende Lehrfrage eine klare Antwort bringen.

Bei Paret sind zwei unnötige Zusätze zu verzeichnen.

ATK versucht mit Erfolg, sich an den Originalversen zu halten, vor allem für den 6. Vers.

Bobzin verwendet das Partizip II "angezündet", das er dadurch hervorhebt, indem er es am Ende des Verses setzt, aber "anzünden" heißt auf Arabisch "*ash'ala*" oder "*abrama annāra*" und das Verb *awqada*, von dem das Partizip *mūqada* abgeleitet ist, heißt eher "anfachen". Ein Feuer wird zunächst angezündet und damit es nicht erlöscht, wird es dann angefacht: es sind zwei verschiedene aufeinanderfolgende Etappen beim Gebrauch und bei der Handhabung des Feuers.

Das Verb "*ittala'a yaṭṭali'u ittilā'an 'alā amrin*" heißt (die Geheimnisse von) etwas wahrnehmen, entdecken; etwas durchsehen, mustern, Revue passieren. Gott sagt: "*law itṭala'ta 'alāhim la-wallaita minhum firāra wa la-muli'ta minhum ru'bā*" (Würdest du sie erblicken, du würdest vor ihnen zur Flucht kehrtmachen und du würdest vor ihnen mit Schrecken erfüllt sein) (Q:18,18). Hat das im 7. Vers verwendete Verb "*taṭṭali'u*" mit dieser Deutung etwas zu tun? Oder hat es eher die gleiche Bedeutung wie das Verb « *ṭala'a yaṭla'u ṭulū'an* » (steigen, aufsteigen, heraufkommen, aufgehen)? Wenn ja, warum wurde das Verb "*taṭla'u*" nicht verwendet? Es sei zu vermerken, daß S-E. Kechrid diesen Passus so übersetzt: « qui explore les profondeurs des cœurs (consciences) » (, das die Tiefen der Herzen (des Bewußtseins) erforscht ». Wir glauben, daß Kechrid hier den Vers « überinterpretiert », weil es schwer nachvollziehbar ist, dem Höllenfeuer die Fähigkeit, die Herzen zu erforschen, zuzutrauen; man hat gerade gesehen, daß *al-fuṭama*, das Höllenfeuer, zertrümmert, aber nicht erforscht! Im Gegensatz dazu scheint uns die Übersetzung Chebels in Bezug auf das Verb plausibler zu sein: « qui flambe jusqu'aux entrailles » (, das sogar das Eingeweide absengt), wobei man dagegen den Vorbehalt ausdrücken soll, daß « das Eingeweide » von « Herzen » abweicht.

Für A. Neuwirth hat « *taṭṭali'u* » hier im Vers die gleiche Bedeutung wie « *taṭla'u* »; sie gibt die beiden Verse so wieder: "Das Feuer Gottes, das angefachte, das zu den Herzen aufsteigt". Einfachheit und Treue kennzeichnen die Übersetzung des 7. Verses, aber was den 6. Vers

anbelangt, so glauben wir, daß sie ihn mit « es ist » hätte einleiten und « angefachte » als Epitheton vor Feuer setzen sollen (« Es ist das angefachte Feuer Gottes, das zu den Herzen aufsteigt »).

Verse 8 und 9 : *innahā ‘alaihīm mū’ sadah / fī ‘amadin mumaddadah*

RP : Seine Flammen schlagen über ihnen zusammen
in langgestreckten (Feuer)säulen

ATK: Es liegt über ihnen zugeschlagen
in langgestreckten Säulen

HB : Siehe, es umschließt sie ganz und gar
in einer hohen Feuersäule

Die Wiedergabe von « *‘alaihīm mū’ sadah* » (*shibh djumla* und *khabar “inna“*) und « *fī ‘amadin mumaddadah* » (ebenfalls *shibh djumla* und *khabar “inna“*) ist nicht offenkundig. Das Partizip Passiv (*ism maf’ūl*) « *mū’ sadah* » ist abgeleitet vom Verb « *awsada yūsīdu isādan* » (eine Tür schließen ; (einen Kochtopf) decken ; *awsada ‘alā fulānin* : jdn. belästigen, bedrängen, bedrücken. « *mū’ sadah* » bedeutet hier « geschlossen, verschlossen, versperrt ». Dem Koranhandwörterbuch *Kalimāt al-Qur’ān* zufolge, das die traditionelle islamische Auslegung widerspiegelt, bedeutet « *mū’ sadah* » : « es (d.h. das Höllenfeuer) bedeckt und hüllt sie (die Verdammten) um, seine Türe sind geschlossen » und « *fī ‘amadin mumaddadah* » : « mit Säulen, die sich auf diese Türe erstrecken ». Das Handbuch präzisiert nicht, um welche Säulen es sich handelt (Feuersäule wie die meisten Übersetzer es vermuten oder Säule einer anderen Art). Diese Interpretation scheint nicht überzeugend zu sein, weil « *fī ‘amadin mumaddadah* » sich auf « *innahā* », d.h. das Höllenfeuer bezieht.

Innahā ‘alaihīm mū’ sadah : wortwörtlich übersetzt : « es ist über ihnen geschlossen ». Das Feuer wird hier mit einer Tür oder einem Tor verglichen, als ob die hier gemeinte Hölle ein unendlich großer abgrundtiefer Raum wäre, wo die Verdammten hinabgestürzt werden und dessen obige rundförmige Tor -dem Deckel eines Kochtopfs gleich- verriegelt und blockiert wird, so daß diese Verdammten nicht die kleinste Hoffnung haben, die Flucht zu ergreifen.

« *fī ‘amadin mumaddadah* » wortwörtlich übersetzt : « in Säulen ausgedehnt, ausgestreckt ». Das Wort « *‘amadin* » soll der Plural von « *‘imād* » (Stütze, Pfeiler, Säule) sein, aber im heutigen Hocharabischen lautet dieser Plural « *a’mida* ». Wir können uns somit diese abgrundtiefe Hölle vorstellen, wo die Verdammten ganz unten eingekerkert und mit Zwergen vergleichbar sind, vor den riesigen Feuersäulen stehen, die sie einkesseln.

Paret fügt das im Vers nicht existierende Wort “seine Flammen” hinzu und verwendet das Verb “zusammenschlagen (über jdn.)”, das hier die Bedeutung von “stürzen (über jdn.)” hat und von “*mū’ sada*” abweicht. Der Gedanke der Einschließung und Einsperrung ist in der Übersetzung abwesend.

Khoury ist es gelungen, dem Koranvers näher zu bleiben und diesen Gedanken durch das hier besser passende Verb “zuschlagen” wiederzugeben. Er will außerdem kein Risiko eingehen, indem er dem Wort “Säulen” das Wort “Feuer” nicht beifügt, um ein Kompositum zu bilden, wie es Paret gemacht hat.

Bobzin gibt das Wort “*‘amadin*” mit einem Singular wieder, was die Frage aufwerfen kann, ob das Feuer Gottes, das hier auf die Hölle anspielt aus einer einzigen Säule besteht und ob diese einzige Feuersäule sie alle umschließt kann? “*mumaddadah*” übersetzt er mit “hohen”, dessen Äquivalent auf Arabisch “*‘āliya*” ist.

3.13. Sure 103 : al-‘Asr (der Nachmittag)

سورة العصر - سورة 103 - عدد آياتها

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1. وَالْعَصْرُ
2. إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ
3. إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ

Bismi llāhi ar-rahmāni ar-rahīm

1. *Wa-l-‘asr*
2. *Inna l-insāna la-fti khusr*
3. *Illa lladhīna āmanū wa ‘amilū as-sāliḥāt
wa-tawāsaw bi-l-haqqi wa-tawāsaw bi-ssabr*

Vers 1 : *wa-l-‘asr*

FR : Beim Nachmittagsgebet!

RP : Beim Nachmittag!

ATK:Beim Nachmittag!

HB: Beim Nachmittag!

Das Nomen “*al-‘asr*” hat drei Bedeutungen: die Tageszeit, die sich zwischen dem “*dhohr*”, dem Mittag und dem “*maghrib*”, dem Sonnenuntergang, erstreckt; “*salātu al-‘asr*”, das Nachmittagsgebet und die Ära bzw. Epoche, “*addahru*”: die Zeit, die endlose Zeit, die Ewigkeit. Im kleinen Koranhandwörterbuch *Kalimāt al-Qur‘ān* wird “*wa-l-‘asr*” als “Schwur bei der endlosen Zeit oder der Ära des Prophetentums” definiert. Dem *Mu’djam mufradāt alfādh al-qur‘ān* zufolge ist *al-‘asr* das substantivische Derivat des Verbs “*‘asartu*” (auspressen, keltern) und “*al-ma’sūr*” (das Gekelterte) ist ein Saft oder ein Juce und “*al-‘usāra*” ist der Abfall dessen, was ausgepresst wurde; Gott sagt: “*innī arānī a’siru khamran*”(Ich sah mich Wein keltern (Q:12,36), und er sagt: “*wa fīhi ya’sirūn*” (und in dem sie keltern werden) (Q:12,49) d.h. sie schöpfen von ihm die Reichtümer aus und das Verb wurde “*yu’sarūn*” gelesen, d.h.: “und in dem sie beregnet werden...”*wa anzalnā mina l-mu’sirāt mā-a mūdjadjah*” (und wir haben von den Regenwolken strömendes Wasser herabkommen lassen) (Q:78,14) d.h. die Wolken, die “gekeltert” werden, um Regen zu geben, oder auch Wolken, die den Sturm (*I’sār*) hervorrufen und *al-I’sār*” ist ein Wind, der Sand aufwirbelt; Gott sagt: “*fa asābaha I’sār*” (Nun trifft ihn ein Wirbelsturm) (Q:2,266); “*al-i’tisār*” heißt das, was gebissen wird und woraus Wasser herauskommt und davon ist “*al-‘asarū*” abgeleitet, im Sinne von “Zufluchtsort, Unterschlupf; „*al-‘isr*” ist die endlose Zeit, die Ewigkeit ; “*al-‘asr*” ist der Nachmittag, das Nachmittagsgebet; “*al-mu’sir*” ist die junge Frau, die ihre erste Menstruation bekommt und in die Zeit der Jugend eintritt” (215).

Paret vermerkt, daß ”zu diesem kanonischen Text verschiedene Varianten überliefert wurden. So nach Tabari von ‘Alī ibn Abī ḡalīb: *wal-‘asri wa-nawā’ibi d-dahri inna l-insāna la-fti khusrin wa innahu fīhi ila ākhiri d-dahri* (Beim Nachmittag! Bei den Wechselfällen der Zeiten! Der Mensch kommt bestimmt zu Schaden bis zum Ende der Zeiten”). Im Kodex des Ibn Mas’ūd soll der Text gelautet haben : *wal-‘asri laqad khalaqnā l-insāna li-khusrin wa innahu fīhi ilā ākhiri d-dahri* («Beim Nachmittag! Wir haben doch den Menschen

geschaffen, da er (mit seinem gottlosen Handeln) zu Schaden kommt. Und er wird (immer) in Gefahr sein, Schaden zu nehmen (w. darin sein), bis zum Ende der Zeiten”). Ibn Nadīm, Fihrist, S.26, Z. 33f. ; Jeffery, Materials, S.111. » (216). Er weist weiter auf den umstrittenen Charakter des Ausdrucks *al-‘asr* auf, sowie auf die französische Übersetzung von Blachère mit « par le destin ! ». Wir teilen seine Meinung, wonach dieser Schwurausdruck sich auf eine bestimmte Tageszeit, nämlich den (Spät)nachmittag bezieht, weil der Korantext andere Suren beinhaltet, die von solchen Schwüren bei Tagzeiten eingeleitet werden (Q:93,1-2; 92,1-2; 91,3-4; 89,1 und 4; 74,33-34).

Neuwirth zufolge ist die Sure nachträglich durch den 3. Vers erweitert worden : « Die Ausnahmeformel (*illa lladhīna...*) (siehe KTS, S.320f.) soll die Gläubigen von der pessimistischen Beurteilung “des Menschen” (*al-insān*) ausnehmen. Die Formelhaftigkeit des Zusatzes verweist ihn in die spätmekkanische Zeit (...) Im allgemeinen signalisieren die einleitenden Schwüre frühmekkanischer Suren einen im weiteren Surentext entfalteten Gedanken. Der Kerntext von Q:103 ist aber auf Schwur und Schwuraussage begrenzt» (217). Was die Übersetzung dieses ersten Verses betrifft, so stellen wir fest, daß Rückert die Deutung von *al-‘asr* auf das in dieser Tageszeit zu verrichtende Tagesgebet reduziert und somit der innerkoranischen Referentialität, wir meinen damit der Existenz dieses Typs von Tagzeitschwursuren im Korantext, nicht Rechnung trägt. Die drei anderen Übersetzer haben diese Mißdeutung vermieden.

Vers 2 : *inna l-insāna la-fi khusr*

FR : Des Menschen Fleiß mißbräth

RP : Der Mensch kommt (mit seinem gottlosen Handeln) bestimmt zu Schaden

ATK:Der Mensch erleidet bestimmt Verlust

HB : Siehe, der Mensch ist wahrlich in Verlorenheit

Auffallend ist die eigenartige Übersetzung Rückerts : “Fleiß” ist ein Zusatz, weil es im Koranvers nicht vorkommt; der Mensch wird hier « positiviert » und als fleißig bezeichnet, aber sein Fleiß bringt ihm aus allerlei Gründen nicht den erwarteten Erfolg; der übersetzte Vers suggeriert, daß diese Gründe nicht von ihm abhängen, und demzufolge ist er für diesen Mißerfolg nicht direkt verantwortlich. Der Kontext der Sure spielt aber auf das Gegenteil an, wie es Neuwirth zu Recht erläutert: ”Aussagen über den *insān* sind in der Regel rüglicher Art, wobei die beanstandete Eigenschaft oft in seiner Geschöpflichkeit vorgegeben ist (siehe z.B. Q:70,19-21: „ *inna l-insāna khuliqa halū’a* “, (der Mensch ist von seiner Schöpfung her wankelmütig). Der *insān* als “Mangelwesen” wird vor allem in zwei Kontexten abgerufen: in der Situation der Erweckung am Jüngsten Tag, wo der Mensch, von seiner Lage überwältigt, hilflos und verlassen erscheint (vgl. Q:99,3; 89,23), vor allem aber in der Gegenwartssituation, wo der noch nicht durch religiöse Lehren in seine Grenzen verwiesene Mensch pagane Verhaltensweisen zeigt und folglich als in einer prekären Lage befindlich beklagt wird (siehe Q: 100,6, 96,6; 90,4)” (218). Es sind gerade diese paganen Verhaltensweisen des Menschen, seine unendliche Lebensliebe, sein Unglaube, seine Besitzgier, sein Dünkel und Egoismus usw., die ihn unvermeidlich zu seinem Verlust führen. Die Übersetzung Rückerts mildert die Ernsthaftigkeit der Lage des Menschen und die Gefährlichkeit des im Vers gefällten Verdikts.

Bei Paret ist auch hier ein in Klammern gesetzter Zusatz zu verzeichnen. Die von ihm gebrauchte Wendung “zu Schaden kommen” bedeutet dem Wörterbuch Wahrig zufolge “benachteiligt werden”. Diese Deutung ist nicht so stark wie *khusr* (der Verlust, das Verderben, die Verdammnis), ein Nomen, das sowohl auf den materiellen irdischen als auch

den immateriellen moralischen und auch den sich auf das Jenseitsleben beziehenden Verlust hindeutet.

Khourys Wiedergabe mit "Verlust erleiden" läßt eher an einen materiellen oder kommerziellen Schaden denken; sie reduziert ebenfalls die mit "*khusr khusran*" gemeinte "Verlorenheit" und Engpaßsituation des Menschen.

Bobzin scheint von der Deutungstiefe des Ausdrucks *khusr* gut eingepreßt zu sein, er "schmiedet" das Wort "Verlorenheit", um sich an den Koranvers festzuhalten.

Neuwirth übersetzt den Vers fast wörtlich: "Der Mensch befindet sich im Verlust". H. Zirker: "Der Mensch steckt im Verlust". Henning/Hofmann gibt *al-'asr* mit « die Zeit » und den Vers so wieder: "Der Mensch kommt bestimmt ins Verderben". "Verderben" spiegelt unserer Meinung nach den Sinn von *khusr* besser wider. Wir können dieses Wort in einer anderen sinnverwandten Wendung verwenden: 'Der Mensch geht wahrlich seinem Verderben entgegen'.

Vers 3 : *illa lladhīna āmanū wa 'amilū -ssāliḥāt*
wa-tawāsaw bi l-haqqi wa-tawāsaw bi -ssabr

FR : Nur dessen nicht, der glaubet und das Gute thut,
Der zur Geduld rāth und zur Wahrheit rāth

RP : ausgenommen diejenigen, die glauben und tun, was recht ist,
und die einander (als Vermächtnis) ans Herz legen, sich an die Wahrheit
(oder: an das Recht?) zu halten und Geduld zu üben

ATK: außer denjenigen, die glauben und die guten Werke tun,
und einander die Wahrheit nahelegen und die Geduld nahelegen

HB : nur die nicht, welche glauben und gute Werke tun,
einander zur Wahrheit ermuntern
und zum Geduldigsein ermuntern

Der erste Teil des vorliegenden Verses wirft kein besonderes Übersetzungsproblem auf. Der zweite Teil dagegen, der das Verb «*tawāsaw*» beinhaltet, wurde hier auf verschiedenen Weisen wiedergegeben.

In Bezug auf den ersten Teil ist der Übergang vom Singular des vorausgehenden Verses (*al-insān*) zum Plural im 3. Vers ('nur diejenigen nicht'), die Tempusform der Vergangenheit der beiden Verben sowie der Plural (*as-sāliḥāt*) festzustellen. Rückert hat den Singular des zweiten Verses behalten, die beiden Verben mit dem Präsens und *assāliḥāt* mit «das Gute» (*al-khair*) wiedergegeben. Übersetzt man seinen Vers (nur (der Fleiß) dessen nicht) ins Arabisch zurück, so würde es lauten: "*illa ijthādu/kiddu alladhī yu'minu wa yaf'alu al-khaira*". Man ist ziemlich weit vom Originalvers entfernt! Das Verb "*tawāsaw*" setzt den Plural voraus (einander empfehlen), dieses gegenseitige Empfehlen und Anspornen tritt nicht in den Rückertschen Vers in Erscheinung.

Paret übersetzt das Wort "*assāliḥāt*", das den typisch religiösen universellen Begriff der "bonnes oeuvres" (der guten Werke) ausdrückt und als religiösen Terminus betrachtet werden kann, mit der Wendung "was recht ist" (*mā huwwa saḥīḥ/ḥaqq/munāsib*), die nicht präzise ist. Die Wendung 'jdm. etw. ans Herz legen' im Sinne von "jdn. dringend bitten, auf etw. zu achten oder an etw. zu denken" paßt zwar zum Kontext, aber "als Vermächtnis" ist ein

Zusatz und die zweite Übersetzungsvariante für “*alḥaqq*” mit einem Fragezeichen enthüllen die Verzögerung und Unsicherheit des Übersetzers in Bezug auf den richtigen Sinn dieses Ausdrucks. Die bewußte Wiederholung des Verbs “*tawāsaw*” wird von Paret durch den Gebrauch von zwei verschiedenen Verben (sich halten und üben) beseitigt.

Khoury berichtigt die bei Rückert und Paret w.o. bereits erwähnten Abweichungen und übersetzt das Verb “*tawāsaw*” zweckmäßig mit “nahelegen”, das er entsprechend dem Originalvers wiederholt.

Neuwirth betrachtet diesen dritten Vers als einen “typischen Zusatz der spätmekkanischen Zeit, mit dem die Gläubigen und Tugendhaften von dem Verdikt ausgenommen werden sollen”. Über den Typ der Sure erklärt die Koranforscherin weiter: “Die Sure ist ungewöhnlich kurz, doch sind Spekulationen über ihre Vollständigkeit unergiebig. In ihrer überlieferten Form gehört sie zu denjenigen frühen Texten, in denen an Zeitgenossen Kritik geübt wird, ohne daß aber bereits, wie später üblich, eine kollektive Strafandrohung folgt. Sie faßt gleichsam die in Q 102 und 107 ausgesprochenen Urteile zusammen. Insofern sie sich jedoch erstmals über «den Menschen» (*al-insān*) tadelnd äußert, gehört sie mit den Suren 100 und 95, die ebenfalls eine Rüge oder doch eine Klage über den *insan* enthalten, in eine gemeinsame Gruppe » (219).

Bobzin, der die Koransuren mit ihrer Poesie wiederzugeben versucht, verwendet ebenfalls das von Rückert schon gebrauchte Adverb “nur”, hält sich an dem Plural des Koranverses und vermeidet die Rückertsche Interpretation (den Zusatz von “Fleiß”). Das Verb “ermuntern” ist dem Kontext geeignet. “Zum Geduldigsein” statt “zur Geduld” scheint uns eine interessante “Innovation” zu sein, die konkreter und präziser ist.

3.14. Sure 102 : Attakāthur (das Streben nach mehr)

سورة التكاثر - سورة 102 - عدد آياتها 8

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1. أَلْهَاكُمْ التَّكَاثُرُ
2. حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ
3. كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ
4. ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ
5. كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ
6. لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ
7. ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ
8. ثُمَّ لَنَسْأَلَنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ

Bi-smi llāhi ar-raḥmāni ar-raḥīm

1. *Alhākumu attakāthur*
2. *ḥatta zurtumu l-maqābir*
3. *kallā sawfa ta'lamūn*
4. *thumma kallā sawfa ta'lamūn*
5. *kallā law ta'lamūna 'ilma l-yaqīn*
6. *la tarawunna l-djahīm*
7. *thumma la tarawunnahā 'aina l'yaqīn*
8. *thumma la- tus'alunna yawma' idhin 'ani an-na'īm*

Vers 1 : *alhākumu attakāthur*

FR: Ihr wollt nur mehr Geschlecht und Habe

RP: Die Sucht, mehr zu haben (als andere), hat euch (so sehr von allem höheren Streben) abgelenkt

ATK: Der Wettstreit um noch mehr lenkt euch ab

HB: Abgelenkt hat euch das Streben nach mehr

Wie wir es beim Vergleich der vier Übersetzungen feststellen können, ist der Ausdruck *attakāthur* im vorliegenden Vers nicht leicht zu übersetzen, weil der Vers selbst nicht präzisiert, um die Vermehrung von welchen Gütern und Reichtümern es wettgeeeifert wird. Das Koranwörterbuch *Mu'djam mufradāt alfādh al-qur'ān* definiert "*attakāthur*" oder "*al-mukāthara*" als "den Wetteifer um mehr Geld und mehr Macht und Ansehen". Bei zweideutigen Begriffen muß man – wie wir es aus den bis jetzt untersuchten Suren gelernt haben – immer auf die innerkoranische Referentialität Rekurs greifen und sehen, ob diese Begriffe an anderen Stellen des Korantextes vorkommen und in welchem Sinn sie verwendet werden. Im Falle von "*attakāthur*" verfügen wir über einige Belege, die ganz eindeutig sind: "*a'lamū annamā l-ḥayātu ad-dunyā la'ibun wa lahwun wa zīnatun wa tafākḥurun bainakum wa takāthurun fi-l-amwāli wa l-awlādi*" (Wißt, daß das diesseitige Leben nur Spiel und Zerstreung ist, Schmuck und Prahlerei unter euch und Wetteifern nach mehr Vermögen und Kindern) (Q:57,20) oder "*yā ayyuhā -lladhīna āmanū lā tulḥikumu amwālukum wa-lā awlādukum 'an dhikri -llāhi*" (O ihr, die ihr glaubt, euer Vermögen und eure Kinder sollen euch nicht vom Gedenken Gottes ablenken" (Q:63,9) oder: "*wa qālū nahnu aktharu amwālan wa awlādan*" (und sie sagen:"Wir haben mehr Vermögen und Kinder) (Q 34,35).

Rückert hat zwar die Deutung des Ausdrucks *attakāthur* richtig verstanden (Geschlecht, d.h. Nachkommenschaft und Hab), aber der Gedanke der Ablenkung ist in seinem Vers nicht wiedergegeben worden. So übersetzt beinhaltet sein Vers keine Rüge!

Bei Paret sind zunächst zwei in Klammern gesetzte Zusätze zu verzeichnen, wobei der zweite hätte lauten sollen: "vom Gedenken Gottes" (wie es aus einigen Koranversen hervorgeht). Die Wendung "die Sucht, mehr zu haben" spiegelt zwar gut die leidenschaftliche Habgier der Angesprochenen wider, aber das "mehr zu haben" braucht eine Präzisierung: mehr woran, wovon?.

Khourys Wiedergabe mit "der Wettstreit um noch mehr" spiegelt besser die Tatsache wider, dass es sich um einen echten Wettbewerb zwischen den Menschen handelt, aber dieses "mehr" bleibt trotzdem undefiniert.

Dieser Vorbehalt gilt auch für Bobzin, der andererseits zu Recht das Ablenken hervorgehoben hat, indem er den Vers mit dem Verb eingeleitet hat. Diese Stirnform verstärkt noch die Treue zum Originalvers, der – wie übrigens die meisten arabischen Sätze – mit dem Verb anfängt.

Bezugnehmend auf Bobzin übersetzt Neuwirth so: "Euch beherrscht das Streben nach mehr"; das Ablenken (vom Gottes Gedenken), das die Folge dieses Strebens und zugleich der Gegenstand des Tadelns ist, ist im übersetzten Vers abgewischt. Das von ihr gewählte Präsens scheint uns hier nicht geeignet zu sein.

Wir glauben, dass die w.o. vorgeführten Koranbelege uns erlauben können, den Vers expliziter zu übersetzen: "Abgelenkt hat euch der Wetteifer um immer mehr Vermögen und Nachkommen".

Vers 2 : *ḥattā zurtum al-maqābir*

FR : Und geht darüber zu dem Grabe

RP : dass ihr sogar die Gräber besuchet (d.h. dass ihr euch sogar bewogen fühltet, eure) verstorbenen Angehörigen in den Wettstreit einzubeziehen)

ATK:dass sie (sogar) die Gräber besucht

HB : Sogar die Gräber habt ihr aufgesucht

Neuwirth zufolge ist "die Bedeutung der beiden Verse in der Forschung strittig. Nicolai Sinai (unveröffentlichter Kommentar) übersetzt: "Die Habgier zerstreut euch, bis ihr ins Grab kommt" (vgl. Paret: "Die Sucht, mehr zu haben, hat euch abgelenkt, daß ihr sogar die Gräber besuchet"; so übernommen in WKAS I, S.64), er entscheidet sich damit für die Deutung von *takāthur* als Streben nach mehr Gut. Mit Verweis auf Künstlinger (1931: 619) liest er das arabische Wort als eine Entsprechung zu griechisch *pleonexia* ("Habgier"), einem Laster, das im biblischen Kontext an verschiedenen Stellen verurteilt wird" (220).

Neuwirth vertritt zu Recht die Meinung, daß *attakāthur* nicht nur diese Deutung hat, sondern auch die Deutung von „das Streben nach größeren Familienverbänden“, wie man aus der Sure 57 schließen kann. Den Vers "*ḥattā zurtum al-maqābir*" übersetzt sie: "bis hin dazu, daß ihr die Grabmäler aufsucht" und interpretiert nicht als "bis ihr sterbt", weil der Vers somit als "eine sehr lockere, sogar ironische Formulierung verstanden werden müßte". Ihr zufolge ist es nicht der Fall. Sie führt weiter das Argument vor, daß *zāra*, im Koran Hapaxlegomenon, außerhalb des Koran ein pietätvolles Besuchen, nicht zuletzt von Heiligtümern bezeichnet. V.2 spricht wörtlich genommen von Besuchen an Grabmälern, in der Spätantike nichts Außergewöhnliches...Ein weiteres Argument für die Deutung liegt im Wortgebrauch *maqābir* (Hapaxlegomenon) dürfte nicht einfach auf "Gräber", sondern eher auf sichtbare Grabmäler

verweisen, für das Grab als Ort der Toten steht *qabr* (vgl. frühmekkanisch: Q:100,9; 82,4) zur Verfügung, siehe auch *aqbarahu* in Q:80,21" (221).

Auf die Deutung von *maqābir* als Friedhöfe hat aber Neuwirth nicht hingewiesen: *maqābir* ist der Plural von *maqbara* (ein Friedhof). Von ihrer Interpretation ausgehend versteht sie die Verse "im Wortsinn, ohne eine riskante Unterstellung von Ironie in der sonst ernstesten Sure vorzunehmen". Auf der anderen Seite weist sie die Interpretation von Bell (1939:675) zurück, der ihrer Meinung nach in Anlehnung an die traditionelle Exegese das Abzählen der Toten im Rahmen dieses Wettstreits erwähnt. Aber es soll darauf hingewiesen werden, daß Hussein Mohamed Makhoul in seinem Koranhandwörterbuch *Kalimāt al-Qur'ān, Tafsīr wa bayān* den Vers ganz eindeutig erläutert: "bis ihr gestorben seid und in eure Gräber beerdigt wurdet", d.h. der Wettstreit um noch mehr Vermögen und Kinder (der auch um größere Familienclans impliziert) hat euch euer Leben lang beherrscht. Diese Auslegung bestätigt die Richtigkeit der Übersetzung Sinais! Was die hier von uns komparativ untersuchten Übersetzungen betrifft, so stellen wir fest, daß keiner von den vier Autoren das Risiko eingeht, diese Deutung zu übernehmen und "*hattā zurtum al-maqābir*" mit "bis ihr zu Grabe getragen wurdet" oder "bis ihr in eure Gräber beerdigt wurdet" wiederzugeben.

Verse 3 und 4 : *kallā sawfa ta'lamūn / thumma kallā sawfa ta'lamūn*

FR: Einst werdet ihr erfahren,
Ja einst werdet ihr erfahren.

RP: Nein! Ihr werdet (dereinst schon noch zu) wissen (bekommen, was mit euch geschieht) Noch einmal (w. Hierauf): Nein! Ihr werdet (es schon noch zu) wissen (bekommen)

ATK:Nein, ihr werdet es noch zu wissen bekommen
Noch einmal: Nein, ihr werdet es noch zu wissen bekommen

HB: Nein! Ihr werdet's schon bald wissen!
Und nochmals: Nein! Ihr werdet's schon bald wissen!

Die koranische Wendung "*kallā sawfa ta'lamūn*" findet sich an zahlreichen Stellen des Korantextes (15,3; 29,66; 16,55; 30,34; 6,135; 39,39...) und kommt immer als eindeutige Androhung nach einem aus dem Blickwinkel der neuen Religion tadelnswerten irigen Verhalten der Zeitgenossen Mohammeds vor. Die Formulierung "*kalā sawfa...*" wird manchmal auch von "*thumma kallā sawfa...*" gefolgt (78,5; 74,20; 82,18; 75,35). Diese Wiederholung soll die Ernsthaftigkeit der Androhung hervorheben und den Angedrohten es nahelegen, daß sie einer bevorstehenden Gefahr ausgesetzt werden, wenn sie ihrer gebrandmarkten Einstellung und ihrem irigen Benehmen kein sofortiges Ende setzen. Wir glauben, daß *kallā* als kategorische Ablehnung durch das einfache "Nein" nicht gerecht wiedergegeben wird. *kallā* ist stärker als *lā*, d.h. als "Nein". Der Koranübersetzer soll sich hier nicht mehr damit begnügen, „in alten Gleisen zu fahren“ und die gleichen älteren Lösungen immer wieder aufzunehmen. In diesem Zusammenhang sind Kreativität, Geschmeidigkeit im Sinne einer Auffrischung der strengen steifen Formulierungen, und ihrer Anpassung an das moderne Sprechen unserer Epoche die Willkommenen. Nehmen wir hier *kallā* als Beispiel dafür: wir können an verschiedene Varianten denken : "Nein! Reißt euch aus dem Irrtum!" oder "Nein! Belehrt euch eines Besseren!" oder "Nein! Hört mit diesem

Wahnsinn/Unsinn auf!” oder wie Chebel es übersetzt: “Gare au réveil!” (paßt auf das Erwachen!).

In seiner poetischen Wiedergabe ignoriert Rückert einfach diese Negation. In Bezug auf das Verb *ta'lamūn* zögert Paret zwischen ‘wissen’ und der Wendung “es zu wissen bekommen”.

Khoury entscheidet über die möglichen Übersetzungsvarianten schnell ; er fügt weder Varianten noch Kommentare hinzu. Im Vergleich zu den anderen Übersetzern scheint er der arabischen Sprache mächtiger zu sein.

Die Wiedergabe Bobzins ist auch hier mäßig und nüchtern.

Verse 5 und 6 : *kallā law ta'lamūna 'ilma l-yaqīn / la- tarawunna l-djaḥīm*

FR : O daß ihrs sähet recht im Klaren!
Die Höllle werdet ihr gewahren

RP : Nein! Wenn ihr doch (schon jetzt) mit Sicherheit Bescheid wüßtet!
Ihr werdet bestimmt den Höllenbrand zu sehen bekommen

ATK: Nein, wenn ihr es nur mit Gewißheit wüßtet!
Ihr werdet bestimmt die Hölle sehen

HB : Nein! Wenn ihr's ganz sicher wüßtet
Dann würdet ihr die Feuerhölle sehen!

Der 5. Vers beinhaltet zwei Elemente, die für den Übersetzer problematisch sein können: das erste (*law*) liegt auf der Ebene der Grammatik und das zweite (*alyaqīn*) liegt auf der Ebene des Wortschatzes. *Law* ist eine Konjunktion, die einen Bedingungssatz einleitet; sie wird normalerweise, d.h. entsprechend den Grammatikregeln mit einem Verb in dem Vollzogenen (in der Vergangenheit) verwendet: im vorliegenden Vers sollen wir im Prinzip «*law 'alimtum*» (Vergangenheit mit dem Sinn der Gegenwart) haben. Dem *al-Qāmūs al-djadīd li-ṭṭulāb* zufolge ist das Wort «*alyaqīn*» abgeleitet vom Verb «*yaqīna yaḡqanu yaqnan* oder *yaqīnan*»; «*yaqīna ashshay'u*» heißt die Sache steht fest, hat sich bestätigt und realisiert; «*alyaqīnu*» bedeutet die Beseitigung des Zweifels und die Realisierung einer Sache; «*Alyaqīn*» bedeutet auch den Tod, Gott sagt : «*a'bud rabbaka hattā ya'tiyaka al-yaqīn*» (w. Verehere Deinen Herrn bis der Tod zu dir kommt); In der Philosophie heißt *alyaqīn* der innere Friede der Seele gegenüber einem Urteil mit der Überzeugung von dessen Richtigkeit und «*'ilmu l-yaqīn*» ist das Wissen, das keinerlei Zweifel beinhaltet ».

Nach Neuwirth «nimmt Franz Rosenthal hinter dem koranischen Ausdruck '*ilm al-yaqīn*, «sicheres Wissen» (Q:102,5), den christlich-theologischen Terminus *he gnosis thes aletheas* (syr. *Ida'tha de-shrara*, „die Erkenntnis der Wahrheit“) an, eine Beobachtung, die noch durch weitere Kontexte gestützt werden müßte” (222).

In seiner französischen Koranübersetzung gibt SE.Kechrid den 5.Vers so wieder:”Oui vraitement, si vous saviez ce que savent désormais les mourants” (Ja wahrlich, wenn ihr wüßtet, was die Sterbenden wissen!); in einer Fußnote definiert er «*alyaqīn*» als «die absolute Überzeugung»; «*'ilmu l-yaqīn*» ist die Wissenschaft, die diese absolute Überzeugung verleiht. Das Wort weist oft auf den Tod hin, denn dem Sterbenden werden gleich vor seinem Tod die unsichtbaren Welten enthüllt und somit kann er seinen Platz in der Hölle oder im Paradies gewahren und so sieht er mit seinen eigenen Augen die Dinge, die er als Lügen bezeichnete. In diesem Vers wird auf diese Wissenschaft angespielt, die der Sterbende erwirbt und die den Lebenden in diesem Diesseitsleben verboten ist” (223).

Wir glauben, daß Kechrid hier den Ausdruck *'ilm alyaqīn* überinterpretiert, denn das Wort *'ilm* in dem Ausdruck *'ilm al-yaqīn* heißt hier das Wissen und nicht die Wissenschaft; es wird in der Wendung “*ta'lamūna 'ilma l-yaqīn*” untrennbar verwendet, im Sinne von „ihr werdet mit Sicherheit wissen“; im 6. Vers wird auch das Wort “*al-yaqīn*” in der Wendung “*tarawunnahā 'aina* (d.h. metaphorisch und metonymisch für *ru'yata l-yaqīn*”. Man kann ähnliche Wendungen vermehren, z.B.: “*sami'ū sam'a l-yaqīn*” (sie hörten mit Gewißheit..), “*bayyinū bayāna l-yaqīn*”(Beweist auf sicherer Weise), “*qūlū qawla l-yaqīn*”(Sagt die Wahrheit). Die Wendung “*I'lamū 'ilma l-yaqīn*” wird in der Alltagskommunikation oft verwendet, im Sinne von “Wißet mit Sicherheit”, “Seid sicher, daß...”

Rückert nimmt den 5. Vers nicht als Bedingungssatz, sondern als Wunschsatz wahr und übersetzt ihn dementsprechend. Das Verb *ta'lamūna* gibt er trotz des Bedeutungsunterschieds mit “sähet” (*tarawnā*) wieder; so haben wir zweimal das Verb ‘sehen’. Die Leute, die um noch mehr Vermögen und Nachkommen wetteifern und die dadurch vom Verehren und Gedenken Gottes abgelenkt werden, werden bald erfahren und wissen, was auf sie wartet und das Schicksal, das ihnen reserviert wird.

Wir verstehen nicht, warum Paret “schon jetzt” hinzugefügt hat. Wovon hat er das abgeleitet? Khoury hält an dem knappen Koranstil fest und vermeidet die Überfüllung, die man oft bei Paret beobachtet; für die Wiedergabe dieses Verses verwendet er das Verb “wissen” statt “Bescheid wissen”, “sehen” statt “zu sehen bekommen”, die “Hölle” statt “Höllensbrand”; die Hinzufügung von “es nur” ist zweckmäßig und bringt dem Vers ein Plus.

Bobzin hält es auch für richtig, das “es” hinzuzufügen; das Adverb “ganz sicher” ist auch eine geeignete Übersetzung von *'ilma l-yaqīn*; “dann” hebt die enge Beziehung zwischen den beiden Versen, d.h. zwischen dem Konditionalsatz und dem Hauptsatz hervor.

Verse 7 und 8 : *thumma la-tarawunnahā 'aina l-yaqīn / thumma la-tus'alunna yawma'idhin 'ani – an-na'īm*

FR : Gewahren werdet ihr recht im Klaren
Da wird man fragen euch, was eure Freuden waren

RP : Noch einmal (w. Hierauf): Ihr werdet ihn sicher und deutlich zu sehen bekommen.
An jenem Tag werdet ihr dann bestimmt nach der Wonne (des Paradieses) gefragt werden (oder: An jenem Tag werdet ihr bestimmt nach der Annehmlichkeit (eures Erdenlebens) gefragt werden (mit der ihr den Lohn des Paradieses verscherzt habt).

ATK: Noch einmal: Ihr werdet sie mit völliger Gewißheit sehen
Dann werdet ihr an jenem Tag euer angenehmes Leben zu verantworten haben

HB: Und nochmals: Ihr würdet sie ganz sicher sehen!
Und nochmals: Ihr werdet ganz bestimmt an jenem Tage nach der Glückseligkeit gefragt!

Die Wendung “*la-tarawunnahā 'aina l-yaqīn*” und der Ausdruck *an-na'īm* wurden auf vier verschiedenen Weisen wiedergegeben. Rückert ignoriert “*thumma*” und wiederholt nicht “Hölle” durch “sie” im 7. Vers. “*An-na'īm*” gibt er unzweckmäßig mit “Freuden” (*al-afrāfj*) wieder; die Übersetzung des 8. Verses spiegelt nicht die Ernsthaftigkeit der Lage wider, in der

sich die Getadelten am Jüngsten Gericht befinden: das unbestimmte Pronomen “man” sowie die Frage –die Art und Weise, wie sie formuliert wurde- haben eine mildernde Wirkung, als ob die Fragenden Freunde wären; die Frage lautet in der Tat: Was habt ihr mit den Gnaden, Segen und Reichtümern, mit welchen Gott euch begnadet hat, gemacht?

Das Wort “*anna’īm*” bedeutet “*an-ni’ma al-kathīra*” d.h. die zahlreichen Gnaden und Reichtümer. Das Wort findet sich im Korantext, z.B. in Q:10,9 : “*Inna lladhīna āmanū wa ‘amilū assāliḥāti yahdīhim rabbuhum bi-imānihim tadrī min taḥtīhim al-anhāru fī-djannati an-na’īmi*” (Diejenigen, die glauben und die guten Werke tun, leitet ihr Herr wegen ihres Glaubens recht. Unter ihnen werden Bäche fließen in den Gärten der Wonne) oder auch in Q:22,56 :”*Al-mulku yawma’idhin li-llāhi yaḥkumu bainahum fa-lladhīna āmanū wa ‘amilū as-sāliḥāti fī-djannāti an-na’īmi*” (An jenem Tag gehört die Königsherrschaft Gott (allein). Er wird zwischen ihnen urteilen. Dann werden diejenigen, die glauben und die guten Werke tun, in den Gärten der Wonne sein).

Paret zufolge “bedeutet der Ausdruck (*an-*)*na’īm* im Koran sonst immer die Wonne des Paradieses. In 82,13f. und 52,17f. steht *na’īm* im Sinne von Paradieseswonne in direktem Kontrast zu *djaḥīm* (was in der vorliegenden Sure in Vers 6 genannt ist), ebenso –mit stets größerem Abstand – 56,89 und 94 und (in umgekehrter Reihenfolge) 83,16 und 22” (224). Paret glaubt nicht, daß *anna’īm* hier die Annehmlichkeiten des Erdenlebens bedeutet, wie es die Kommentatoren annehmen, aber er schlägt diese Deutung als Übersetzungsvariante vor, und denkt, daß die getadelten Wetteiferer eher nach der Wonne des Paradieses ironisch gefragt werden. Diese Verzögerung bzw. Zweideutigkeit tritt in seiner Übersetzung in Erscheinung! Diese Interpretation scheint uns nicht logisch zu sein, weil sie nach ihren Werken im irdischen Leben, die ihre Haftung implizieren, gefragt werden sollen, und nicht nach der Wonne des Paradieses, wofür sie überhaupt nicht verantwortlich sein können. Sie sollen die ihnen von Gott verliehenen Gnaden und Wohltaten rechtfertigen und für die in Zusammenhang mit diesen Gnaden vollzogenen Werke zur Rechenschaft gezogen werden.

Neuwirth zufolge “könnte der Satz als Fortsetzung der Apodosis gelesen werden, doch erscheint die Übersetzung als Neueinsatz plausibler: Die Angesprochenen werden das Wissen über ihr verfehltes Verhalten erhalten, so daß daraufhin die Rechenschaftseinforderung über die zu Unrecht genossene Annehmlichkeit erfolgen kann. *Na’īm* wird später zwar stets als Bezeichnung für das Paradies gebraucht, doch entwerfen Rückblenden nicht selten das Szenario eines unbeschwerten, inmitten des Sicherheit bietenden Familienverbands geführten Lebens, für das die diessseitig ausgerichteten paganen Zeitgenossen am Jüngsten Tag zur Rechenschaft gezogen werden (siehe Q:84,13: *innahu kāna fī ahlihī masrūra*, “er lebte unbeschwert unter den Seinen”) (225).

Das Wort *anna’īm* wird in den frühmekkanischen Suren stets in Verbindung mit *djannātu* gebraucht, als Genitiv in “*djannatu anna’īmi*” (die Gärten der Wonne/Glückseligkeit aber auch der unendlichen Reichtümer). Es wird manchmal aber nicht immer und nicht automatisch im Sinne von Paradies verwendet. Neuwirth scheint das Wort *na’īm* auf das unbeschwerte Leben inmitten seines Familienverbandes und die somit gesicherte Sicherheit zu reduzieren; die mit *na’īm* gemeinten irdischen Genüsse und Freuden gehen jedoch weit darüber hinaus.

Kechrid gibt diesen Vers so wieder: “Puis, ce jour-là, on vous demandera compte des biens dont vous aurez joui” (Dann werdet ihr an diesem Tag die Güter, die ihr werdet genossen haben, zu verantworten haben). In einer beigefügten Fußnote erklärt er, daß « die reichen Leute für ihre Reichtümer Rechenschaft ablegen müssen und die Art und Weise beschreiben, wie sie diese Reichtümer erworben haben und zu welchen Zwecken sie sie ausgegeben haben. Nur diejenigen ehrlich erworbenen und für die guten Werke nur aus Liebe zu Gott ausgegebenen Güter werden vom Herrn zugelassen. Alles Übrige führt unmittelbar zur Hölle » (226).

« C'est alors qu'il vous sera demandé des comptes sur vos délices (d'ici bas) » (An diesem Tag werdet ihr eure Genüsse zu verantworten haben) So übersetzt Chebel diesen Vers. In einer Fußnote bezieht sich Chebel auf das « dictionnaire encyclopédique de l'Islam », das das Wort « *na'īm* » als « jouissances immédiates et terrestres » erläutert (unverzögliche und irdische Genüsse).

Die Wiedergabe Khoury's mit "euer angenehmes Leben" spiegelt nicht die negativen Konnotationen wider, die in der Wendung "*tus'alūna 'ani -nna'īm*" und nämlich in dem Verhältnis zwischen "*tus'alūna*" und "*'ani anna'īm*" beinhaltet sind. "ein angenehmes Leben", das man mit "*ḥayātun mumti'a/laḥīfa*" wiedergeben kann, hat nichts tadelnswertes und ist im Gegenteil etwas Positives. Man kann nicht jemandem vorwerfen, ein angenehmes Leben zu führen! Was hier vorgeworfen wird, sind die Exzesse, die Übermäßigkeit, wodurch das verschwenderische Luxusleben dieser wohlhabenden egoistischen Leute, die keinen Sinn für die Teilung mit den Anderen und für die guten Werke besitzen, gekennzeichnet wird. Der von Bobzin gewählte Ausdruck "Glückseligkeit" scheint uns zu abstrakt zu sein; er paßt wahrscheinlich zur Wendung « *djannātu an-na'īm* », aber in dem vorliegenden Vers nicht.

Wir glauben, daß die Glückseligkeit ein Glücksgefühl ist, das nicht zum Irdischen, sondern zum Paradiesischen gehört. Der so übersetzte Vers bleibt unklar in Bezug auf die w.o. erwähnte Zweideutigkeit, die man bei Paret beobachtet hat.

3.15. Sure 101 : al-Qāri'ah (die Pochende!)

سورة القارعة - سورة 101 - عدد آياتها

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1. الْقَارِعَةُ
2. مَا الْقَارِعَةُ
3. وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ
4. يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ
5. وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ
6. فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ
7. فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ
8. وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ
9. فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ
10. وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَةٌ
11. نَارٌ حَامِيَةٌ

Bismi llāhi ar-rahmāni arrahīm

1. *Al-qāri'ah*
2. *mā l-qāri'ah*
3. *wa-mā adrāka ma l-qāri'ah*
4. *yawma yakūnu an-nāsu ka-l-farāshi l-mabthūth*
5. *wa-takūnu l-djibālu ka-l-ihni l-manfūsh*
6. *fa-ammā man thaqulat mawāzinuhu*
7. *fa-huwa fī- 'īshatin rādhiyah*
8. *wa-ammā man khaffat mawāzinuhu*
9. *fa-ummuhu hāwiyah*
10. *wa-mā adrāka mā hiyah*
11. *nārun ḥāmiyah*

Vers 1 : *al-qāri'ah*

FR : Die Klopfende!

RP : Die Polternde!

ATK:Die Katastrophe!

HB : Die Pochende.

Groß ist die Vielfalt der Übersetzungen des Terminus *al-qāri'ah* ! Jeder der vier Autoren hat die seinige; Henning/Hofmann gibt das Wort mit „ das Verhängnis“ wieder, H. Zirker mit „die Zuschlagende!“

Im Koranwörterbuch *Kalimāt al-Qur'ān* wird dieser 'Terminus coranicus' definiert, als "die Auferstehung (der Toten), in der die Herzen wegen ihrer Schrecknisse pochen werden".

Al-qāri'ah ist abgeleitet vom Verb *qara'a*: klopfen, schlagen, stoßen, läuten. "*qara'a yaqra'u qar'an*" (*ashay'a*) : , d.h. etw. schlagen, *qara'a l-bāba* heißt an die Tür klopfen; *qara'a addalwu al-bi'ra* bedeutet „der Eimer stieß auf den Brunnen(grund)“, weil sein Wasser weg ist; *qara'a addahru bi qawāri'ih* : „das Schicksal hat (jdn.) mit seinen zuschlagenden Wechselfällen getroffen“; *qara'a amrun fulānan* heißt 'etw. traf ihn plötzlich'; *qara'a addābata bi-lidjāmihā* bedeutet: das Tier mit seinen Zügeln anhalten und

hemmen; *qara'a fulānan bi-l-haqqi* bedeutet: jdn. zu Recht kritisieren; *qara'a sāqahu li-l-amri* heißt 'er hat die Sache ernst genommen und sich entschlossen'; *qara'a lahu al-'asā* 'jdm den Stock warnend zeigen'...(227).

Al-qāri'u" ist das Partizip Aktiv (in der Form eines Partizips I - Maskulinum) und *al-qāri'a(tu)* ebenfalls Partizip Aktiv (in der Form eines Partizips I - Femininum); *al-qāri'a* entspricht der *fa'ila*-Form, wonach einige typisch koranische Neologismen gebildet wurden, wie z.B. *al-ghāshiyah*, *al-'ādiyah*, *al-hjāqqah*, *al-wāqi'ah*, *aṭṭamah*, *al-hāwiyah*, *arrādijfah*, *arrādifah* usw. Wir bezeichnen hier diesen Typ von Neubildungen als „Termini coranica“, weil er eine ganz bestimmte Form und eine ganz präzise Funktion hat, wie es Neuwirth beschreibt: “Die Evokation der endzeitlichen Katastrophe durch ein Kunstwort, die Partizip-Singular-Femininum-Form (*fā'ila*) eines Verbs mit semantisch einschlägiger, d.h. zerstörender/erschreckender Bedeutung statt der expliziten Benennung der Katastrophe mit einem lexikalisch etablierten Appellativum, ist eine koranische Innovation. Sie begegnet hier zum ersten Mal, wird aber später in der Anfangsposition eschatologischer Suren häufig (vgl. Q:88,1 *al-ghāshiyah*). Die Reduktion der Katastrophenvoraussage auf einen einzigen sinnlich wahrnehmbaren Aspekt trägt zur schokierenden Wirkung bei – noch gesteigert durch die rhetorische Nachfrage (“Lehrfrage, siehe KTS, S.308f.) V.2-3, die ebenfalls ein koranisches Novum darstellt. Siehe (...) zum onomatopoetischen *al-qāri'ah* im Reim Sells (1993 und 2000), der die gesamte Sure einer Untersuchung auf ihre akustische Gestalt unterzogen hat” (228).

Die Koranübersetzung soll unserer Meinung nach in der baldigen Zukunft als eigenständige Wissenschaftsdisziplin entwickelt werden, die auf der Grundlage der jahrhundertelangen Erfahrung der Koranübersetzung die angehäuften Kenntnisse kapitalisieren und von den neuen Erkenntnissen der Koranforschung profitieren soll, um die bereits durchgeführten Koranübersetzungen kritisch und objektiv zu bewerten und wissenschaftlich-linguistische Regeln universellen Charakters festzulegen. Die Übersetzung des Terminus coranicus und der koranischen Sprachinnovationen überhaupt, die Koranstilistik, die Korankomparatistik als Zweigdisziplin, die verschiedene Koranübersetzungen vergleicht, wären zentrale Fragen in dieser Koranübersetzungskunde. Dieses Projekt bedarf aber einer seriösen Überlegung, der sich die Koranforscher, die Koranübersetzer, die Linguisten, die sich mit dem Korantext seit geraumer Zeit auseinandersetzen, ernsthaft widmen sollen. Das Ziel würde darin bestehen, die Koranübersetzung zu “verwissenschaftlichen”, um die immer noch versteckten Rätsel des Korantextes aufzulösen, die bis jetzt begangenen schwerwiegenden Übersetzungsfehler zu berichtigen und in jeder Sprache –statt der verwirrenden Vielfalt von öfters subjektiven Übersetzungen- zu einer akzeptablen objektiven Konsensübersetzung zu gelangen, die als Referenzübersetzung betrachtet werden könnte.

Der Terminus *al-qāri'ah* soll einen plötzlichen außerirdischen gewaltigen vom Menschen unvorstellbaren und unerträglichen Lärm bezeichnen, der sich in der Form eines Schlags konkretisieren wird, der so gewaltig und brutal sein wird, daß er die Berge zerzauster Wolle und die Menschen zerstreuten Motten ähneln lassen wird! Er läßt uns an die bekannte Wendung”Deine Stunde hat geschlagen!” denken, die ein brutales Ende d.h. den Tod zum Ausdruck bringt. In dem Zusammenhang des vorliegenden Verses soll es sich um den Schlag handeln, der die Stunde der Auferstehung der gesamten Toten, die es gibt, seitdem Gott den Menschen erschöpft hat, ankündigen soll und um diese ganze verstorbene Menschheit wiedererwecken zu können, muß dieser Schlag nicht dem Klingeln eines Weckers ähneln, sondern wirklich super gewaltig sein! Dies führt uns dazu, an die Wiedergabe des Ausdrucks mit «die zerschlagende Stunde (der Auferstehung)” zu denken, oder “der große Krach” oder “das Getöse des Zeitendes”.

Kechrid hat übrigens so übersetzt: “(l'Heure) qui frappe” (w. (die Stunde), die schlägt). Chebel übersetzt mit « la fracassante » (die Zerschmetternde).

Wir glauben, daß die Verben, von denen die hier verwendeten Partizipien I abgeleitet wurden, sind nicht stark genug, um dieses außerordentliche Ereignis treu zu wiedergeben : das Klopfen (FR) ist eine ganz normale banale alltägliche Handlung, die keine Konnotationen des überraschenden störenden betäubenden und die Natur verwandelnden Gekrachs hat. Dies gilt ebenfalls für das andere Verb ‘pochen’(HB) und in einem minderen Maße auch für ‘poltern’. Khoury wählt den Ausdruck “die Katastrophe”, aber ohne jegliche Präzisierung; es gibt verschiedene Arten von Katastrophen, die auch unterschiedliche Umfänge und Folgen haben können!

Verse 2 und 3 : *mā l-qāri’ah wa-mā adrāka mā l-qāri’ah*

FR : was die Klopfende !
Weißt du was ist die Klopfende?

RP : Was soll das heißen?
Wie kannst du wissen, was das heißen soll?

ATK: Was ist die Katastrophe?
Und woher sollst du wissen, was die Katastrophe ist?

HB : Was ist die ‘Pochende’?
Und was lässt dich wissen, was die Pochende ist?

Auf das koranische Novum der Einführung von Lehrfragen sind wir bereits in Sure 104, Vers 5 eingegangen. Beim Vergleich der Übersetzungen bemerken wir, daß Rückert den zweiten Vers nicht als Frage, sondern als Ausrufesatz wahrnimmt; der Letztere hat kein Verb, weil der Dichter wahrscheinlich den Koranvers nachahmen will. Den dritten Vers gibt er mit einem einfachen Fragesatz wieder, wobei er das Verb “ist” nicht am Ende des Nebensatzes, sondern wegen des Reims gleich nach dem Interrogativpronomen ‘was’ setzt. Die Frage “weißt du” (*hal tadri*) weicht einigermaßen von der koranischen Lehrfrage (*mā adrāka*) ab.

Paret wiederholt weder im 2. noch im 3. Vers den enigmatischen Begriff « *al-qāri’ah* », den er mit « die Polternde » übersetzt; diese Wiederholung ist aber notwendig, weil man auf diesen eschatologischen Terminus bewußt beharren will; der Terminus soll schokieren, Schrecken erregen und eine widerratende (dissuasive) abschreckende Funktion haben.

Durch die Wiedergabe Khourys mit ‘Katastrophe’, einem jeder Person bekannten und in der Alltagskommunikation viel gebrauchten Wort, das nichts Mysteriöses hat, wird die Lehrfrage neutralisiert und somit unnötig; man fragt nicht nach etwas Bekanntem! Die Frage ‘woher sollst du wissen’ gibt den Eindruck, daß der Fragende den Angefragten zu verteidigen und seine Ignoranz, sein Unwissen (hier über « *al-qāri’ah* ») zu rechtfertigen versucht. Aus diesem Grund scheint uns die Übersetzung Bobzins mit ‘was lässt dich wissen’ besser geeignet.

Verse 4 und 5 : *yawma yakūnu annāsu ka-l-farāshi l-mabthūth*
wa- takūnu al-djibālu ka-l- 'ihni al-manfūsh

FR : Wann Menschen werden seyn wie flatternde Motten,
Und Berge wie gekremelte Wollenflocken

RP : Am Tag, da die Menschen wie (versengte) Motten sein werden, die
verstreut (am Boden) liegen und die Berge wie
zerzauste Wolle (ist es soweit)!

ATK: Am Tag, da die Menschen wie verstreute Motten sein werden
Und die Berge wie zerflockte bunte Wolle

HB : Am Tage, da die Menschen zerstreuten Motten gleichen
Und die Berge zerzauster Wolle

Was bedeutet eigentlich das Wort *al-farāsh* ? Handelt es sich um Insekten, oder Schmetterlinge oder Vögel? Das kleine Koranwörterbuch *Kalimat al-Qur'an* definiert '*al-farash*' als "eine Art von Vögeln, die sich wie Mücken in das Feuer in Haufen drängen". Dem *al-Qāmūs al-djadīd li-ṭṭulāb* zufolge ist *al-farāsh* "eine Art oder ein Typ von Insekten, die der Gattung der Schmetterlinge zugehören, Stufe der *ḥarshafiyāt al-adjniḥa* (derjenigen, deren Flügel schuppig bzw. befranst sind) mit schönen verschiedenen Farben".

Das Koranwörterbuch *Mu'djam mufradāt alfādh al-Qur'ān* definiert *al-farāsh* als "einen bekannten Vogel und im vorliegenden Vers wurde er mit dem Schmetterling der "*quff*" verglichen".

Aber die meisten französischen Koranübersetzungen geben das Wort mit «des papillons» wieder.

Warum wird das Wort in den deutschen Koranübersetzungen mit 'Motten' und nicht mit 'Schmetterlinge' wiedergegeben? Das Wörterbuch Wahrig definiert 'Motte' als "(volkstüml. Sammelbez. für:) alle kleinen, unscheinbar gefärbten Schmetterlinge; (i.e.S.) die Überfamilie der Tineoidea, die ausschließlich kleine Tiere mit schmalen, am Hinterrand lang befransten Flügeln umfaßt, deren Raupen in selbstgefertigten Gespinnströhren leben".

Im zweisprachigen Wörterbuch Larousse (deutsch-französisch) wird aber das Wort 'Motte' nicht als papillons, sondern als "teigne, mite" definiert. Die gleiche Bedeutung wird vom Wörterbuch Götz Schregle (deutsch-arabisch) gegeben: "*ghuththa* (*ghuthath* (Pl.), *qarādh* (als Sammelbegriff)).

Was das Adjektiv '*al-mabthūth*' betrifft, so bedeutet es nach dem *Mu'djam mufradāt alfādh al-Qur'ān* "*al-muhayyadj ba'da sukūnihi wa khafā-ihī*" ((Motten), die nach ihrer Ruhe und Verborgenheit in Aufregung gebracht wurden). Davon ausgehend kann der Passus "*ka-l-farāshi al-mabthūth*" mit "wie aufgeregte in allen Richtungen flatternde Motten" wiedergegeben werden.

Das Partizip I des Verbs 'flattern' allein, das hier als Epitheton fungiert – wie es Rückert gebraucht – beinhaltet nicht die Konnotation der Verwirrung und des Durcheinanders, des Verlustes der Orientierungspunkte, die die Menschen an diesem Tag erleiden werden.

Drei Zusätze sind bei Paret zu verzeichnen, von denen zwei in Bezug auf die Auslegung falsch erweisen können: was läßt ihn wissen, daß diese Motten versengt sind? Woher weiß er, daß sie am Boden liegen? Diese Interpretation widerspricht der bereits oben erwähnten Deutung des *Mu'djam mufradāt... al-Qur'ān* sowie den anderen Übersetzungen, nämlich derjenigen von Rückert.

Khoury verwendet das Verb "zerflocken", das wir in den Wörterbüchern nicht gefunden haben; außerdem fügt er das Adjektiv 'bunt' hinzu, das im Koranvers nicht vorliegt!

Bei Bobzin kann das gewählte Verb 'gleichen' problematisch sein, weil 'gleichen' vor allem die Gleichheit des Aussehens betrifft, während der Vergleich bzw. die Gleichheit der Menschen mit Motten hier im Vers sich auf die Aufregung, die Verwirrung, die Verstreuung und selbsterklärend nicht auf das Aussehen bezieht; dies gilt ebenfalls für den Vergleich der Berge mit gekrempelter Wolle, nicht in Bezug darauf, daß die Berge sich in Wolle verwandeln werden, sondern darauf, daß sie ihre Kompaktheit, ihre Festigkeit verlieren werden und demzufolge leicht, verlagerbar, wollartig und flaumig und nicht mehr robust und solid werden; d.h. sie werden ihre Kraft und ihre Erhabenheit verlieren! Was das Adjektiv "al-manfūsh" betrifft, so scheint uns das Verb 'krepeln' besser geeignet und zwar als Fachterminus in der Wendung 'die Wolle krepeln', Krepelmaschine usw.

Verse 6 und 7 : *fa ammā man thaqulat mawāzinuhu*
fa- huwwa fī- 'īshatin rādhiya

FR : Nun, wessen Wage schwer wird seyn,
Der ist in Lust und Liebe

RP : Wer (dann auf Grund seiner guten Werke) schwere Waagschalen hat,
hat ein angenehmes Leben (im Paradies)

ATK : Wer dann schwere Waagschalen hat,
Der wird ein zufriedenes Leben haben

HB : Wessen Waagschalen sich dann senken,
der wird ein zufriedenes Leben haben

Rückert gibt "mawāzinuhu" (Plural von "mizānuhu") mit einem Singular 'Wage' wieder, während die drei anderen Übersetzer entsprechend dem Originalwort den Plural wählen (Waagschalen). Im vorliegenden Vers geht es eigentlich nicht um die Waage selbst, sondern um das darin Gewogene, d.h. die guten Werke jedes Menschen. Nach Neuwirth "sind Waagen vor der späteren Privilegierung des Rechnungsregisters (*ḥisāb*) wichtigstes Mittel der Messung des eschatologischen Gewichts' des Menschen. Vgl. Ps 1,4, wo Leichtigkeit des 'verwerflichen' Menschenwerks an Spreu demonstriert wird: *ki im ka-mos asher tiddefennu ruah* ("(...) sondern wie Spreu, das der Wind verwehrt")"(229).

Rückerts Wiedergabe des 7. Verses mit 'in Lust und Liebe sein' beinhaltet keineswegs den wichtigen Begriff 'īshatin (das Leben) und läßt eher an ein sorgloses leichtsinniges sittenloses Leben, wo man nur an die Freuden und Genüsse denkt. In Bezug auf die von ihm gewählte Tempusform verwendet er die Zukunftsform für das Verb des 6. Verses (wird seyn) und die Gegenwartsform für das Verb des 7. Verses (ist), im genauen Gegensatz zu Khoury und Bobzin, die es umgekehrt machen, d.h. die Gegenwartsform im 6. Vers und die Zukunftsform im 7. Vers verwenden.

Paret verwendet die Gegenwartsform für die beiden Verse. Er führt zwar den Ausdruck der „guten Werke“ ein, aber als eingeklammelter Zusatz. Ein angenehmes Leben entspricht nicht hundertprozentig " 'īshatin rādhiyatīn " (ein zufriedenstellendes Leben). Dies gilt ebenfalls für "zufriedenes Leben".

" rādhiya " ist abgeleitet vom Verb *rādhiya yardhā ridhan bi shay'in* (mit etw. zufrieden sein); " Rādhiin „ (Maskulinum) bzw. „, rādhiyatun " (Femininum) ist ein Partizip Aktiv und

bedeutet die Zufriedene; “*īshatin rādhiyah*” bedeutet in der Tat “*īshatin murdhiyatin*” d.h. ein Leben, das die Betreffenden zufriedenstellt oder mit dem sie zufrieden sind. Aus dem Dargelegten kann man die Verse wie folgt wiedergeben: ‘Wessen gute Werke in der Waage schwer werden gewogen haben, der wird ein zufriedenstellendes Leben führen’.

Verse 8 und 9 : *wa ammā man khaffat mawāzinuhu*
fa- ummuhu hāwiyah

FR : Und wessen Wage leicht wird seyn,
Des Mutter ist die Tiefe

RP : Wer (dann) aber leichte Waagschalen hat
um den ist es geschehen (?) (w. dessen Mutter ist hawiya, d.h. eigentlich:
geht zugrunde).

ATK:und wer leichte Waagschalen hat,
der wird zur Mutter einen Abgrund haben

HB : und wessen Waagschalen sich dann heben,
Dessen Mutter wird der Abgrund sein

Der 9. Vers beinhaltet den hinsichtlich der Auslegung sowie der Übersetzung schwierigen Terminus “*hāwiyah*”. Bedeutet hier das Wort “*ummuhu*” ‘seine Mutter’ oder etwas anderes? Paret sieht in diesem sowie in den beiden letzten Versen der Sure “ein bizarres Wortspiel, aber in ihrem Aussagewert ist die Formulierung eindeutig: (wer beim jüngsten Gericht keine gewichtigen Taten vorweisen kann) ist verloren und kommt in die Hölle”. Er weist auf eine These A. Fischers hin, die er übrigens in Zweifel stellt und wonach Fischer eine Interpolation der beiden Verse 10 f. erwähnt, die ein ‘alter Koran-Kenner’ gemacht hätte. In Bezug auf Fischers Übersetzung vermerkt Paret weiter: “Den Vers 9 (6 b) übersetzt er einleuchtend: “dessen Mutter geht zu Grunde”, richtiger: ‘wird kinderlos’, und als eine Art Euphemismus für einfaches *halaka* ‘der geht zu Grunde’. Weiter folgert Fischer: ”Soweit man ...über den genauen Wortsinn der Wendung *fa-ummuhu hāwiyah* im Unklaren war, erkannte man doch aus dem Kontext, daß sie dem Sünder Strafe , natürlich die Höllenstrafe, ankündigen sollte. Wie diese Erkenntnis nun die Mehrzahl der Qoran-Exegeten bestimmt hat, den Ausdruck als identisch mit *fa-ma’ wāhu -nnāru* zu deuten, so hat sie einen alten Qoran-Kenner (Hafiz) – selbstverständlich noch vor der endgültigen Redaktion des Qorans - veranlaßt, der Sura die Verse (7) und (8) anzuhängen, um damit auch dem blödesten Auge oder Ohre die Beziehung von Vers (6) auf die Höllenstrafe klar zu machen. Natürlich kann der betreffende Qoran-Kenner dabei von den besten Absichten geleitet gewesen sein”(230).

Von Paret erfahren wir ebenfalls, daß die These Fischers von C.C. Torrey ‘mit guten Gründen’ zurückgewiesen wurde und daß Torrey den Ausdruck *hāwiyah* als Entlehnung aus dem Hebräischen *hōwa* “Verderben” erklärt; Paret teilt Torreys These auch nicht.

Für Neuwirth ist sowohl die wörtliche Bedeutung von “dessen Mutter ist dem Fall preisgegeben” als Euphemismus für sein eigenes Verderben als auch “die metaphorische Deutung von *umm* als “Heimat, Zufluchtsort” möglich, wobei *hāwiyah* als ein (neugeprägtes) Appellativum mit der Bedeutung “Abgrund” fungieren würde”. Sie vermerkt zu Recht, daß “die Doppeldeutigkeit gewiß intendiert ist » und in Bezug auf die Übersetzung teilen wir ihren Standpunkt, wonach «angesichts des in der Lehrfrage (V.10) offenbar vorausgesetzten

Begriffs *hāwiya*, der nach Deutung verlangt, sich die logisch glattere Wiedergabe mit “sein Zufluchtsort ist der Abgrund” nahe legt”(231).

Der Koranterminus *hāwiyah* ist abgeleitet vom Verb “*hawā yahwā huwiyyan wa hawayānan*”, d.h. von oben nach unten fallen; *hawā arradjulu huwiyyan wa hawā’an* heißt *halaka* zu Grunde gehen, umkommen, sterben. *Al-hāwiyah* ist ein Partizip Aktiv (Femininum), w.: „die von oben nach unten Fallende“. Mit *hāwiyah* ist die Hölle gemeint, die Wendung “*ummuhu hāwiya*” ist mit der volkstümlichen Wendung “*hawāt ummuhu*” verwandt, d.h. sie (die Mutter) hat ihren Sohn verloren; man hat auch gesagt: sein Wohnort wird die Hölle sein. Dieser koranischen ad-hoc-Neubildung liegt höchstwahrscheinlich die Wendung “*hawāt ummuhu*” zugrunde, w. seine Mutter hat ihn (ihren Sohn) verloren”, d.h. er ist gestorben. Diese Wendung erinnert uns auch an die Wendung unseres Dialektarabischen, die man bei Streitigkeiten oft als Todesbedrohung hört und etwa die gleiche Bedeutung hat: „*tabkī yammāh (u mā tabkish yemmā)* „ (seine Mutter wird ihn (ihren verstorbenen Sohn) beweinen (und nicht mich die meine); man kann sich auf der Basis dieser Wendung die Formulierung “*bakat ummuhu*” und “*ummuhu bākiyah*” vorstellen. Es gibt ein Wortspiel mit den beiden Wendungen: *hawāt ummuhu* ist ein Verbalsatz, der aus Verb + Subjekt besteht; dieser Verbalsatz wird in einen Nominalsatz verwandelt, der aus *mubtadah (ummuhu)* + *khabar (hāwiya)*; das Wortspiel beteht gerade in dieser Satzstrukturverwandlung, die eine gewisse Ironie verbirgt.

Paret hat zwar dieses Wortspiel sowie dessen Deutung gespürt (durch seine Wiedergabe: “um den ist es geschehen”), dieser Auslegung war er aber nicht sicher. Seine Übersetzung spiegelt seine Verlegenheit in Bezug auf den 9.Vers ganz deutlich wider.

Im Gegensatz zum Wort “Abgrund” hat das Wort “Tiefe”, mit dem Rückert *hāwiyah* wiedergibt, keine Konnotationen, die auf die Hölle verweisen; es ist ein einfaches banales Wort und läßt uns eher an die Tiefe des Meeres oder des Ozeans denken.

Khoury übersetzt das Wort *ummuhu* wörtlich (seine Mutter), statt ‘sein Wohnort’, ‘sein Zufluchtsort’; er geht somit das Risiko der fehlenden Kongruenz zwischen ‘Mutter’ und ‘Abgrund’ ein.

Diese Bemerkung gilt ebenfalls für Bobzin. In den französischen Übersetzungen gibt Kechrid ähnlich wie Khoury und Bobzin den Vers mit “*sa mère sera un abîme*” (seine Mutter wird ein Abgrund sein) wieder, während Chebel so übersetzt: “*sa destination est l’abîme*” (sein Bestimmungsort ist der Abgrund).

Aus dem bis jetzt Dargelegten fragen wir uns danach, ob wir bei der Übersetzung dieses Verses nicht die Ursprungswendung “*hawāt ummuhu*” in Betracht ziehen und sie in der Übersetzung widerspiegeln sollen, wie z.B. “dessen Mutter wird ihn vermissen”(statt verlieren). Die andere Übersetzungsmöglichkeit wäre: “sein Zufluchtsort wird der Höllenabgrund sein”. Oder wäre es nicht zweckmäßig, beide Varianten in eine einzige zu kombinieren?: “dessen Mutter wird ihn vermissen, da sein Zufluchtsort der Höllenabgrund sein wird”.

Verse 10 und 11 : *wa- mā adrāka mā hiyah*
nārun fāmīyah

FR : O weißt du was ist diese?
Glut brennend heiße

RP : Doch wie kannst du wissen, was das bedeutet?
Loderndes (heiße) Feuer

ATK: Und woher sollst du wissen, was das ist?
Ein glühendes Feuer

HB : Und was läßt dich wissen, was sie ist?
Glühendes Feuer

Was die koranische Lehrfrage betrifft, so können wir feststellen, daß sie sich im Laufe der Zeit von einer Frage zu einer Ausrufewendung verwandelt hat und diese Verwandlung wurde von einer Deutungsausdehnung begleitet, so daß sie heutzutage vor allem in der mündlichen Alltagskommunikation zur Bewunderung gebraucht wird, im Sinne von ‘was für ein X!, ‘welch’ großer Mann! Wenn in einer Diskussion von jemandem gesprochen wird, der in irgendeiner Hinsicht großartig ist oder war, wird gleich nach Erwähnung seines Namens die Wendung ‘*wa- mā adrāka ma* + sein Namen’ verwendet, um dann eine Information über diese Person zu geben, die für den Gesprächspartner erstaunlich sein kann und mit dem, was er über diese Person weiß, widersprüchlich scheinen kann. Geben wir ein Beispiel zur Illustration: “Der Emir Abdelkader, *wa-mā adrāka mā- l-amīr*, war nach einem jahrzehntelangen Widerstand gegen den französischen Kolonialismus dazu gezwungen, die Waffen zu strecken!”.

Rückert gibt das Wort *nārun* poetisch mit dem Wort ‘Glut’ wieder, das er am Anfang des Verses setzt –was dessen Bedeutung einerseits hervorhebt- und andererseits ihm ermöglicht, das Adjektiv ‘heiße’ am Ende des Verses aus Reimgründen zu verlegen. Wir glauben, daß das Adjektiv ‘heiß’, dem der Dichter das Adverb ‘brennend’ vorausgehen läßt, *ḥāmīyah* besser als ‘lodernd’ (*multahiba, muta-adjjidja*) wiedergibt. Diesbezüglich ist eine Verzögerung bei Paret zu verzeichnen, der mit ‘loderndes’ übersetzt und in Klammern ‘heißes’ hinzufügt! Khoury und Bobzin geben *ḥāmīyah* mit “glühend” wieder, das zum Kontext auch paßt.

3.16. Sure 100 : al-‘Adiyāt (die Laufenden)

سورة العاديات - سورة 100 - عدد آياته
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1. وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا
2. فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا
3. فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا
4. فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعًا
5. فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا
6. إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ
7. وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَلِكٍ لَّشَهِيدٌ
8. وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ
9. أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ
10. وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ
11. إِنَّ رَبَّهُم بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ

Bi-smi llāhi arraḥmāni arraḥīm

1. *Wa-l-‘ādiyāti dhabha*
2. *fa-l-mūriyāti qadhā*
3. *fa-l-mūghirāti subha*
4. *fa-atharnā bihi naq‘a*
5. *fa-wasaṭnā bihi djem‘a*
6. *inna l-insāna li-rabbihī la-kanūd*
7. *wa-innahu ‘ala dhālika la-shahīd*
8. *wa-innahu li-ḥubbi l-khairi la-shadīd*
9. *a-fa-lā ya‘lamu idhā bu‘thira mā fi l-qubūr*
10. *wa ḥussila mā fi -ssudūr*
11. *inna rabbahum bihim yawma‘ idhin la-khabīr*

Verse 1- 3 : *wa-l-‘ādiyāti dhabha*
fa-l-mūriyāti qadhā
fa-l-mūghirāti subḥa

FR : Die schnaubenden, die jagenden,
mit Hufschlag Funken schlagenden
Den Morgenangriff wagenden

RP : Bei denen, die keuchend laufen,
(mit ihren Hufen) Funken stieben lassen
und am (frühen) Morgen einen Überfall machen

ATK:Bei denen, die schnaubend laufen,
und die Funken stieben lassen
und die am Morgen stürmen

HB : Bei den Laufenden, wenn sie schnauben!
Bei den Ausschlagenden, dass die Funken stauben!
Bei den Angreifenden im Morgengrauen

Das Wort *al-‘ādiyāt* ist abgeleitet vom Verb *‘adā ya’dū ‘adwan*, das „laufen, rennen, schnell laufen“, bedeutet. „*Al-‘ādī*“ ist das Partizip Aktiv (*ism fā’il*) (Maskulinum, Singular) und *al-‘ādiya(tu* ist auch ein Partizip Aktiv (Femininum, Singular) und *al-‘ādiyāt* (Femininum Plural). Die wörtliche Übersetzung von *al-‘ādiyāt* ist: die Laufenden, die Rennenden; es wird hier auf die (rennenden) Pferde angespielt. Unter den französischen Übersetzungen dieses Nomens ist ein zwischen der Übersetzung Kechrids und derjenigen von Chebel zu verzeichnender kleiner aber interessanter Unterschied auffallend: während der erstere das Wort *al-‘ādiyāt* mit ‘les chevaux qui galopent’ (die galoppierenden Pferde) wiedergibt, gibt es der zweite präziser mit ‘les coursiers qui galopent’ (die galoppierenden Schlachtroße) wieder. In einer Fußnote dazu vermerkt Kechrid, daß „einige Exegeten behaupten, daß es sich um Kamele handelt. Da es aber in der Sure von Funken gesprochen wird, die aus ihren Hufen entspringen, kann es also nur um Pferde gehen, weil die Kamele nicht (mit Eisen) beschlagen werden und keine Funken schlagen lassen. Diese Sure beginnt mit einem Lob an die unverzagten Pferde, die ungestüm den Feind bestürmen. Nach seiner Niederlage in *Uḥūd* bestand die größte Sorge des Boten darin, eine mächtige Kavallerie zu gründen. Zahlreiche Hadith fördern die Pferdezucht: «das Gute ist auf der Stirn der Pferde eingetragen». Bei der Teilung der Beute hatte jeder Kämpfer einen Anteil und jedes Pferd zwei Anteile, so daß der Reiter einen Anteil bekam, der dreimal so groß wie derjenige des Infanteristen war. Dank der Macht ihrer Kavallerie konnten die Araber ihre glänzenden Eroberungen erfolgreich durchführen“ (232).

Diese mit einer Schwur beginnende Sure gehört zu einer Reihe von Schwursuren, deren Überschrift bzw. Schlüsselwort die gleiche morphologische Gestalt wie *al-‘āsiyāt* hat (Partizip I Femininum Plural), wie z.B. 37,1-3; 51,1-4; 77,1-5; 79,1-5.

Neuwirth vermerkt zweckmäßig, daß „die Schwurgegenstände selbst nicht explizit genannt, sondern durch ihre Eigenschaften beschrieben sind. Metonymische Umschreibung anstelle direkter Nennung ist bereits ein Charakteristikum der altarabischen Poesie (wo etwa „ein Scharfes“ für ein Schwert“ begegnet); dort wird der Gegenstand in der Regel durch seine als repräsentativ anerkannten Eigenschaften eindeutig gemacht, während die koranischen Metonymien, vor allem im Kontext von Schwurserien, eher der Enigmatisierung dienen“ (233). Ihr zufolge können diese Schwurgegenstände „nicht veritativ verstanden werden, weil sie auf etwas Unbekanntes, ja Übernatürliches deuten“ (234). Im Gegensatz zu Kechrid behauptet sie, daß mit den Pferden, auf die die vorliegende Sure anspielt „doch offenbar keine aus der koranischen Gemeindegeschichte bekannten Pferde/Reiter gemeint sind...Die Partizipien im Femininum Plural (*fā’ilāt*) von Verben der heftigen Bewegung werden im Koran durchgehend mit eschatologischen Assoziationen verbunden, in dieser grammatischen Form begegnen eine Anzahl von koranischen Neologismen, die alle katastrophale Einzelphänomene der endzeitlichen Auflösung des Kosmos bezeichnen“. Für Neuwirth, die die traditionelle Interpretation von einigen Kommentatoren, die in diesen *‘ādiyāt* «jagende Gerichtsengel» sehen, zurückweist, ist die Sure eher eschatologisch zu deuten: „Die Pferde/Reiter sind dabei –nicht anders als die apokalyptischen Reiter der Johannesoffenbarung (Offb 9) – als endzeitliche Vorboten katastrophaler Ereignisse zu deuten“ (235).

Was das Wort *dhabḥan* betrifft, das hier im Vers als Adverb fungiert, definiert das Koranwörterbuch *Mu’djam mufradāt alfādh al-Qur’ān* die Vokabel *adhahḥu* als den Lärm, den das Ein- und Ausatmen des Pferdes macht, in Analogie mit dem *dhubāḥ*, dem Heulen des Fuchses; das Wort wurde auch als den *ḥaḥḥu l-‘adwi*, „den Lärm des Rennens“ gedeutet; *‘adhḥahḥu* wurde auch mit *adhḥab’u* (die Hyäne) gleichgesetzt, das das Ausdehnen, Ausspannen der Hyäne beim Laufen bedeutet; man sagt, der Ursprung des Wortes sei das Verbrennen des Holzstückes/des Stockes und das Laufen wurde damit verglichen, d.h. mit dem Feuer in seinen zahlreichen Bewegungen“. Im algerischen Dialektarabisch ist das Verb

yadhbaḥ (schreien) geläufig. Das davon abgeleitete Substantiv ist *adhḥibīḥ* (der Schrei bzw. die Schreie).

In der Übersetzung Rückerts fällt zunächst das Fehlen von 'bei' auf, denn es handelt sich um einen eindeutigen Schwur! Dieses wichtige Merkmal der Sure wird vom Dichter ignoriert.

Neuwirth berichtigt diesen Fehler sowie den anderen Fehler, der darin bestand, das Adverb *dhahḥa* mit dem Schlüsselbegriff 'ādiyāt gleichzusetzen und wiederzugeben, als wäre es wie 'ādiyāt in der morphologischen Form von *fā'ilāt* gebaut (*dhābiḥāt*). Die Wiedergabe von 'ādiyāt mit 'die jagenden' ist nicht geeignet, weil sie vom Sinne abweicht.

Rückert verwendet übrigens kleingeschriebene Partizipien I ohne Substantive, auf die sich diese Partizipien beziehen. "wagenden" liegt nicht im dritten Vers vor und verlagert den Akzent auf das Wagen (die Kühnheit) statt auf das Angreifen bzw. das Anstürmen.

Paret übersetzt das Partizip Aktiv (*Ism fā'il*) *al-ādiyāt* mit einem Verb (laufen) und neutralisiert somit die mit diesem konstruierten Nomen gezielte Enigmatisierung. Dies gilt ebenfalls für *al-mūriyāti* und *al-mūghirāti*, die er durch seine Wiedergabe mit Verben "entenigmatisiert". Er hält es nicht für nötig, das 'fa' als Koordinierungskonjunktion wiederzugeben und fügt 'mit ihren Hufen' im 2. Vers hinzu.

Khoury übernimmt die Übersetzung Paret's und verbessert sie, indem er den Zusatz wegläßt und die Koordinierungskonjunktion (und) hinzufügt. Aber die Wiedergabe der enigmatischen *fā'ilāt*-Begriffe mit einfachen Verben beraubt sie ihrer Enigmatik.

"*Al-mūghirāt*" ist abgeleitet vom Verb "*aghāra yughīru ighāra* (angreifen, anstürmen, einen Angriff/Ansturm führen). Es handelt sich um ein Partizip Aktiv, das dem Nomen *al-ādiyāt* gleich ebenfalls auf der Basis der *fa'ilāt*-Form gebildet ist (Partizip I Femininum Plural). Das ist das dritte Merkmal des Schwurgegenstands, d.h. der SchlachttröÙe, auf die hier angespielt wird; angesichts ihrer Bedeutung sollen sie unserer Meinung nach mit entsprechenden Nomina (großgeschriebenen Partizipien) wiedergegeben werden. "Mit der Qualifikation *mūghirāt* wird die Bestimmung der Bewegung offengelegt: Die Gruppe ist zu einem Morgenangriff (*ighāra*) unterwegs. Durch mehrmaliges Progreß-*fa* wird der Fortschritt der Bewegung mit seinen sukzessiven Auswirkungen dargestellt" (236)

Eine Wiederholung von 'bei' ist bei Bobzin zu verzeichnen; sie kann irreführen und den Eindruck geben, daß es sich um drei unterschiedliche Schwurgegenstände handelt: bei den Laufenden..., bei den Ausschlagenden...und bei den Angreifenden! Im Vers geht es eigentlich um einen einzigen Schwurgegenstand. Die Änderung der syntaktischen Struktur der Verse 1 und 2 kann deren Sinn entstellen: in Bezug auf den ersten Vers kann dieser übersetzte Vers so interpretiert werden: „geschworen wird es bei den Laufenden, aber erst dann, wenn sie schnauben. "Die Ausschlagenden" ist ein neues von Bobzin eingeführtes Element, das im Koranvers nicht vorliegt. Das Verb „stauben“, das Bobzin wegen des Reims gewählt hat, weicht bezüglich des Sinnes vom Verb „stieben“ ab.

Verse 4 und 5 : *fa-atharnā bihi naq'a*
fa-wasaṭnā bihi djem 'ā

FR : Die Staub aufwühlen mit dem Tritte,
Und dringen in des Heeres Mitte

RP : 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)

ATK: und damit Staub aufwirbeln
und dadurch in die Mitte (der Feinde) eindringen!

HB : die damit Staub aufwirbeln,
dann vordringen in die Feindeshaufen!

In den Versen 4 und 5 ist ein grammatisch-lexikalisch-semantischer Übergang zu verzeichnen, man geht von diesen mysteriösen Partizipien Aktiv (Feminina Plural) in den ersten drei Versen zu normalen banalen Verben. In Bezug auf die Deutung wirft das Verb des 4. Verses kein Problem auf, während das Verb des 5. Verses (*wasatnā*), das vom Verb *wasafa yasītu wasān* oder *wasīṭatan* abgeleitet ist, und dessen Sinn 'in die Mitte von etwas ankommen, eindringen', mit dem anderen ihm verwandten Verb " *wassaṭa* "(mit der Iteration) (*yuwassiṭu tawsīṭan*) verwechselt werden, das die Bedeutung von "etwas in die Mitte legen, etwas in zwei Teile spalten" hat. Gerade diese Deutung finden wir in der Übersetzung Chebels : "et qui fendent la cohorte amassée" (und die die angesammelte Schar spalten). Aber die vier von uns untersuchten Übersetzungen geben das Verb *wasatnā* mit seiner eigenen Bedeutung wieder.

Rückert übersetzt *atharnā* mit dem Verb "aufwühlen", das das Wörterbuch Wahrig so definiert: "emporwühlen, durch Wühlen, Graben an die Oberfläche bringen, umwühlen, durch Wühlen in Unordnung bringen (Erde); (fig.) aufrühren, entfachen (Leidenschaften)...". Wir stellen fest, daß "aufwühlen » eher zu 'Erde' paßt und nicht zu 'Staub', mit dem in der Regel das Verb 'aufwirbeln' gebraucht wird . Der Dichter fügt den im Originalvers nicht bestehenden Passus 'mit dem Tritte' hinzu, der auf 'Mitte' reimt. Das von ihm gewählte Wort 'Heer' geht unserer Meinung nach in Bezug auf die Größe über das Wort *djam'an* weit hinaus, das eher eine angesammelte Schar, Truppe, Zug, Menge bedeutet.

Paret fragt sich zu Recht nach dem richtigen Bezugswort von *bihi* bzw. vom Pronomen *hi*: worauf bezieht es sich hier? Das Bezugswort soll im Prinzip ein Substantiv Maskulinum Singular sein, das in den vorausgehenden Versen vorliegen soll, aber dieses Substantiv existiert hier nicht! Es bleibt in diesem Fall nur die Möglichkeit, '*bihi*' als '*bi-hādha*' (damit) zu interpretieren. Er hält sich vorsichtshalber an der quasi-wörtlichen Übersetzung des 5. Verses; der Kommentar soll aber nicht im übersetzten Text drin liegen, sondern in einer separaten Fußnote!

Khoury scheint in Bezug auf das Arabisch ein besseres Sprachgefühl zu haben; er fügt nichts hinzu und er unterläßt auch nichts, er vermeidet soviel wie möglich die sich einmischende Überinterpretation und sogar die Interpretation. Im 5. Vers gibt er aber das Wort *djam'an* nicht wieder; statt dessen setzt er 'Feinde' in Klammern: er hätte z.B. mit 'Feindeshaufen' übersetzen können, wie es Bobzin übrigens gemacht hat. Auffallend bei ihm ist auch der Gebrauch von zwei Nominaladverbien (damit und dadurch); durch seine Wiedergabe mit 'dadurch' im 5. Vers verbindet er '*bihi*' (des 5. Verses) mit " *naq'an* " (des 4. Verses), d.h. durch das Aufwirbeln des Staubs sind sie in die Mitte (der Feinde) eingedrungen ! In den Versen ändert sich jedoch das Bezugswort nicht: es ist die heftige Bewegung der hitzigen Schlachtroße.

Bobzin gibt *djam'an* mit „Haufen“ (aber im Plural) wieder und damit gelingt es ihm den Reim aufzubewahren. Er unterläßt dabei den Gedanken von 'in die Mitte oder inmitten der Feinde'.

Verse 6 -8 :

*inna l-insāna li-rabbihi la-kanūd
wa-innahu 'alā dhālika la-shahīd
wa-innahu li-fjubbi l-khairi la-shadīd*

FR : Ja, der Mensch ist gegen Gott voll Trutz
Was er sich selbst bezeugen muß
Und liebet heftig seinen Nutz

RP : Der Mensch ist seinem Herrn gegenüber wirklich unerkennlich (indem er ihm seine Wohltaten überhaupt nicht dankt) und bezeugt das (sogar selber) Und er ist von heftiger Liebe zu den Gütern (dieser Welt) erfüllt

ATK: Wahrlich, der Mensch ist seinem Herrn gegenüber undankbar und er ist selbst darüber Zeuge Und er ist heftig in seiner Liebe zu den (irdischen) Gütern

HB : Siehe, der Mensch ist seinem Herrn nicht dankbar – denn dafür zeugt er ja selbst Siehe, der Liebe zum Besitz ist er, fürwahr, stark zugeneigt

In Bezug auf die Komposition dieser frühmekkanischen Sure bilden die vorliegenden Verse nach Neuwirth den zweiten Teil der Sure, den der Schwuraussage, die in der Rüge des Menschen besteht. Den ersten Teil stellte die Schwur bei den rennenden Pferden (Verse 1-5) dar. Dem *Insān* wird hier seine Undankbarkeit sowie seine unendliche Halbger vorgeworfen. Was die Terminologie dieser Verse betrifft, sehen wir keine nennenswerte Schwierigkeit; das Attribut “*kanūd*” ist abgeleitet vom Verb „*kanada yaknudu kandan (ash-shay-a)*“ (schneiden, abschneiden, abbrechen, unterbrechen) und *kanada (anni'ma) kunūdan* heißt ‘eine Wohltat nicht anerkennen und dafür undankbar sein’, ‘verleugnen’. Man sagt auch “*ardhun kanūd*” (eine unfruchtbare Erde).

Rückert verwendet das poetische Wort “Trutz”, das das Wahrig-Wörterbuch als “Abwehr, Gegenwehr, Widerstand” definiert. Er setzt somit den Akzent auf den Trotz und Widerstand des Menschen gegenüber Gott; hier handelt es sich aber um das Verleugnen der göttlichen Wohltaten und Segen und um die Undankbarkeit, als einen der den Menschen kennzeichnenden Verhaltensmängel. Das im Vers 7 verwendete Modalverb “müssen” ist ein anscheinend für den Reim hinzugefügter Zusatz. Die Wiedergabe von “*al-khairi*” mit „Nutz“ im Sinne von ‘seinen eigenen Nutzen’ weicht gewissermaßen von der Deutung des Originalverses ab, die die zahlreichen Güter und Reichtümer des irdischen Lebens (Vermögen, Kinder usw.) meint, deren der Mensch nie satt wird.

Bei Paret haben wir einen Zusatz in jedem der drei Verse: im ersten versucht er, dem Leser zu erklären, inwiefern der Mensch undankbar ist, ein Kommentar, der im Prinzip separat in einer Fußnote liegen sollte; der zweite im Vers 7 in Klammern gesetzte Zusatz ist normalerweise kein Zusatz, er soll im Vers ohne Klammern bestehen, genau wie bei den anderen Übersetzern, weil er den Widerspruch des Menschen hervorhebt. Paret läßt sich in Bezug auf die Übersetzung des Verses 8 von Rückert einflößen, den Passus ‘liebet heftig seinen Nutz’ verbessert er in ‘von heftiger Liebe zu den Gütern erfüllt’.

Khoury geht seinerseits auch von der Übersetzung Paret aus, um sie dann zu berichtigen und verbessern, indem er den kommentierenden Zusatz des 6. Verses wegläßt, das ‘selber’ bzw.

‘selbst’ in den 7. Vers als integralen Bestandteil einführt und das Verb ‘bezeugen’ zweckmäßig durch das Substantiv ‘Zeuge’ ersetzt, das ausdrucksvoller ist und dem Originalsubstantiv (*shahīd*) entspricht. Er übernimmt den Passus ‘heftig und Liebe’ (‘heftig in seiner Liebe zu’) und durch diese kleine Umgestaltung wird der Vers aufschlagender.

Die von Bobzin gebrauchte Konjunktion ‘denn’ statt ‘und’ ist hier nicht geeignet, weil sie zu verstehen gibt, daß das Verleugnen der Grund der Undankbarkeit sei. Die Wiedergabe von *khairi* mit ‘Besitz’ ist reduzierend, weil die Reichtümer des irdischen Lebens unendlich sind und sich nicht auf diejenigen beschränken, die der Mensch besitzen will. Die Wendung ‘die Zuneigung zu etwas’ (hier zum Besitz) hat -auch wenn sie stark ist- nicht den selben Intensitätsgrad wie *ḥubun shadīd* (*shadīd* = kräftig, mächtig, stark, hier eine heftige Liebe zu...).

Verse 9 – 11 :

*a-fa-lā ya'lamu idhā bu'thira mā fi l-qubūr
wa ḥussila mā fi as-sudūr
inna rabbahum bihim yawma' idhin la-khabīr*

FR : O weiß er nicht, wann das im Grab wird aufgeweckt,
Und das im Busen aufgedeckt,
Daß nichts von ihnen ihrem Herrn dann bleibt versteckt?

RP : Weiß er dann nicht (was er dereinst zu erwarten hat)? Wenn (einmal)
ausgeräumt wird, was in den Gräbern ist, und zum Vorschein
gebracht wird, was die Menschen (an Gedanken und Gesinnungen) in ihrem
Innern hegen, an jenem Tag ist ihr Herr über sie wohl unterrichtet

ATK: Weiß er denn nicht? Wenn das, was in den Gräbern ist, aufgewühlt wird
und das, was im Inneren (der Menschen) ist, im Ergebnis erfaßt wird,
an jenem Tag hat ihr Herr Kenntnis von ihnen (allen)

HB : Hat er denn kein Wissen?
Wenn verstreut wird, was in den Gräbern war,
Und gesammelt wird, was in den Herzen war:
Siehe, an jenem Tag ist sich ihr Herr über sie klar!

Das Verb “ *bu'thira* ” ist die Passivform (Maskulinum) des Verbs “ *ba'thara yuba'thiru ba'tharatan (ashay-a)*“ etwas verstreuen, verteilen, trennen; durcheinanderbringen. Dem Koranwörterbuch *Mu'djam mufradāt alfādh al-Qur'ān* zufolge bedeutet “ *wa idha l-qubūru bu'thirat* ” (82:4) (wenn die Erde der Gräber aufgebrochen wird und das, was drin liegt, umgegraben, gepflügt wird) ...” *al-ba'thara*” beinhaltet die Deutung von wiedererwecken und auferstehen”.

Das Verb *ḥassala* wird im selben Koranwörterbuch so definiert: “ *attaḥsīlu* (Gewinnung, Erwerbung); heißt den Kern aus der Schale herausschaffen, herausgewinnen wie man das Gold von dem Mineralstein herausgewinnt und von dem Stroh den Weizen herausnimmt. Gott sagt: “ *wa ḥussila mā fi-ssudūri* ”, d.h. das, was in den Herzen liegt, zum Vorschein gebracht und davon Inventur gemacht wird, wie man den Kern aus der Schale herausgewinnt oder wie man das Ergebnis von der Rechnung herausstellt; man bezeichnete *al-ḥuthala* (den Bodensatz) als “ *al-ḥasīl* ” ; und “ *ḥassala al-farasu*”, wenn das Pferd sich bei seinem Bauch über sein

Futter beklagt und “*ḥawsalatu aṭṭayri*” ist das, was von dem Vogel als Nahrung gewonnen wird”.

Neuwirth zufolge “bezeichnet *ḥussila* < *ḥassala* das Zusammentragen, Hervorbringen von Produkten, das zum Begriffsfeld der mit der Ansammlung von Gütern (*khair*) angesprochenen Gewinnbildung gehört. Anstelle des vom Menschen einzutreibenden Gewinns bezeichnet es hier aber die bei Gericht erfolgenden Zusammentragung der innersten Geheimnisse der Herzen; die “Ernte” oder der “Ertrag” wird also nicht von den Menschen, sondern von Gott eingebracht. Die eschatologische Welt kehrt die alten Wertvorstellungen um, so daß nun nicht das Gut (*khair*), sondern die Negativposten, die Verfehlungen, “das, was im Herzen ist”, in der Endsumme erscheinen” (237).

Festzustellen, ist bei Rückert das Fehlen der wichtigen Deutung des Verstreuens im 9. Vers, dessen Schlüsselverb “*bu’thira*” mit ‘aufgeweckt’ wiedergegeben wurde. Neuwirth unterstreicht die Bedeutung dieses Verbs: “Mit der Einblendung des Verstreuens (wörtliche Bedeutung von *bu’thira*) wird ein Gegenbild zu dem vorher projizierten Bild des Anhäufens und Sammelns von Gütern projiziert, das zugleich die eschatologische Entlarvung des nur scheinbaren Bestandes von gesammelten Gütern anzeigt”(238).

Das Wort “*assudūr*” (Plural) übersetzt Rückert mit einem Singular (im Busen), während das hier geschilderte eschatologische Tableau eine unendlich große Zahl von Gräbern und demzufolge von zur Rechenschaft gezogenen Menschen voraussetzt. Es gibt außerdem eine Schattierung in der Deutung zwischen der von ihm wegen des Reims gewählten Wendung “ihm wird nichts versteckt bleiben”, die bedeutet: ‘er (Gott) wird alles über sie wissen’ und “*bihim khabīr*” im Sinne von ‘er wird nicht nur alles, sondern auch sehr gründlich über sie wissen’, denn “*khabīr*” setzt eine ‘*khibra*’, eine Expertise voraus.

Die rhetorische Frage “*a-fa-lā ya’lamu...*” soll unserer Meinung nach nicht mit der ihr verwandten Frage “*a-lam ya’lam..*”(weiß er nicht...) gleichgesetzt werden, weil sie eine zusätzliche Deutung hat: “wurde er nicht bereits darüber informiert (unterrichtet)?”, “wurde er nicht schon davor gewarnt?”, “wir haben ihn doch bereits gelehrt, daß...”.

Paret übersetzt “*bu’thira*” mit dem Verb ‘ausräumen’, das bedeutet: “ganz vom Inhalt befreien, leermachen, leeren (Zimmer, Schrank, verstopfte Leitung, Magen, Darm...)”(Wahrig); sein arabisches Äquivalent ist “*afraḡha*”, “*akhlā*”. Mit dem Koranvers wird nicht das Ausleeren der Gräber gemeint, sondern das Verstreuen ihrer Inhalte, d.h. der Knochenreste der Verstorbenen und eventuell auch noch ihr Auferwecken am Jüngsten Tag. Die Übersetzung Paret’s entbehrt ebenfalls der Deutung des Verstreuens. Das Wort “*assudūr*” (w. die Brüste) wird in der Regel mit ‘die Herzen’ wiedergegeben; das Herz (*assadr*), das “bereits in der altarabischen Vorstellung...als Sitz der Emotionen und Gedanken, bei dem christlichen Dichter ‘Adi ibn Zaid sogar von Glauben bzw. Unglauben” (239) betrachtet wird, ist ein wichtiges Wort, das mehrmals im Korantext verwendet wird; deshalb muß es dementsprechend wiedergegeben werden, weil seine Übersetzung mit anderen Begriffen, nämlich ‘das Innere’ all diese Konnotationen nicht beinhaltet.

In Bezug auf die Stellung des Fragezeichens ist Rückert unserer Meinung nach der einzige, der dieses Fragezeichen an die richtige Stelle, d.h. am Ende der Sure gesetzt hat, während die anderen Autoren es irrigerweise gleich nach dem Verb “*ya’lam*”, nicht einmal am Ende des 9. Verses gesetzt haben! Es gibt ein unmittelbares Verhältnis zwischen dem Anfang des 9. Verses (*a-lam ya’lam*) und dem 11. Vers (*inna rabahum bihim yawma-idhin la-khabīr*), im Sinne von “weiß er nicht..., daß ihr Herr über sie sehr gut informiert ist? Die Frage erstreckt sich auf den ganzen Schlußteil (“den eschatologischen Vorgang” nach Neuwirth), der aus allen drei Versen besteht.

Das von Khoury verwendete Verb “aufwühlen” paßt zwar besser zum Kontext, aber es bezieht sich logischerweise auf die Gräber (diese werden aufgewühlt und nicht ihre Inhalte) und gibt den Gedanken des Verstreuens (ihrer Inhalte) nicht wieder. Die Wendung “im

Ergebnis faßen” im Sinne von “den Bestand aufnehmen, Inventur machen” ist nur ein Teil der Deutung von “*hussila*”, der andere ist : ‘in Erscheinung treten lassen, aufdecken, enthüllen’. Diese Bemerkung gilt ebenfalls für Bobzin, der “*hussila*” mit ‘sammeln’ wiedergegeben hat, ohne den Gedanken des Aufdeckens hinzuzufügen. Mit der von ihm gebrauchten Wendung ‘sich über etwas klar sein’ gelingt es ihm nicht nur den Sinn des letzten Verses zweckmäßig zu übersetzen, sondern auch den Reim auf “war” zu gewährleisten.

3.17. Sure 99 : Azzalzala (das Beben)

سورة الزلزلة - سورة 99 - عدد آيات 8

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1. إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زُلْزَالَهَا
2. وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا
3. وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا
4. يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا
5. بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا
6. يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ
7. فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ
8. وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ

Bismi llāhi arraḥmāni arraḥīm

1. *idhā zulzilati l-ardhu zilzālahā*
2. *wa akhradjati l-ardhu athqālahā*
3. *wa-qāla l-insānu mā lahā*
4. *yawma' idhin tufjaddithu akhbārahā*
5. *bi-anna rabbaka awḥā lahā*
6. *yawma' idhin yasduru -nnāsu ashtātan li-yuraw a'mālahum*
7. *fa-man ya'mal mithqāla dharratin khairan yarāh*
8. *wa-man ya'mal mithqāla dharratin sharran yarāh*

Verse 1 und 2

RP : Wenn (dereinst) die Erde von ihrem (gewaltigen) Beben erschüttert wird
und ihre Lasten (an Toten) von sich gibt

ATK: Wenn die Erde durch ihr heftiges Beben erschüttert wird
und die Erde ihre schweren Lasten hervorbringt

HB : Wenn die Erde geschüttelt wird in ihrem Beben
und die Erde ihre Lasten muss von sich geben

Diese Sure gehört zu den sog. “*idhā*-Suren” (Q:81,82 und 84), die durch die darin geschilderten eschatologischen Tableaus zur Erschreckung und Warnung des *insān* (des Menschen) dienen sollen.

Neuwirth vermerkt in ihrem Kommentar zur Sure: “Die ersten Verse schlagen in akustisch expressiver Form (siehe Sells 2000) die Hauptthemen der Sure an: die eschatologische Katastrophe, angekündigt durch das Beben und Aufbrechen der Erde, und die Klassifizierbarkeit der diesseitigen Leistungen der Menschen nach ihrer Leichtigkeit bzw. Geschwindigkeit. Die durch ein Beben erschütterte Erde gibt in einer Art Geburtsvorgang ihre Lasten frei –eine Umschreibung der Totenauferstehung unter dem Aspekt der die Erde belastenden (*athqāl*) Gräber, die nun geleert werden” (240).

Festzustellen ist zunächst die im ersten Vers konstruierte Wendung (*zulzilat zilzālahā*), die aus der Passivform des Verbs “*zalzala yuzalzilu zilzālan*” (erschüttern, beben, erbeben) und dem “*al-maf'ūl al-muṭlaq*” (*zilzālan*), dem das Possessivpronomen “*hā*” beigefügt wurde,

besteht. Die wörtliche Übersetzung ergibt: “wenn die Erde (durch) ihr Beben erbebt”. Welche Deutung hat hier das Possessivpronomen “ *hā* ” in *zilzālahā* (ihr Beben)? Warum der Singular? Vor allem, wenn man weiß, daß die Erde bis jetzt nicht nur von einem, sondern von zahlreichen Beben erschüttert wurde und in der Zukunft auch von anderen erschüttert wird. Wir glauben, daß das hier gemeinte Beben das allerletzte und entscheidende Beben sein wird, insofern, als es sich um das wahre und ultime Beben der Erde handelt, das die Stunde des Jüngsten Gedichts (Q:22,1), d.h. des Weltendes schlagen wird. Dieser Interpretation soll unserer Meinung nach bei der Übersetzung Rechnung getragen werden.

Dementsprechend könnte der Vers so wiedergegeben werden: ‘wenn die Erde durch das Beben der Stunde erschüttert wird’. Der Gebrauch eines Verbs in der Passivform läßt sich in der Regel durch das Ignorieren des Subjekts rechtfertigen, aber hier im Vers soll nachvollziehbar sein, daß Gott das Subjekt ist, das diesen apokalyptischen Prozeß des Bebens und des Weltendes auslöst und in Gang setzt. Die Passivform wurde bewußt gewählt, weil der *Insān* dieses Subjekt nicht sieht bzw. nicht sehen will und das Verhältnis zwischen der Bebenkatastrophe und Gott nicht herstellen will. Im zweiten Vers bemerken wir eine Wiederholung des Worts “*al-ardhu*”, die nicht unnötig ist, weil ein Übergang von der Passivform des ersten Verses in die Aktivform im zweiten Vers zu verzeichnen ist und ein Verb in der Aktivform braucht doch ein Subjekt, das man nicht einfach weglassen darf. Das Verb “*akhradjat*” (hinausgehen lassen, herausbringen, hinausschmeißen...) beinhaltet in dem hiesigen Zusammenhang die Konnotation ‘heftig’ und man kann hier einen Vergleich mit einer schwangeren Frau aufstellen, die infolge eines Schreckens oder eines Schocks ihr Kind plötzlich gebärt : “ *yawma tarawnahā tadhhalu kullu murdhi’atin ‘ammā ardha’at wa tadha’u kullu dhāti ḥamlin ḥamlahā*” (Am Tag, da ihr es seht, wird jede Stillende aus Entsetzen übersehen, was sie eben gestillt hat und jede Schwangere wird mit dem niederkommen, was sie trägt”(Q:22,2). Man kann also an Übersetzungen denken, wie z.B. : ‘und die Erde sich ihre schweren Lasten aus dem Leibe bricht’ (oder ‘und die Erde ihre schweren Lasten ausspeien (herausbringen, herausdrängen) wird’).

Friedrich Rückert hat diese Sure nicht übersetzt.

Paret hat drei eingeklammerte Zusätze, von denen der mittlere im Vers ohne Klammern hätte stehen sollen, da das betreffende Beben tatsächlich heftig und gewaltig ist. Die Präposition ‘von’ ist im Vers nicht geeignet und soll durch die Präposition ‘durch’ ersetzt werden, wie es Khoury berichtet hat, weil die Erde von Gott (implizit zu verstehen) durch das Erdbeben erschüttert wird. Das Beben wird zum Mittel der Erderschütterung. Die Wiederholung von ‘die Erde’ in der deutschen Sprache als Zielsprache ist im Gegensatz zur Ausgangssprache - wie bereits w.o. erläutert- oberflächlich.

Dem von Khoury gewählten Verb ‘hervorbringen’ fehlt die Dimension der Heftigkeit und der Brutalität. Der Übersetzer hat zu Recht die nötigen Adjektive ‘heftig’ und ‘schweren’ hinzugefügt.

Das von Bobzin verwendete Verb ‘schütteln’ entbehrt ebenfalls der Dimension der Heftigkeit und Brutalität; die Präposition ‘in’ scheint uns nicht geeignet zu sein. Dem Wort ‘Lasten’, dessen arabische Äquivalent „*ḥumūla*“ („*ḥumulāt*“ im Plural) ist, soll hier das Adjektiv ‘schweren’ beigefügt werden, weil das im Koranvers gebrauchte arabische Wort ‘*athqāl*’ von „*thaqīl*“, (schwer, schwerwiegend) abgeleitet ist und dieser Aspekt in das Wort ‘Lasten’ allein nicht in Erscheinung tritt.

Vers 3 : *wa-qāla l-insānu mā-lahā*

RP : und der Mensch (der das miterlebt) sagt: ‘Was ist (denn) mit ihr?’

ATK: und der Mensch sagt: “Was ist mit ihr?”

HB : und der Mensch sagt: “Was musste sie erleben?”

Obwohl der vorliegende Vers in Bezug auf dessen Deutung sowie auf dessen Übersetzung keine Schwierigkeit aufwirft, hat Paret zwei unnötige eingeklammerte Zusätze. Statt des Verbs ‘sagen’ kann hier eventuell das Verb ‘fragen’ gebraucht werden, da es sich um eine Frage handelt.

Khoury begnügt sich mit der Berichtigung, d.h. mit der Wiederaufnahme der Übersetzung Paret's aber ohne Zusätze.

Die Übersetzung Bobzins scheint uns ja gesucht; mit dem Verb ‘erleben’ kann man an eine andere Formulierung denken: ‘hat man ja sowas erlebt?’ Die Frage bringt hier die “Orientierungslosigkeit des Menschen angesichts der kosmischen Katastrophe und der ihre Lasten auswerfenden Erde”(in: ebenda, S.163) zum Ausdruck.

Verse 4 und 5 : *yawma' idhin tuḥaddithu akhbārahā*
bi anna rabbaka awḥā la-hā

RP : an jenem Tag wird sie aussagen, was sie zu berichten hat
da ihr Herr (es) ihr (dann) eingegeben hat

ATK:an jenem Tag erzählt sie ihre Nachrichten
weil dein Herr (es) ihr offenbart hat

HB : An jenem Tag wird sie Kunde über sich abgeben
da dein Herr ihr diese eingegeben

Die Wendung „*tuḥaddithu akhbārahā*“ ist in der laufenden Alltagssprache ungewöhnlich, weil man eher sagt: „*tatahaddathu ‘an akhbārihā*“ (sie spricht von ihrer Lage, sie gibt ihre Nachrichten) oder „*tuḥaddithu (al-insāna) ‘an akhbārihā*“, im Sinne von ‘sie führt ein Gespräch (mit dem Menschen) über sich selbst’. Es handelt sich um das Verb „*ḥaddatha yuḥaddithu muḥādatha (fulānan)*“, das die gleiche Bedeutung hat, wie „*ḥā-wara yuḥāwiru muḥāwara (fulānan)*“ mit jdm. einen Dialog führen, sich mit jdm. unterhalten. Wir fragen uns danach, ob es nicht überinterpretiert wäre, wenn wir den Vers so wiedergeben würden: ‘an jenem Tag wird sie ihre Geheimnisse enthüllen’ oder ‘an jenem Tag wird sie ihr Herz ausschütten’, da es eine gewisse Personifizierung der Erde gibt.

Die Übersetzung Paret's scheint uns zuerst zu lang zu sein, dann ist der verwendete Stil demjenigen des Gerichts- bzw. dem Journalistenjargons verwandt; das Possessivpronomen „*hā*“, das hier wichtig ist, wurde einfach unterlassen (was sie über sich selbst zu berichten hat). Im 5. Vers wurde das Possessivpronomen geändert: statt ‘dein Herr’ (der Herr des Menschen) übersetzt er mit ‘ihr Herr’ (der Herr der Erde).

Khoury verwendet das Präsens statt des hier offenkundigen Futurs; die von ihm gebrauchte Wendung ‘ihre Nachrichten erzählen’ ist platt und entbehrt im Gegensatz zum Originalvers jeder Enigmantik.

Wir haben im Wörterbuch nach der von Bobzin gewählten Wendung ‘Kunde über etwas abgeben’ gesucht, vergebens, wir haben im Wahrig eher die Wendung ‘jdm. von etwas Kunde geben’ gefunden.

Im 5. Vers fehlt bei ihm das Hilfsverb ‘hat’, das trotz der dichterischen Wiedergabe wegen des Reims -nicht unbedingt am Ende des Verses- eingesetzt werden soll.

Es sei hier auch zu vermerken, daß „*bi-anna*“ mit „*li-anna*“ verwechselt wurde und von den drei Übersetzern mit ‘da’ bzw. ‘weil’ (kausale Konjunktion) wiedergegeben wurde. Der 5. Vers ist als einen den 4. Vers (den Hauptsatz) ergänzenden Nebensatz (einen daß-Satz) zu

betrachten und hat die Deutung von ‘an jenem Tag wird sie erzählen, daß dein Herr es ihr eingegeben hat’.

Neuwirth hat diesen Passus anders übersetzt: ‘Jenen Tags erzählt sie ihre Geschichte, so wie dein Herr es ihr eingibt’. In ihrem Kommentar zu diesen Versen unterstreicht sie “die mythische Präsentation der Erde, die gleichsam eine Niederkunft durchmacht und damit ‘ihre Geschichte erzählt’, diese Präsentation ist im Koran einmalig. Zwar gibt es Personifizierungen von Naturphänomenen, etwa Q:81,17 für die Nacht: *wa-l-laili idhā ‘as’as* (“bei der Nacht, wenn sie langsam umherzieht”) und Q:81,18 für den Morgen: *wa-l-subfi idhā tanaffas* (“und beim Morgen, wenn er aufatmet”). Auch begegnet die Vorstellung einer göttlichen Eingebung (*wahy*) an nichtbeseelte Wesen ebenso anderswo, so z.B. an Bienen (Q:16,68)” (241).

Das Verb “*awfjā*” soll unserer Meinung nach nicht im Sinne von ‘offenbaren’ sondern eher im Sinne von ‘jdm. etwas eingeben, jdn. zu etwas anregen’ verstanden werden: Gott hat die Erde dazu angeregt, durch das Erdbeben der Stunde ihre seit immer getragenen schweren Lasten auszuwerfen (eine Art von Niederkunft, von Befreiung), und ‘ihre Geschichte zu erzählen’.

Vers 6 : *yawma’ idhin yasduru an-nāsu ashtātan li-yuraw a’ mālahum*

RP : An jenem Tag werden die Menschen (voneinander) getrennt (oder: (in verschiedenartige Gruppen) aufgeteilt?) hervorkommen, damit ihre (während des Erdenlebens vollbrachten) Werke ihnen (im einzelnen) gezeigt werden (können)

ATK: An jenem Tag kommen die Menschen in verschiedenen Gruppen hervor, damit ihnen ihre Werke gezeigt werden

HB : An jenem Tage werden die Menschen getrennt hervorkommen, damit sie ihre Taten zu sehen bekommen

Nicht weniger als sechs eingeklammerte Zusätze sind bei Paret zu verzeichnen! Dies zeigt einerseits seine lobenswerte Bemühung, seinen Lesern den Korantext näherzubringen und vor allem die schwierigen Textstellen durch kommentierende Zusätze so präzise wie möglich verständlich zu machen und andererseits die Schwierigkeit, den richtigen Sinn einiger zweideutigen Stellen herauszuinterpretieren und folglich auch die Verlegenheit des Übersetzers, wenn er vor zwei oder drei möglichen Deutungen steht und sich über eine einzige Übersetzungsvariante entscheiden muß.

Das Verb “*sadara yasduru sadran wa sudūran’* (*al-amru* – der Befehl) heißt erfolgen, sich ereignen (wurde beschlossen); *sadara minhu* (aus/von etwas/ihm) heißt hervortreten, erscheinen, hervorragen; *sadara ‘anhu* (von etwas) bedeutet entstehen und resultieren; *sadara sadran wa sadāran* heißt (*‘ani l-makāni wa l-mā-i*) heißt zurückkommen und sich entfernen; *sadara arradjula* heißt ‘etwas trifft seine Brust”(242).

Da die Sure auf das Wiederauferstehen der Toten am Jüngsten Tag hindeutet, soll hier unter „*yasduru annāsu*“ die wiederauferweckten Verstorbenen werden aus ihren Gräbern herausgehen und in voneinander getrennten Gruppen auftreten’ verstanden werden. „*yasduru*“ wird hier in der Aktivform verwendet (*yasduru annāsu*), obwohl die betreffenden Menschen nicht durch ihren eigenen Willen, sondern durch den Willen Gottes hervorkommen, während das ihm folgende Verb „*yuraw*“ in der Passivform verwendet wird (damit ihnen ihre Werke gezeigt werden);

Neuwirth hat hier irrigerweise „*yaraw*“ gelesen und übersetzt: ‚um ihre Werke zu sehen‘ (243).

Khoury nimmt die Übersetzung Paret wieder auf und wird alle sperrigen Zusätze los. Er gibt das Adverb „*ashtātan*“, das den Akzent auf das Merkmal des ‚getrennt sein‘, des ‚verteilt sein‘ setzt, mit ‚in verschiedenen Gruppen (*fi-afwādjīn mukhtalifa*) wieder und weicht somit vom Originalpassus ab.

Bobzin überwindet diese Schwierigkeit, indem er „*ashtātan*“ ganz einfach mit ‚getrennt‘ wiedergibt. Das von ihm gewählte Wort ‚Taten‘ (*af’āl*) statt ‚Werke‘ (*a’māl*) paßt ebenfalls gut zum Kontext. Die Wendung ‚zu sehen bekommen‘ kann auch die Passivform ‚gezeigt werden‘ einwandfrei ersetzen.

Verse 7 und 8: *fa-man ya’mal mithqāla dharratin khairan yarāh*
wa-man ya’mal mithqāla dharratin sharran yarāh

RP : Wenn dann einer (auch nur) das Gewicht eines Stäubchens an Gutem getan hat, wird er es zu sehen bekommen
Und wenn einer (auch nur) das Gewicht eines Stäubchens an Bösem getan hat, wird er es (ebenfalls) zu sehen bekommen

ATK: Wer nun Gutes im Gewicht eines Stäubchens tut, wird es sehen
Und wer Böses im Gewicht eines Stäubchens tut, wird es sehen

HB : Wer Gutes tat, vom Gewichte eines Stäubchens, wird es sehen
Und wer Böses tat, vom Gewichte eines Stäubchens, wird es sehen

Die beiden letzten Verse der Sure weisen genau die gleiche syntaktische Struktur auf und beinhalten zwei diametral entgegengesetzte Schlüsselwörter: „*khairan*“ (mit unbestimmtem Artikel = ein gutes Werk) und „*sharran*“ (ebenfalls mit unbestimmtem Artikel = ein böses Werk). Es liegt auf der Hand, daß das Verb „*ya’mal*“ auf die Vergangenheit hindeutet (*‘amila*), obwohl es in den Versen im Präsens konjugiert wird. Auffallend ist die gleiche Übersetzung des Worts „*dharratin*“ bei allen drei Übersetzern: ‚Stäubchen‘, aber für die problematische Wiedergabe der Wendung „*mithqāla dharratin*“ hat jeder von ihnen seine Präposition gewählt: Paret übersetzt: „das Gewicht eines Stäubchens an Gutem“, Khoury: „Gutes im Gewicht eines Stäubchens“ und Bobzin: „Gutes...vom Gewichte eines Stäubchens“. Sucht man in den beiden Koranversen nach dem Akkusativobjekt des Verbs „*ya’mal*“, so stellt man fest, daß das reale Akkusativobjekt nicht „*mithqāla dharratin*“, sondern eher „*khairan*“, im Sinne von „*fa-man ya’mal khairan (wa-law) bi-mithqāli dharratin*“, deshalb ist es zweckmäßiger, die Wendung mit ‚Gutes‘ bzw. ‚Böses‘ als Akkusativobjekt zu beginnen, wie es Khoury und Bobzin getan haben (Gutes bzw. Böses tun) und nicht ‚das Gewicht...tun‘, wie bei Paret.

Paret übersetzt ‚*fa-man*‘ (‚wer‘ oder ‚derjenige, der‘...) mit ‚wenn...einer‘ (*idhā* oder *law* (*‘amila*) *afjadun*). Der Gebrauch des Verbs ‚tun‘ im Präsens ist nicht geeignet, weil es sich um die ‚im irdischen Leben vollbrachten Werke‘ handelt, und nicht um die Werke, die die Wiederauferweckten am Jüngsten Tag tun könnten, wie Khourys Präsens suggeriert, vor allem wenn er das Zeitadverb ‚nun‘ hinzufügt.

Das Progreß-*fa* verbindet die beiden letzten Verse mit dem vorausgehenden Vers und rechtfertigt den Zusatz von ‚von ihnen‘ in : ‚Wer von ihnen ein gutes Werk – auch wenn es nur ein Staubkörnchen wiegt- getan hat, wird es sehen‘ und wer von ihnen ein schlechtes Werk – auch wenn es nur ein Staubkörnchen wiegt- getan hat, wird es auch sehen‘. Die Wendung

„*mithqāla dharratin*“ verweist auf die göttliche Waage, die die menschlichen Werke wiegen wird, wie es Neuwirth treffend beschreibt: “Für die Feststellung von Recht und Unrecht ist implizit wieder das Bild der Waage zugrunde gelegt, die in Q:101,6-11 als Meßinstrument der menschlichen Taten eingeführt worden war. Um das ‘Gewicht ihrer Taten zu sehen (V. 6-8), d.h. von der Erkenntnis willen (vgl. Q:102,3-8), werden die Menschen am Jüngsten Tag aus dem Grab auferweckt, wobei ihre verschiedene Bescheidung, dargestellt in einem Doppelbild – die einen bekommen das Maß ihrer guten, die anderen das ihrer schlechten Taten zu sehen – bereits ihren unterschiedlichen eschatologischen Status beleuchtet”(244).

3.18. Sure 98 : al-Bayyina (der klare Beweis)

سورة البينة - سورة 98 - عدد آياتها 8

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1. لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ
2. رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً
3. فِيهَا كُتِبَ قِيمَةٌ
4. وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ
5. وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ
6. إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ
7. إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ
8. جَزَاءُ هُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ حَسِبَ رَبَّهُ

Bi-smi llāhi arraḥmāni arraḥīm

1. lam yakuni lladhīna kafarū min ahli l-kitābi wa-l-mushrikīna munfakkīna ḥatta ta' tiyahum al-bayyina
2. rasūlun mina –llāhi yatlu suḥufan muṭahhara
3. fī-hā kutubun qayyima
4. wa-mā tafarraqa lladhīna ū'tū l-kitāba illa min ba'di mā djā-athum al-bayyina
5. wa-mā umirū illā liya'budū llāha mukhlisīna lahu ddīna ḥunafā'a wa yuqīmū -ssalāta wa-yū'tū azzakāta wa dhālika dīnu l-qayyima
6. inna lladhīna kafarū min ahli l-kitābi wa-l-mushrikīna fī- nāri djahannam khālidina fihā ulā' ika hum sharru l-bariyya
7. inna lladhīna ā- manū wa 'amilū -ssāliḥāti ulā-ika hum khairu l-bariyya
8. djazā' uhum 'inda rabbihim djannātu 'adnin tadjrī min taḥtiḥā al-anhār khālidīna fihā abada radhiya llāhu 'anhum wa- radhū 'anhu dhālika li-man khashiya rabbahu

Wir haben bis jetzt nur frühmekkanische Suren untersucht. Die vorliegende Sure ist medinensisch. Rückert hat sie auch nicht übersetzt.

Vers 1 :

*lam yakūni -lladhīna kafarū min **ahli l-kitābi** wa-l-mushrikīna munfakkīna ḥattā ta' tiyahum al-bayyina*

RP : Diejenigen von den Leuten der Schrift und den Heiden (w. und denen, die (dem einen Gott andere Götter) beigesellen), die ungläubig sind, (oder: Diejenigen, die ungläubig sind, die Leute der Schrift und die Heiden?) konnten (oder: wollten?) sich nicht eher (von ihren früheren Anschauungen und Bindungen) lösen (und den wahren Glauben annehmen), als bis der klare Beweis zu ihnen kommen würde

ATK: Diejenigen von den Leuten des Buches und den Polytheisten, die ungläubig sind, werden nicht aufhören, bis das deutliche Zeichen zu ihnen kommt

HB : Die von den Buchbesitzern und den Beigesellern,
die ungläubig sind, können sich nicht eher davon lösen,
als bis der klare Beweis zu ihnen kommt:

Im vorliegenden Vers sind die fett gedruckten Wörter in doppelter Hinsicht wichtig: in derjenigen der Deutung und in der der Übersetzung; *'ahlu l-kitāb'* und *'al-mushrikūn'* stellen zwei spezifische präzise Koranbegriffe, auf deren Deutung und Übersetzung geachtet werden soll. Das hier als *'khabar'* fungierende Wort *'munfakkīna'* sowie der Begriff *'al-bayyina'* können den Übersetzern Schwierigkeiten bereiten.

Dem Koran-Lexikon (Bernhard Maier) zufolge "nennt der Koran *'ahl al-kitāb'* die Religionsgemeinschaften der Juden und Christen, da Gott ihnen als heilige Schriften die Tora und den Psalter bzw. das Evangelium offenbart habe. Der Koran geht grundsätzlich davon aus, daß die jüdische und christliche Offenbarung ebenso von Gott stamme wie der Koran (Sure 29:46), lehnt den Ausschließlichkeitsanspruch der beiden anderen Religionen jedoch ausdrücklich ab (2:111-113)"(Stichwort 'Schriftbesitzer, S.153).

Was den Begriff *'kitāb'* betrifft, erläutert das 'Dictionnaire du Coran': "das Buch ist im vorislamischen Arabien wenig bekannt, abgesehen von der offenkundigen Anwesenheit von jüdischen und christlichen Gemeinschaften und einigen Erwähnungen von Dichtern. Das Wort „*kitāb*“ (Buch) kommt jedoch im Korantext mehrmals vor; zahlreiche Deutungen werden ihm verliehen, je nach dem, ob es sich um das offenbarte Buch handelt, von dem der Koran der definitive Siegel ist, oder um die der mohammedanischen Offenbarung vorausgehenden Schriften, oder das 'offenkundige Buch' (*kitāb mubīn*) oder um das 'Buch der Prädestination', oder das 'Ursprungsbuch' (*umm al-kitāb*), zu denen sich 'die Rechnungsbücher', Register (*zukur*) und Blätter (*sufuf*) hinzufügen. Andere Stellen im Korantext erwähnen z.B. 'das Buch der Lüstlinge', das *'sijjīn'* genannt ist (Buch, das die Liste der Verdammten beinhaltet) (83:7) oder dasjenige der Reinen, das *'illiyīn'* genannt ist (83:18)" (245).

Da das Verb „*kafara*“ im vorliegenden Vers einer Ergänzung bedarf, um richtig verstanden zu werden, ist es hier logisch und legitim, sich nach dem Ergänzungsobjekt zu fragen: was haben diese Leute geleugnet? Haben sie die Existenz Gottes selbst geleugnet? –wie die im Korantext mehrmals gebrauchte Wendung "*alladhīna kafarū*" suggerieren kann- oder etwas anderes? Aber bei dem Verb „*kafarū*“ in der Wendung „*alladhīna kafarū min ahli l-kitābi*“ handelt es sich um Leute, die doch zu den Schriftbesitzern gehören, d.h. an Gott glauben und demzufolge nicht als 'ungläubig' bezeichnet werden können, bleibt dann nur eine einzige Erklärung möglich: diese Leute, die Juden oder Christen sind, haben die Offenbarung an Muhammed, d.h. den Islam als neue Religion geleugnet und nicht anerkannt.

Das Partizip Passiv (*ism maf'ūl*) „*munfakkīna*“ (Mask. Pl.), das hier als Attribut fungiert, ist abgeleitet vom Verb „*infakka yanfakku infikākan (ashshay u)*“ sich trennen, sich lösen; (*al-'uqdatu*, der Knoten) sich losbinden. Im Vers wird nicht präzisiert, „*munfakkīna min mādhā?*“ wovon sie sich lösen werden? Die Antwort liegt unserer Meinung nach im ersten Teil des Verses selbst, nämlich in „*kafarū*“ und in „*mushrikīn*“, die die dieser Kategorie von Schriftbesitzern und den Polytheisten gemachten Vorwürfe darstellen. Aus dem Kontext kann man also schließen, daß sie sich jeweils von ihrem „*kufir*“ (Unglauben aber hier Leugnen von Muhammad und dessen Offenbarung) und ihrem „*shirk*“ (dem Gott andere Götter Beigesellen, dem Polytheismus), von ihrer herausfordernden Haltung zu Muhammed und der ihm gemachten Offenbarung, d.h. von ihrem Leugnen gegenüber dem Islam werden lösen sollen.

Dem *Kalimātu l-Qur'ān* zufolge sollen sie sich von der Religion, zu der sie sich bekennen, lösen. In seiner französischen Übersetzung gibt S-E.Kechrid diesen Vers mit: "Ceux des gens du Livre qui ont mécru ainsi que les Associateurs ne mettront fin à leurs discussions erronées

que lorsque...» (Diejenigen unter den Schriftbesitzern, die nicht geglaubt haben, sowie die Beigeseller werden ihren fehlerhaften Diskussionen erst dann ein Ende setzen, wenn...), Chebel will kein Risiko eingehen: «Les infidèles parmi les gens du Livre et ceux qui ont associé à Dieu d'autres dieux ne cesseront pas tant qu'ils...» (Die Ungläubigen unter den Schriftbesitzern und diejenigen, die Gott andere Götter beigesellt haben, werden nicht aufhören, solange sie...).

Das Wort „*al-bayyina*“ fungiert hier als Substantiv (Fem.) und ist in dessen Ursprung ein Adjektiv (klar, eindeutig); es gehört anscheinend zu den koranischen Neubildungen. Das Handwörterbuch *Kalimāt al-Qur'ān* definiert es als ‘das eindeutige Argument (*al-hudjdja*), das der Prophet darstellt (personifiziert)’. Wir stellen ebenfalls fest, daß das Wort auch mit dem ihm morphologisch und akustisch ähnlichen Wort „*al-bayān*“ (der Beweis) zu tun hat. „*Al-bayyina*“ ist abgeleitet vom Verb „*bā-na*“, das das arabische Koranwörterbuch *Mu'djam mufradāt alfādh al-qur'ān* so definiert: “man sagt „*istabā-na*“ und „*tabayyan'a*“ und „*bayyana*“; Gott sagt: “*wa qad tabayyana lakum min masākinihim*” (‘Ihr Los) ist euch deutlich geworden an ihren Wohnungen’) (Q 29:38)...”*wa li-yastabīna sabīlu l-mudjrimīn*” (auch damit der Weg der Übeltäter offenkundig wird) (Q:6,55)...”*qad bayyannā lakum al-āyātī*” (Wir haben euch die Zeichen deutlich gemacht) (Q:3,118)...”*fīhi āyātun bayyināt*” (In ihm sind deutliche Zeichen) (Q:3,97); Gott sagt: “*shahru ramadhān lladhī unzila fī-hi l-qur'ān hudā li-nnāsi wa bayyinātīn*” (Der Monat Ramadan ist es, in dem der Koran herabgesandt wurde als Rechtleitung für die Menschen und als deutliche Zeichen) (Q:2,185); man sagt: “*āyatun mubayyana*” (ein deutlich gemachtes Zeichen). In Bezug auf denjenigen, der es deutlich gemacht hat, und “*āyatun mubayyina*” (ein deutlich machendes Zeichen), “*āyātun mubayyina*” bzw. “*mubayyināt*” (Fem. Pl.); “*al-bayyina*” ist die klare Hinweisung (Leitung) sowohl im konkreten als auch im abstrakten Sinne; die zwei Zeugen werden “*al-bayyina*” bezeichnet, weil Gott sagt: “*al-bayyina 'ala al-mudda'ī wa-l-yamī-nu 'alā man ankara*” (der Beweis obliegt dem Kläger und die Schwur obliegt dem, der leugnet) ; “*'ala man kāna 'ala bayyinatīn min rabbihi*” (Ist denn der, der von seinem Herren einen deutlichen Beweis hat (Q:11,17), “*li-yahlīka man halaka 'an bayyina wa yahyā man hayyā 'an bayyina*” (damit diejenigen, die umkamen, aufgrund eines deutlichen Zeichens umkämen, und diejenigen, die am Leben blieben, aufgrund eines deutlichen Zeichens am Leben blieben) (Q:8,42); “*djā-athum rusuluhum bi-l-bayyinātī*” (Ihre Gesandten kamen zu ihnen mit den deutlichen Zeichen) (Q:7,101); “*al-bayān*” ist das Enthüllen, Aufdecken von etwas und das Aufgedeckte wird auch als “*bayān*” bezeichnet”.

Was die Übersetzung dieses Verses anbelangt, so bemerken wir, daß der Begriff “*ahl al-kitāb*” von den drei Übersetzern jeweils mit die ‘Leute des Buches’, die ‘Leute der Schrift’, die ‘Buchbesitzer’ wiedergegeben wurde. Diese Bezeichnungen sind zwar nicht falsch, aber wir glauben, daß die am meisten gebrauchte Wendung “die Leute der Schrift” bzw. die ‘Schriftbesitzer’ ist.

Der Begriff “*al-mushrikīn*” wurde wiederum mit ‘die Heiden’, ‘die Polytheisten’ und ‘die Beigeseller’ übersetzt. Das Wörterbuch Wahrig definiert den Heiden als “Nichchrist, Nichtjude, Nichtmohammedaner; Ungläubiger; Anhänger einer polytheistischen Religion”. Wegen seiner Doppeldeutigkeit sowie der Tatsache, daß sein arabisches Äquivalent vor allem «*wathaniyūn*» (aber auch *mushrikūn*) ist, wäre es vorsichtiger, es bei der Übersetzung zu vermeiden.

Paret hätte sich für die in Klammern gesetzte Übersetzungsvariante und nicht für „Heiden“ entscheiden sollen, welche den Begriff besser präzisiert. Er bringt sich durch den Gebrauch des Modalverbs “können” in Verlegenheit, weil das Verb in der Tat im Vers nicht vorkommt, also ein Zusatz ist, und weil er sich nicht für “können” oder “wollen” entscheiden kann; darüber hinaus verwendet er es im Präteritum, während das Koranverb “*lam yakun munfakkīna*” (*lam yanfakkū*) auf die Zukunft hindeutet. Er geht schließlich das Risiko der

abweichenden Auslegung ein, indem er zu erklären versucht, daß die betreffenden Leute sich von "ihren früheren Anschauungen und Bindungen" lösen sollen. Man kann nicht von 'früheren' Anschauungen und Bindungen sprechen, weil in der Zeit, wo diese Sure offenbart wurde, sind diese aktuell, d.h. diese Getadelten haben immer noch diese Anschauungen und wollen sie hartnäckig aufbewahren. Wir verstehen auch nicht, warum der Übersetzer in diesem Zusammenhang den Konjunktiv II verwendet, da das erwähnte Kommen des klaren Beweises keine irrealer Hypothese, sondern eine Tatsache ist, die sich durch die Ankunft des Propheten konkretisiert hat. Die anderen Übersetzer greifen nicht auf den Konjunktiv zurück, sondern auf die Gegenwartsform, die auf die Zukunft hindeutet. Die Wiedergabe von "*alladhīna kafarū*" durch das Attribut 'ungläubig' kann irreführend sein, weil 'ungläubig' fast automatisch als 'an Gott nicht glaubend' verstanden wird; dies ist hier nicht der Fall, weil es sich wie w.o. bereits erläutert um Christen und Juden handelt, die zwar an Gott glauben aber nicht an die Offenbarung glauben wollen, deren Adressat Muhammed ist. Es wäre also zweckmäßiger, diesen Passus mit einem entsprechenden Verb zu übersetzen, z.B. mit 'leugnen'.

Khoury wählt das Verb 'aufhören' für die Wiedergabe von "*munfakkīna*"; der Leser wird sich zu Recht fragen : womit aufhören? Man wartet auf eine Ergänzung!

Der Nebensatz "*hattā ta'tiyahum al-bayyina*" wurde von allen drei Übersetzern wortwörtlich übersetzt: statt der Wendung 'zu ihnen kommt', die eine Art Personifizierung des Beweises voraussetzt, kann man einfach die übliche sprachlich korrekte Wendung "jdm. einen Beweis erbringen" gebrauchen. Das Wort "*al-bayyina*" wurde mit 'der klare Beweis'(Paret und Bobzin) und das eindeutige Zeichen' (Khoury) wiedergegeben; Dem Begriff 'Zeichen' entspricht bekanntlich das koranische Äquivalent "*āya*"; hier geht es um mehr als ein Zeichen, um ein entscheidendes Argument, um einen schlagenden Beweis, damit sie endlich glauben!

Für die Wiedergabe von "*ahl al-kitāb*" und "*al-mushrikīna*" zieht Bobzin den Gebrauch von den Komposita (Buchbesitzer und Beigeseller) vor, die poetisch zwar einen gewissen Ausgleich gewährleisten, aber das verwendete Nomen 'Beigeseller' liegt nicht als Substantiv in den deutschen Wörterbüchern vor. Der von ihm hinzugefügte Doppelpunkt ist treffend, insofern, als der nachgestellte Vers 2 präzisieren wird, worin dieser klare Beweis besteht.

Aus dem bis jetzt Dargelegten können wir eine andere Übersetzungsvariante versuchen:

"Diejenigen von den Schriftbesitzern und von denen, die Allah andere Götter beigesellt haben, welche geleugnet haben, werden sich von ihrer Haltung eher lösen, als bis ihnen der schlagende Beweis erbracht wird". Oder: "Diejenigen von den Schriftbesitzern und den Götzendienern, die geleugnet haben, werden sich von ihrer Verirrung niemals lösen, bevor ihnen der schlagende Beweis erbracht wird". Wir haben hier als nötig gehalten, den typisch koranischen Begriff "Allah" zu gebrauchen, nicht im Sinne von dem Gott der Muslime, sondern weil der mehrmals im Korantext zu begegnende Begriff "*mushrik*" implizit immer als "*man ashraḳa bi-llāh*" (denjenigen, der Allah als einzigem Gott, andere Götter beigesellt hat) gedeutet und wahrgenommen wird.

Verse 2 und 3 :

Rasūlun mina -llāhi yatlū sufufan muṭahhara
fī-hā kutubun qayyima

RP : ein Gesandter Gottes, der ihnen Blätter verliest, die (von jeder Befleckung) rein (w. gereinigt) sind und (sachlich) richtige Texte (w.Schriften) enthalten

ATK: ein Gesandter von Gott, der gereinigte Blätter verliest,
in denen Schriften mit richtigem Inhalt stehen

HB : ein von Gott Gesandter,
der gereinigte Blätter vorträgt,
auf denen beständige Schriften stehen

Mit dem Wort “*sufuf*” werden im heutigen modernen Arabisch ‘Blätter’ bezeichnet und mit dem Wort “*kutubun*” Bücher. In diesem Sinne bestehen “*al-kutub*” aus “*sufuf*”, aber in der Koransprache ist es anders, weil das Wort “*kutubun*” (Plural von “*kitābun*”) etwas Geschriebenes, d.h. Schriften bedeutet; es ist auf der gleichen Weise wie das Wort “*qur’ānun*” konstruiert, das etwas, was vorgelesen bzw. rezitiert wird, d.h. ein mündlicher Text zum Rezitieren. Im *Kalimāt al-Qur’ān* wird “*kutubun*” als “schriftliche Verse und Satzungen” definiert, während das Attribut “*qayyima*” als “gerade, wahr, gerecht, fest und dauerhaft geworden” definiert wird. “*al-umma al-mustaqīma*” heißt die gemäßigte Nation. SE. Kechrid übersetzt den 3. Vers: “ils contiennent des versets à la parfaite droiture” (sie beinhalten Verse mit perfekter Geradheit), Chebel : « où se trouve une écriture de grande tenue » (wo eine Schrift von hohem Anstand liegt).

Paret unterläßt zunächst die Präposition « *mina* », die in diesem Zusammenhang relevant ist, um die Tatsache hervorzuheben, daß es sich um keinen falschen Prophet, sondern um einen echten Gesandten Gottes handelt. « *mina* » deutet auf die Herkunft, d.h. den Sender Gott hin. Paret fügt im 2. Vers auf unverständlicher Weise « ihnen » hinzu, das sich hier nur auf die im ersten Vers erwähnten Getadelten beziehen kann, während der Koranvers nicht präzisiert, wem der Gesandte Gottes die gereinigten Blätter vorliest, wobei man annehmen kann, daß seine Zuhörer nur seine Gefährten sowie seine Anhänger sein können. Obwohl er den Unterschied zwischen « rein » (*tā-hira*) und « gereinigt » (*muṭahhara*) sieht, entscheidet er sich zu Unrecht für “rein”. Seine Wiedergabe von « *kutubun qayyima* » mit « richtige Texte » (*nusū-sun safīḥa*) scheint uns nicht treffend zu sein.

Khoury gelingt es gewissermaßen die Lücken der Paretschen Übersetzung auszufüllen, aber seine Wiedergabe von « *qayyima* » mit « mit richtigem Inhalt » (*bi/dhi muḥtawā/madhmunin safīḥ*) ist nicht überzeugend.

Der Sinn des von Bobzin gewählten Adjektivs « beständig » weicht von demjenigen des Adjektivs « *qayyima* » ab ; « beständig » heißt « andauernd, ständig, ununterbrochen; dauerhaft, widerstandsfähig » (Wahrig) und kann auf Arabisch eher mit « *qayyūm* » wiedergegeben werden. Die Verben « vortragen » und « beinhalten » passen zum Kontext besser als jeweils das Verb « verlesen » und das Verb « stehen ».

Verse 4 und 5 :

wa-mā tafarraqa lladhīna ū’tū l-kitāba illa min ba’di mā djā-athum al-bayyina
wa-mā umirū illa liya’budū llāha mukhlisīna lahu ddīna ḥunafā’a wa yuqīmū -ssalāta wa-
yu’tū azzakāta wa dhālika dīnu l-qayyima

RP : Und diejenigen, die die Schrift erhalten haben, teilen sich erst (in verschiedene Gruppen), nachdem der klare Beweis zu ihnen gekommen war. Dabei war ihnen (doch) nichts anderes befohlen worden, als Gott zu dienen, indem sie sich als Hanifen in ihrem Glauben ganz auf ihn einstellen, das Gebet zu verrichten und die Almosensteuer zu geben. Das ist die richtige Religion

ATK: Und diejenigen, denen das Buch zugekommen ist, haben sich erst gespalten, nachdem das deutliche Zeichen zu ihnen gekommen ist.
Es wurde ihnen jedoch nur befohlen, Gott zu dienen und dabei Ihm gegenüber aufrichtig in der Religion zu sein, als Anhänger des reinen Glaubens, und das Gebet zu verrichten und die Abgabe zu entrichten. Das ist die richtige Religion.

HB : Die Buchbesitzer teilen sich erst dann in Gruppen auf, nachdem der klare Beweis zu ihnen gekommen war.
Ihnen wurde nichts anderes befohlen, als Gott zu verehren, rechtgläubig, im Glauben ihm allein sich anvertrauend, das Gebet zu verrichten und die Armensteuer zu entrichten.
Das ist die Religion, die Bestand hat.

Der Übersetzer, der einen Text zu übersetzen hat, soll immer davon ausgehen, daß es in der Übersetzung keinen leichten Text gibt; jeder Text ist mehr oder weniger schwierig. Ihm obliegt, die schwierigen Textstellen genau zu identifizieren, ihre explizite und implizite Deutung zu verstehen, um dann nach den möglichen besten Wiedergabelösungen zu suchen. In den beiden vorliegenden Versen ist es offenkundig, daß der Koranterminus "*ḥanīf*" (Plural *ḥunafā*) hier hinsichtlich dessen Bedeutung und damit untrennbar verbunden auch dessen Übersetzung am schwierigsten ist, dann kommt die Wendung "*dīnu al-qayyima*"; dann kommen in dritter Position die Begriffe "*mukhlisīna lahu -ddīna*" und sogar das Verb "*tafarrāqa*", das in Bezug auf die Übersetzung auch nicht zu unterschätzen ist.

Beim Vergleich der drei Übersetzungen fällt zunächst auf, daß sogar die anderen Versstellen, die einem einfach scheinen, von den drei Autoren unterschiedlich wiedergegeben wurden: "*alladhīna ū-tū al-kitāba*" z.B. Paret übersetzt: "Diejenigen, die die Schrift erhalten haben" (w. *alladhīna istalamū/talaqqaw al-kitāba*), Khoury: "Diejenigen, denen das Buch zugekommen ist" (w. *alladhīna radja'a lahum (fadhlu) al-kitābi/istaḥaqqū al-kitāba/ kāna min ḥaqqihim al-kitābu*), Bobzin: Die Buchbesitzer (w. *ahlu al-kitāb*).

Khoury hätte hier das Verb "zulassen" hinzufügen sollen: "Diejenigen, denen man das Buch zukommen ließ" aber da es evident ist, daß die Schrift von Allah herabgesandt wurde, können wir den Passivsatz in Aktivsatz verwandeln: "Diejenigen, denen Wir die Schrift zukommen ließen". Das Verb "*ū-tū*" wird hier in der Passivform gebraucht, im Sinne von "*ataynāhum*" (*al-kitāba*), wir haben ihnen die Schrift überbracht; in der Passivform: "diejenigen, die ihnen die Schrift überbracht wurde". Diese Vielfalt der Übersetzungen ist auch bei der Wiedergabe des Verbs "*tafarrāqa*": "sich teilen", "sich spalten", "sich in Gruppen aufteilen". Das Subjekt des Verbs "*tafarrāqa*" ist "*alladhīna ū-tū al-kitāba* », d.h. sie waren nicht mehr so einig wie vor der Ankunft des klaren Beweises; das Verb präzisiert nicht, ob sie in Gruppen oder theologischen Strömungen oder etwas ähnliches geteilt haben, deshalb ist der Zusatz von "in Gruppen" (Bobzin) riskant.

Das sowohl von Paret als auch von Bobzin gewählte Präsens für die Wiedergabe des in der Vergangenheitsform konjugierten Verbs "*tafarrāqa*" ist unserer Meinung nach ungeeignet. Dem *Kalimāt al-Qur'ān* zufolge teilten sich die Schriftbesitzer zwischen denjenigen, die an Mohammed und an die ihm herabgesandte Offenbarung geglaubt haben und denjenigen, die alles geleugnet und Mohammed nicht anerkannt haben.

Das hier als Adjektiv fungierende Wort "*mukhlisīna*" (*lahu*, d.h. *li-llāhi*, dem einen Gott) ist der Plural von "*mukhlis*" (treu, aufrichtig), der vom Verb "*akhlasa yukhlisu ikhlāsan*" abgeleitet ist; auf "*al-ikhhlās*" sind wir bereits in der Sure, die diesen Namen trägt (Sure 112)

näher eingegangen: « *akhlasa addīna li-llāhi* » bedeutet « Dem einen Gott (Allah) die Ausschließlichkeit der Verehrung vorbehalten, Gott allein aufrichtig und treu verehren ».

Der von Paret gebrauchte Wendung “sich ganz auf ihn einstellen” fehlt die Dimension der Aufrichtigkeit, die im Wort “*mukhlis*” enthalten ist.

Bobzin wählt für die Wiedergabe dieses Passus das Adjektiv “rechtgläubig”, das “strenggläubig, orthodox” (Wahrig) bedeutet und demzufolge abweichend ist.

Die von Khoury gebrauchte Wendung “ihm gegenüber aufrichtig in der Religion sein” ist nicht eindeutig: soll das heißen: „ihm gegenüber aufrichtig sein“? Oder im Praktizieren der Religion aufrichtig sein? Man sieht nicht genau das Verhältnis zwischen den beiden. Die Wendung entbehrt außerdem der Ausschließlichkeitsdimension der göttlichen Verehrung.

Was den Begriff “*ḥunafā*” (im Singular “*ḥanīf*”) betrifft, wird er im *Kalimāt al-Qur’ān* definiert als “diejenigen, die vom Falschen, Hinfälligen zum Islam neigen”.

Das *Mu’djam mufradāt alfādh al-Qur’ān* definiert “*al-ḥanaḥ*” als “die Abwendung von der Verirrung und die Neigung zu der Rechtschaffenheit und “*al-djanaḥ*” ist das Gegenteil und der *ḥanīf* ist derjenige, der zur Rechtschaffenheit neigt; Gott sagt: “*qānitan li-llāhi ḥanīfan*” (Gott demütig ergeben und Anhänger des reinen Glaubens) (Q:16,120), er sagte auch: “*ḥanīfan muslima*” (er war Anhänger des reinen Glaubens, ein Gottergebener) (Q:3,67); Der Plural von *ḥanīf* ist *ḥunafā*; Gott sagt: “*wa -djtānībū qawla -zzūri ḥunafā li-llāhi*” (und meidet die falsche Aussage als Anhänger des rechten Glaubens gegenüber Gott, die Ihm nichts beigesellen) (Q: 22,30-31). “*tahannaḥa fulānun*” heißt: er ist den Weg der Rechtschaffenheit eingegangen; die Araber benannten jeden, der die Pilgerfahrt unternommen hat oder den Jungen, der beschnitten wurde, *ḥanīf*, um darauf aufmerksam zu machen, daß er der Religion Abrahams folgt und “*al-aḥnaḥ*” ist derjenige, der eine Schiefheit in seinem Fuß hat” (S.133). Paret zufolge “hat der koranische Ausdruck etwa die Bedeutung “muslimischer Monotheist”. An vielen Stellen wird ergänzend hinzugefügt, daß derjenige, der als “*ḥanīf*” bezeichnet wird, “nicht zu den Heiden gehört” (wobei mit “Heiden”, *mushrikīn*, im besonderen die Vertreter des altarabischen Heidentums gemeint sind). Oft wird der Ausdruck einschließlich dieser Ergänzung auf Abraham angewandt, den angeblichen Vertreter des reinen Urislam, der “*millat Ibrāhim*”...Die Etymologie und die Bedeutungsentwicklung von *ḥanīf* sind noch nicht eindeutig geklärt” (246).

Nach Luxenberg handelt es sich nicht um “einen Zustandsakkusativ (*ḥāl*) wie man es glaubt, sondern um den syro-aramäischen Status emphaticus *ḥanpā*, dessen Endung als Zeichen der Determination gilt; *ḥanpā*= *al-ḥanīf* und nicht *ḥanīfan* nach arabischer Lesart. Der syro-aramäische Ausdruck *ḥanpā* (Heide) ist als Beiname Abrahams zu verstehen: Ibrahim *al-ḥanīf* = Abraham der Heide; die Tatsache, daß er immer im Akusativ gebraucht wird, bedeutet, daß er in seiner syro-aramäischen Gestalt rezipiert worden ist, um einen festen Beinamen zu werden. Dieser Passus bedeutet, daß Abraham von seiner Abstammung her ein Heide war und als solcher hat er an einen einzigen Gott geglaubt. Dank diesem besonderen Verdienst hat der Ausdruck *ḥanīf* eine positive Bedeutung erhalten, so daß er später im Islam ein Attribut zu Abraham geworden ist, im Sinne von “zu einem reinen Glauben/ einer reinen Religion gehörend”. Der Koran verleiht der (islamischen) Religion dieses Attribut: “*Fa-aqim wadhḥaka li-ddīni ḥanīfan*” (So wende dich (unentwegt) dem “*ḥanīfen* Glauben” (eigentlich dem “heidnischen” Glauben = dem Glauben Abrahams des Heiden zu” (Q:30,30). Nach Luxenberg wurde der Ausdruck von den Koranübersetzern mißdeutet; die arabische Form “*addīn al-ḥanīf* (eigentlich “der heidnische Glaube”) ist im Islam positiv umgedeutet und zum Inbegriff des “reinen Glaubens”, der “wahren Religion” geworden” (247). Dem selben Autor zufolge hatte Nöldeke bereits auf diesen Punkt hingewiesen und diese Sinnumdeutung darauf zurückgeführt, daß die naiven arabischen Heiden die anderen Religionen nicht kannten und diese Begriffe nicht gut verstanden. Luxenberg meint weiter, daß der Koran Abraham dieses Attribut bewußt verleiht, wie der stereotype Satz es zeigt, der gleich nach Abraham

kommt (“*wa mā kāna mina l-mushrikīn* - und er gehörte nicht zu den Götzendienern), (Verse 2,135; 3,67 u.95; 6,161; 16,120 u.123). Dies mag mit ‘Heide’ widersprüchlich sein, aber die Konjunktion “*wa*” hat hier eine adversative Funktion: “er war (als Heide) dennoch kein Götzendiener, d.h. Abraham war zwar (von Haus aus) ein Heide, aber kein Götzendiener!”(248).

Aus der dargelegten Definition der arabisch-islamischen Seite und der Auslegung Luxenbergs stellt sich überraschenderweise ein gemeinsamer Punkt heraus: die Abwendung vom Falschen und Zuneigung zum Richtigen könnte darin bestehen, daß Abraham sich vom Heidentum seiner Eltern bzw. Ahnen abwandte, und zum Monotheismus neigte, als der richtigen Religion. In diesem Fall wäre der Standpunkt Luxenbergs, wonach der Ausdruck “*ḥanīf*” syro-aramäischen Ursprungs sei, plausibel.

Wenn man eine komparative Untersuchung von Koranübersetzungen dieser Art unternimmt, ist es immer nützlich, andere Koranübersetzungen in anderen Sprachen in Betracht zu ziehen, um zu sehen, ob man mit den anderen Übersetzern “auf der selben Wellenlänge steht” oder nicht, ob man sich überhaupt dem Sinne des Verses oder des Passus annähert oder von ihm entfernt; der Vergleich kann einen zu neuen Gedanken und neuen Übersetzungslösungen anregen.

S-E.Kechrid z.B. gibt den Ausdruck “*ḥunaḥā*” so wieder: “loin de toute association idolâtre” (weit von jeder götzendienerischen Beigesellung entfernt). Chebel: “d’adorer sincèrement Dieu”(Gott aufrichtig zu verehren). Henning/Hofmann :”Es war ihnen jedoch nichts anderes geboten worden, als Allah zu dienen, reinen Glaubens und lauter, und das Gebet zu verrichten und die Steuer zu zahlen;”. H. Zirker: “Sie waren nur geheißen worden, Gott zu dienen, ihm ergeben in reiner Religion als aus innerstem Wesen Glaubende, das Gebet zu verrichten und die Abgabe zu leisten”.

Wir sehen hier ganz eindeutig, daß die Deutung des Ausdrucks “*ḥanīf*” nicht präzise festgelegt ist und daß die verschiedenen Übersetzer vor einer realen Verlegenheit stehen. So blieb Paret nur die Möglichkeit, das koranische Wort “*ḥanīfan*” als solches zu gebrauchen.

Khoury’s Wendung “als Anhänger des reinen Glaubens” kann die theologische Frage aufwerfen: was ist der reine Glaube? Gibt es einen unreinen Glaube? Von der im Koranwörterbuch *Mu’djam muḥadḍāt alfādh al-Qur’ān* gegebenen Definition ausgehend und die eventuell plausible Auslegung Luxenbergs in Rücksicht nehmend können wir an andere mögliche Übersetzungen des Ausdrucks “*ḥunaḥā*” denken, wie z.B. “sich vom Götzendienst abwendend und zum Monotheismus neigend” oder “sich von der Verirrung abwendend und zur Rechtschaffenheit neigend”. Es sei hier auch zu vermerken, daß sogar die Wiedergaben des Begriffs “*zakāt*” von einem Übersetzer zum anderen divergieren: die Almosensteuer (Paret), die Abgabe (Khoury) und die Armensteuer (Bobzin).

In Bezug auf den Begriff “*zakāt*” erläutert das Koran-Lexikon (Bernhard Maier), daß “soziale Verantwortlichkeit und Mildtätigkeit gegenüber den Bedürftigen von Anfang an zu den wichtigsten Forderungen gehörte, die Muhammad gegenüber seinen Anhängern erhob”...”Einen neuen Stellenwert gewann das Geben von Almosen nach der Übersiedlung Muhammads von Mekka nach Medina (Higra) und der Ausbildung des muslimischen Gemeinwesens...Infolge dieser Entwicklung wurde das Geben von Almosen nunmehr zu einer religiösen Pflicht...Eindeutig geregelt ist der Verwendungszweck der Almosen, die Sure 9:60 zufolge in erster Linie für Arme und Bedürftige, zur Werbung für den Islam, für den Loskauf von Sklaven, zur Entlastung Verschuldeter und für den Heiligen Krieg Verwendung finden sollen...In der Zeit nach dem Tod Muhammads entwickelte sich die begriffliche Unterscheidung, derzufolge “*sadaqa*” (Plural: *sadaqāt*) die freiwillige Spende und “*zākūt*” die gesetzlich vorgeschriebene Armensteuer bezeichnet...Die muslimische Auslegung des Korans verbindet den Begriff “*zakāt*” mit dem Verb “*tazakkā*” “sich (moralisch) reinhalten/reinigen...Dabei dürfte der koranische Sprachgebrauch den Einfluß des

Aramäischen widerspiegeln, wo das Wort *zākūt* soviel wie “Reinheit” bedeutet, wohingegen die Grundbedeutung der arabischen Wurzel *zakā* eher “wachsen, blühen, gedeihen” ist”(249). Im französischen Koranwörterbuch “Dictionnaire du Coran” wird ebenfalls vermerkt, daß « le Coran emploie tantôt *zakāt*, tantôt *sadaqa* pour désigner l’aumône obligatoire prélevée annuellement, alors que dans l’usage courant, *sadaqa* signifie généralement l’aumône ordinaire. Il ne donne pas de précision sur le montant de l’aumône légale prélevée annuellement sur l’argent, les métaux précieux et les effets destinés au commerce, ainsi que sur le produit des récoltes et de l’élevage...Le caractère désormais institutionnel de cette pratique, troisième pilier de l’islam selon les traditions prophétiques, donne lieu dans la sourate 9 au rappel de son sens premier : la purification de l’âme : « Prends sur leurs biens une aumône par laquelle tu les purifies et les rends meilleurs (*tuzakkī-him*) et prie pour eux » (9,103) (250).

Im vorliegenden Vers 5 sieht man und hat man ein Beispiel dafür, daß im Korantext das Verrichten des Gebets (*salāt*) mehrmals mit dem Entrichten der *zakāt* verbunden wird (siehe 2,43; 5,12; 21,73).

Die Deutung und Wiedergabe des Konstrukts “*dīnu l-qayyima*” (die Religion der “*qayyima*”) wird durch das Wort “*al-qayyima*” erschwert, weil das letztere hier weder Adjektiv (Attribut: *qayyim*= wertvoll) noch ein usuelles Substantiv (*al-istiqāma* = die Rechtschaffenheit), sondern ein spezifisch koranischer Terminus ist. Das im dritten Vers gebrauchte Attribut “*qayyima*” (Plural) (*kutubun qayyima*; siehe w.o.) wird hier im 5. Vers substantiviert und fungiert als femininisches Substantiv, aber die Übersetzer gehen davon aus, daß dieses Substantiv die selbe originelle Bedeutung des Attributs aufbewahrt hat; deshalb übersetzen sie mit “richtige Religion” bzw. “rechte Religion”; Bobzin übersetzt: “Religion, die Bestand hat”. Das arabische Äquivalent von Bestand ist “*addawāmu*”, “*aththabātu*”.

Nach Paret “ist die Formulierung “*dīnu l-qayyima(ti)* (statt *ad-dīnu al-qayyimu*) des Reims wegen gewählt” (251).

Dem *Kalimāt al-Qur’ān* zufolge bedeutet “*dīnu l-qayyima*” *al-millatu al-mustaqīma* » (die gerade, rechtschaffene Religion) oder “*dīnu l-kutubi l-qayyima*” (die Religion der richtigen Schriften)”. Kechrid gibt diesen Passus so wieder: “Voilà la religion de la communauté bien guidée” (Dies ist die Religion der gut geleiteten Gemeinschaft). Chebel : « car telle est la religion immuable »(denn so ist die unveränderliche/feststehende Religion). Auffallend ist hier der eindeutige Unterschied zwischen den beiden Übersetzungen. Zu verzeichnen ist auch die Ähnlichkeit zwischen der Übersetzung Chebels (feststehend) und derjenigen von Bobzin (hat Bestand). Bei Frank Bubenheim und Nadeem Elias finden wir diese Übersetzung: “die Religion des rechten Verhaltens oder die Religion der sich recht verhaltenden Gemeinschaft”.

Verse 6 und 7

*inna lladhīna kafarū min ahli l-kitābi wa-l-mushrikīna fī nāri djahannam khālīdīna fī-hā ulā’
ika hum sharru l-bariyya*
inna lladhīna ā manū wa ‘amilū -ssāliḥāti ulā’ika hum khairu l-bariyya

RP : Diejenigen von den Leuten der Schrift und den Heiden, die ungläubig sind,
(oder: Diejenigen, die ungläubig sind, die Leute der Schrift
und die Heiden?) werden (dereinst) im Feuer der Hölle sein
und (ewig) darin weilen. Sie sind die schlechtesten Geschöpfe.
. Diejenigen aber, die glauben und tun, was recht ist,
sind die besten Geschöpfe.
.

ATK: Diejenigen von den Leuten des Buches und den Polytheisten, die nicht

glauben, werden im Feuer der Hölle sein; darin werden sie ewig weilen.
Sie sind die schlimmsten unter den Geschöpfen. Die aber, die glauben
und die guten Werke tun, sind die besten unter den Geschöpfen.

HB : Siehe, jene von den Buchbesitzern und den Beigesellern,
die nicht glauben, sind im Feuer der Hölle.
Ewig bleiben sie darin.
Sie sind die schlimmsten Geschöpfe.
Siehe, die glauben und gute Werke tun,
sie sind die besten Geschöpfe.

“*Fī nāri djahannam*”: “*Djahannam*” ist der Name des angefachten Höllenfeuers Gottes; der
Ursprung des Worts sei persisch “*djihnām*” und Allah weiß es besser” laut dem *Mu’djam*
mufradāt alfādh al-Qur’ān.

Das Wort “*al-bariyya*” oder “*al-barī’a*” bedeutet nach dem Handwörterbuch *Kalimāt al-*
Qur’ān die Geschöpfe Gottes oder die Menschen. Dem *Mu’djam* zufolge bedeutete das Wort
ursprünglich die Stichelei (*al-hamz*), dann wurde diese Bedeutung weggelassen; man sagte
dann, das Wort sei abgeleitet von der Wendung “*baraytu l-’ūda*” (ich habe den Stock
geschliffen/angespitzt); man bezeichnete dies “*bariyya*”, weil es “*mabriyya*” ,d.h.
geschliffen/angespitzt ist; dies kommt von “*al-barā*” d.h. die Erde, mit der Deutung dessen,
was Gott sagt: “*huwwa lladhī khalaqakum min turābin*” (Er ist es, der euch aus Erde
erschaffen hat) (Q:40,67).

Nach Luxenberg wäre der Ausdruck hebräischer Herkunft und seine Bedeutung wäre “der
Brief”; er gibt als Beleg dafür das Wort “*brayya*”, das im algerischen Dialekt bis heute
gebraucht wird.

Kechrid gibt diese Stelle so: “*Ceux-là sont les plus mauvais de la création*” (diese sind die
schlechtesten unter den Geschöpfen); Chebel: « *Ils forment la pire espèce de l’humanité* » (sie
bilden das schlechteste Geschlecht der Menschheit). In Bezug auf die deutsche Wiedergabe
dieser Stelle gibt es keine nennenswerte Schwierigkeit: “*Sie sind die schlimmsten Geschöpfe*”
oder “*sie sind unter den schlimmsten Geschöpfen*», beides ist richtig, Hauptsache ist der
Gebrauch des Superlativs. Uns scheint das Adjektiv « *schlimm* » besser geeignet zu sein, als
das Adjektiv « *schlecht* ».

Der Ausdruck « *assālihāt* » wird besser mit « *die guten Werke* » als « *recht tun* »
wiedergegeben. Was die Tempusform der Verben des 7. Verses (*āmanū*, *amilū*) betrifft,
konnten die Übersetzer das Perfekt ohne Problem verwenden.

Vers 8 :

Djazā’ uhum ‘inda rabbihim djannātu ‘adnin tadjrī min taftihā al-anhār khālīdīna fihā
abada radhiya llāhu ‘anhum wa- radhū ‘anhu dhālika li-man khashiya rabbahu

RP : Als Lohn haben sie bei ihrem Herrn die Gärten von Eden zu erwarten, in
deren Niederungen. (w. unter denen) Bläche fließen, und in denen sie
ewig weilen werden. Gott hat (dann) Wohlgefallen an ihnen,
und sie haben Wohlgefallen an ihm. Dies (d.h. diese Verheißung)
(gilt) für einen (jeden), der seinen Herrn fürchtet.

ATK:Ihr Lohn bei ihrem Herrn sind die Gärten von Eden, unter denen Bäche
fließen; darin werden sie auf immer ewig weilen. Gott hat

Wohlgefallen an ihnen, und sie haben Wohlgefallen an Ihm.
Das ist für den bestimmt, der seinen Herrn fürchtet.

HB : Ihr Lohn bei ihrem Herrn sind die Gärten Eden,
unter denen Bäche fließen. Sie weilen dort für immer und ewig.
Gott wird an ihnen Wohlgefallen haben und sie an ihm.
Das ist für den, der Furcht vor seinem Herrn empfindet.

Das Hinzufügen des Verbs “zu erwarten haben” führt eine subjektive Auslegung ein, die der Sicherung des Lohns widerspricht; der vorliegende Koranvers ist eine eindeutige Behauptung und bringt eine Gewißheit zum Ausdruck.

Woher soll Paret wissen, daß es unter den Gärten von Eden Niederungen gibt? Vorsichtshalber soll die Stelle hier mit ”unter denen” wiedergegeben werden. Die von drei Übersetzern gebrauchte Wendung “sein Wohlgefallen an etwas haben” (etwas gern sehen, gern betrachten) gilt vor allem für die Dinge und ist in den deutschen Wörterbüchern in der Form : “sein Wohlgefallen an jemandem haben” kaum zu finden. Das Verb “*radhiya yardhā ridhan* oder *ridhwānan*” mit etw. zufrieden sein; “*arridhā*” bzw. “*arridhwānu*” ist die Zufriedenheit, das Wohlgefallen, die Billigung; “*Ridhwān allāh ‘alaihi*” ist eine fest gewordene koranische Wunschwendung mit der Deutung: “Gott erteile ihm seine Einwilligung!”. Es handelt sich dabei um mehr als “an etw. ein Gefallen finden” oder eine Zufriedenheit, sondern vielmehr um eine kostbare göttliche Einwilligung, wonach der Gläubige als Belohnung für seine guten Werke strebt. Gelingt es ihm sie zu “erkämpfen”, so wird er in den Gärten von Eden für immer und ewig weilen! Das ist für ihn der größte Erfolg seines irdischen Lebens (“*al-fawzu al-‘adhīm*”). Was den Ausdruck “*djanātu ‘Adn*” anbelangt, so vermerkt das Koran-Lexikon (Bernhard Maier), daß das Wort “ ‘*Adn* ” “im Koran mehrfach (11 mal) in dem Ausdruck “die Gärten von ‘A.” (*gannet ‘Adn*) erscheint, einer alternativen Bezeichnung des Paradieses (Sure 9:72, 13,23; 16,31; 1,31; 1,61; 2,76; 35,33; 38,50; 40,8; 6,12; 98,8). Der Name entspricht genau hebräisch ‘*ēdén* als Bezeichnung der Landschaft, in welcher der Paradies lag (vgl. Genesis 2:8,10, 4:16). Im Hinblick auf das gleichlautende Wort ‘*ēdén* “Wonne” deuteten bereits die griechische und später die lateinische Übersetzung der hebräischen Bibel den Ausdruck “der Garten Eden” (Genesis 2:15, 3:23f.) als “der Garten der Wonne”. Dementsprechend erscheint auch im Koran neben der Bezeichnung *gannet ‘adn* das gleichbedeutende *gannet an-na’im* “die Gärten der Wonne” (10,9)”.

Dem Dictionnaire du Coran zufolge handelt es sich um den Eden der Bibel, der im Orient im Sonnenaufgang (Gen 2,8-10) liegende Garten, wovon Adam und Eva weggejagt wurden und wohin die Auserwählten zurückkommen werden... Dieses Wort würde aus dem Sumerischen *edin* durch das Assyrische *edinu* entstammen. Der Koranvers 55,62 : “Außer ihnen beiden, gibt es andere Gärten” wurde oft gedeutet, als die Bezeichnung der beiden immensen Gärten , die sich längst des Baches (*wādi*) stromabwärts des Staudamms von Ma’reb im heutigen Jemen erstrecken... Nach den islamischen Quellen hat die Wurzel ‘*a. d. n.* den Sinn von “fest errichtet sein” und “ lange dauern”. Die Pluralform *jannāt* (Gärten) wäre verwendet, um die umfangreiche Weite dieser paradiesischen Orte nahezu legen. Der Koranausleger Râzi (606/1209) weist darauf hin, daß *jannāt* auf die den Auserwählten versprochenen Paläste und Gärten anspielen, während ‘*Adn* den Sinn der Ewigkeit gäbe (was der vorausgehend erwähnten Etymologie entspricht)”(253).

Khoury gibt “*dhālika li-man*” zu Recht mit “dies ist für den bestimmt” wieder. Die Wendung “den Herrn fürchten” scheint uns als feste Koranformel am meisten gebraucht zu sein und hier besser geeignet als “vor dem Herrn Furcht empfinden” (*yash’uru bi-l-khishiyati amāma arrabbi*).

3.19. Sure 97 : al-Qadr (die Bestimmung)

سورة القدر - سورة 97 - عدد آياتها 5

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1. إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ
2. وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ
3. لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ
4. تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ
5. سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ

Bi-smi llāhi -rraḥmāni arraḥīm

1. *Inna anzalnāhu fi-laylati l-qadr*
2. *wa-mā adrāka ma-laylatu l-qadr*
3. *laylatu l-qadri khayrun min alfi shahr*
4. *tanazzalu l-malā'ikatu wa- rrūhu fī-hā bi-idhni rabbihim min kulli amr*
5. *salāmun hiyya hatta matla 'i l-fadjr*

Vers 1: *Inna anzalnāhu fi-laylati l-qadr*

FR : Wir sandten ihn hernieder in der Nacht der Macht.

RP : Wir haben ihn (d.h. den Koran) in der Nacht der Bestimmung hinabgesandt.

ATK: Wir haben ihn in der Nacht der Bestimmung hinabgesandt.

HB : Siehe, wir sandten ihn hernieder in der "Nacht der Bestimmung".

Im vorliegenden Vers ist der Stolperstein im Hinblick auf die Übersetzung offenkundig der Begriff "*laylatu l-qadr*". *Kalimāt al-Qur'ān* definiert ihn als "die Nacht der Ehre und der Erhabenheit". Das *Mu'djam mufradāt alfādh al-Qur'ān* definiert das Wort « *al-qadr* » als « *al-qudra* » (die Fähigkeit), wenn der Mensch damit beschrieben wird; es ist in diesem Fall die Bezeichnung einer Haltung von ihm, die ihm erlaubt, etwas zu machen und wenn Allah damit beschrieben wird, dann ist es die Negation der Unfähigkeit Allahs; es ist unmöglich, einem anderen als Allah die absolute Fähigkeit im eigentlichen Sinne des Wortes zuzuteilen und wenn man jdn. damit wörtlich bezeichnet, dann soll man eher sagen: er ist fähig, dies zu tun. Keinem anderen als Allah kann « *al-qudra* » zugeteilt werden, weil er unter einem anderen Gesichtspunkt als unfähig bezeichnet werden kann; "*al-qadīr*" ist derjenige, der das macht, was er will, entsprechend dessen, was die Weisheit fordert, ohne Überschuss und ohne Verminderung; deshalb kann nur Allah als « *qadīr* » benannt werden... Man sagt : « *qadartu 'ala kadhā qudratan* » (ich konnte das tun / ich war fähig, das zu tun)... »*al-qadru* und »*attaqdīru* » heißt die Quantität von etwas aufzeigen, darlegen : man sagt « *qadartuhu* » oder « *qaddartuhu* » ich habe es (seine Quantität) aufgezeigt, im Sinne von geschätzt, bemessen und « *qaddarahu* » heißt « ihm die Fähigkeit geben »... »*taqdīru -llāhi* » erfolgt auf zweierlei Weise: die eine durch sein Urteil (Beurteilung), wonach etwas so sein muß und nicht anders, entweder durch die Notwendigkeit oder durch die Möglichkeit, Gott sagt : « *qad dja'ala allāhu li-kulli shay-in qadran* » (Gott legt für jede Sache ein Maß fest) (Q:65,3) und die zweite : indem er jdm. die Fähigkeit dazu erteilt, Gott sagt : « *fa qadarnā fa-ni'ma al-qādirūn* » (Wir haben sie bemessen. Wie trefflich setzen wir das Maß fest!) (Q:77,23);...« *laylati al-qadri* » d.h. in einer Nacht, die er für spezielle Sachen befähigt und vorbereitet hat »(S.409 f.).

Viele Übersetzer haben « *laylatu l-qadr* » irrigerweise mit « die Nacht des Schicksals » wiedergegeben. Chebel : « Nous l'avons fait descendre dans la nuit du Destin » (Wir haben ihn in der Nacht des Schicksals hinabgsandt). Kechrid weist diese Übersetzung zurück und übersetzt : « Nous l'avons fait descendre (le Coran) dans la nuit de la valeur » (Wir haben ihn (den Koran) in der Nacht des Wertes hinabgsandt); seiner Übersetzung fügt er eine Fußnote bei, wonach « le mot arabe « *qadr* » veut dire la valeur, le mérite. Ce n'est pas le mot « *qadar* » qui veut dire la destinée, le destin. Mais la plupart des traducteurs choisissent le mot « destin » et disent « la nuit du destin » alors que c'est « la nuit de la valeur, du mérite ». C'est une nuit non précisée du mois de jeûne obligatoire (Ramadhan). On penche à croire que c'est l'une des nuits des jours impairs des dix derniers jours de ce mois. C'est dans cette nuit que chacun se voit attribuer une valeur selon ses actes et ses intentions. C'est aussi dans une nuit pareille qu'a débuté la révélation du Coran » (das arabische Wort « *qadr* » bedeutet den Wert, das Verdienst. Es ist nicht das Wort « *qadar* », das „das Schicksal“ bedeutet. Aber die meisten Übersetzer wählen das Wort „Schicksal“ und sagen „die Nacht des Schicksals“, während es sich um die „Nacht des Wertes, des Verdienstes“ handelt. Sie ist eine nicht präzise festgelegte Nacht des obligatorischen Fastenmonats (Ramadhan). Man neigt zur Annahme, daß sie eine der Nächte der ungeraden Tage unter den letzten zehn Tagen dieses Monats ist. Während dieser Nacht wird jedem Menschen ein Wert je nach seinen Werken und seinen Absichten zugeteilt. Gerade in einer solchen Nacht hat die Offenbarung des Korans begonnen) (254).

Wir teilen den Standpunkt Kechrids, wonach “*al-qadr*” nicht “*al-qadar*” (das Schicksal) ist und auch nicht “*al-qudra*” (das Können, die Fähigkeit, die Macht) ist. Wir glauben, daß die Bedeutung eher zu “Maß, Bemessen, Schätzen, Bewerten” tendiert, wobei das Wort “das Maß” uns dem Koranwort am nächsten zu sein scheint. “Die Nacht des Maßes” könnte zum Zusammenhang passen; als Beleg dafür geben wir den o.g. Vers 65,3 sowie die Auslegung, wonach der Koran, dessen Offenbarung in dieser Nacht begonnen hat, als von Gott festgesetztes gerechtes Maß im Sinne von gültigen beständigen Verhaltensnormen für die Menschheit in deren irdischen Leben betrachtet werden kann. Es sei zu vermerken, daß das Wort “*qadr*” (mit dem “*sukūn*”) nur ein einziges Mal im Korantext (ein Hapaxlogamenon) vorkommt (65:3), während das gleichlautende und auch in mehreren Fällen gleichbedeutende Wort “*qadar*” (mit dem *fethā*) sechsmal zu begegnen ist: 2,236: “*‘ala l-mawsi ‘i qadaruhu wa ‘ala l-muqtiri qadaruhu*” (Der Wohlhabende nach seinem Maß und der Unbemittelte nach seinem Maß); 13,17: “*fa sēlēt awdiyātun bi-qadarihā*” (und da fließen Täler nach ihrem Maß); 15,21: “*wa mā nunazziluhu illa bi-qadarin ma’lūm*” (Und Wir senden es nur in festgelegtem Maß hinab); 33,38: “*wa kāna amru -llāhi qadaran maqdurān*” (und der Befehl Gottes ist ein fest gefaßter Beschluß); 54,49: “*inna kulla shay‘in khalaqnāhu bi-qadarin*” (Wir haben die Dinge nach Maß erschaffen); 77,22: “*ila qadarin ma’lūmin*” (bis zu einer bekannten Frist? (ATK) / in einem festgesetzten Maß (Bobzin)) und als Beispiel für das Verb “*qadara*”: 77,23: “*fa qadarnā fa-ni’ma l-qādirūn*” (Wir haben sie bemessen. Wie trefflich setzen wir das Maß fest!).

Aus den dargelegten Belegen geht deutlich hervor, daß der Begriff “*qadar*” nicht nur und nicht unbedingt die Bedeutung von “Schicksal” hat, wie es Kechrid in seiner Fußnote behauptet und daß die Begriffe “*qadr*” und “*qadar*” an den meisten Koranstellen, wo sie verwendet werden, die gleiche Bedeutung von “Maß” haben, wie die w.o. bereits erwähnten Verse 65,3 und 54,49 es unwiderleglich beweisen.

Angesichts der Tatsache, daß der Begriff “*qadr*” im Korantext nicht im Sinne von “*qudra*” (Fähigkeit, Kraft, Macht) zu treffen ist, ist unserer Meinung nach die Wiedergabe Rückerts mit “Macht” fehlerhaft.

Die anderen Übersetzer wie übrigens die meisten deutschen Übersetzer (Hofmann, Zirker, Bubenheim usw.) wählen den Begriff “die Bestimmung”. Das Wahrig definiert die Bestimmung als “das Bestimmen, Einordnung; Festsetzung, Festlegung (Begriffs-);

Ernennung; Schicksal, Los; Aufgabe, Sendung; Anordnung, Vorschrift;“. In den deutschen Übersetzungen ist also “Bestimmung” im juristischen Sinne zu verstehen, d.h. im Sinne von Entscheidung, Anordnung , so daß man “*laylatu l-qadr*” auch mit “die Nacht der Entscheidung, des Dekrets” wiedergeben könnte.

In Bezug auf das Suffix “*hu*” (*anzalnāhu*) präzisiert Neuwirth, daß « das bezuglose Suffix –*hu* in *anzalnāhu* entgegen Nöldeke/Schwally (*GdQ* I, S.92) nicht auf einen verlorengegangenen Anfang der Sure deuten muß, das “freischwebende Personalpronomen” setzt sich vielmehr in frühmekkanischer Zeit als besonders markante *qur’ān*-Referenz durch; denn es ist fast immer bezogen auf die durch die Rezitation aktualisierte transzendente Botschaft (vgl. später Q 74:54: *kallā innahu tadhkirah*, “und doch ist es eine Mahnung”, und 69:40: *innahu la-qawlu rasūlin karīm*, “Es ist das Wort eines edlen Boten”, und öfter). An dieser Stelle kann allerdings der Begriff *qur’ān* selbst im Sinne der “Lesung” (aus einer himmlischen Schrift) noch nicht vorausgesetzt werden; er etabliert sich erst in denjenigen etwas späteren Sureen, in denen gleichzeitig von dem Auftrag zu “lesen” und der himmlischen Quelle die Rede ist, d.h. Q:87 und 96”(255).

Verse 2 und 3 :

wa-ma adrāka mā-laylatu l-qadr
laylatu l-qadri khayrun min alfi shahr

FR : Weißt du, was ist die Nacht der Macht ?
Die Nacht der Macht ist mehr als was
In tausend Monden wird vollbracht.

RP: Aber wie kannst du wissen, was die Nacht der Bestimmung ist?
Die Nacht der Bestimmung ist besser als tausend Monate.

ATK:Woher sollst du wissen, was die Nacht der Bestimmung ist?
Die Nacht der Bestimmung ist besser als tausend Monate

HB : Und was lässt dich wissen, was die ‘Nacht der Bestimmung’ ist?
Die ‘Nacht der Bestimmung’ ist besser als tausend Monate

Auf die Wiedergabe der rhetorischen Lehrfrage *wa-mā adrāka* sind wir bereits w.o. näher eingegangen. Ansonsten ist die Übersetzung der vorliegenden Verse fast identisch bei den drei zeitgenössischen Übersetzern; Rückert gelingt es, den Reim auf ‘Macht’ durch den Gebrauch des Partizips II des Verbs ‘vollbringen’ zu erlangen und gleichzeitig auch den Sinn des Verses zu bewahren.

Der Gebrauch des poetischen Worts ‘Monden’ statt ‘Monate’ ist treffend, paßt gut zum Kontext und erlaubt es, die gleiche Länge der Verse zu gewährleisten.

khairun min alfi shahr: Der Koranforscherin (Neuwirth) zufolge “ist die Vorstellung von einer Gotteszeit, die die Menschenzeit relativiert, biblisch, vgl. Ps 84,11: *ki tov yom ba-haserekha me-alef* (“denn ein Tag in deinen Höfen ist besser als tausend”; siehe *BEQ*, S.449); Ps 90,4: *ki elef shanim be-‘enekha ke-yom etmol ki ya’avor we-ashmurah va-lailah*, “denn tausend Jahre sind vor dir wie ein Tag, der vorbeigeht, und eine einzige Nachtwache”, vgl. auch Q 32:5 (spätmekkanisch): *yudabbiru l-amra mina l-samā’i ila l-ardi thumma ya’rudju ilaihi fi yaumin kāna miqdāruhu alfa sanatim mim mā ta’uddūn*, “er lenkt das Wort vom

Himmel auf die Erde, dann steigt er herab zu ihm – an einem Tag, dessen Maß tausend Jahre sind nach eurer Zählung”, siehe *BEQ*, S.25” (256).

Was die Übersetzung der Phrase “*yudabbiru l-amra*” in Q:32,5 betrifft, verweisen wir auf diejenige von Paret: “Er dirigiert den Logos vom Himmel zur Erde” oder an die von Khoury: “Er regelt die Angelegenheit vom Himmel bis zur Erde”.

Vers 4 :

tanazzalu l-malā'ikatu wa- rrūhu fī-hā bi-idhni rabbihim min kulli amr

FR : Die Engel steigen nieder und der Geist in ihr,
Auf ihres Herrn Geheiß, daß alles sei bedacht

RP : Die Engel und der Geist kommen in ihr mit der Erlaubnis ihres Herrn hinab,
lauter Logos (wesen)

ATK: Die Engel und der Geist kommen in ihr mit der Erlaubnis ihres Herrn herab
mit jedem Anliegen

HB: Es steigen in ihr nieder die Engel und der Geist –
mit der Erlaubnis ihres Herrn zu jeglichem Geheiß

Auffallend ist zunächst das Verb “*tanazzalu*”, das eine archaische anscheinend vom koreischiten Dialekt geprägte Form des Verbs “*nazala yanzilu nuzūlan*” (herabsteigen, niedersteigen, herabkommen); es sei übrigens vermerkt, daß man im algerischen Dialektarabisch auch “*tanzal*” statt “*tanzilū*” (sie steigen nieder) verwendet. Der Begriff “*malā'ika*” wird im Korantext 68 mal erwähnt; er sei Luxenberg zufolge ein Lehnwort aus dem Aramäischen wie es die grammatische Form des arabischen Singulars zeige: *malāk*; (siehe A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, 269f. W. Wright, *A Grammar of the Arabic Language*, third Edition, Vol. I, Beirut 1974. S.230). Er entspreche “der Pausalform des syro-aramäischen substantivischen Partizips II *malēkē*”. Das lange ā in der Mitte des Wortes resultiert aus dem Zusammentreffen der beiden kurzen a nach dem Fall des originellen Hamza *mala'ak*. Wenn die Wurzel des Wortes arabisch wäre, hätte man als Partizip II (*ism maf'ūl*) *mul'ak* und nicht *mal'ak* (wie *mursal* und nicht *marsal*); das End-ah in *mala'ikah* in dem koranischen Plural gibt die Endung des aramäischen Plurals –ē zurück. Die arabischen Philologen haben später die diakritischen Punkte irrigerweise hinzugefügt, weil sie das -ah als “*ta' marbūṭa*” mißgedeutet haben” (257). Über den lexikalisch-semantischen Aspekt hinaus verteidigt Luxenberg die These, wonach die Sure 97 christlichen Ursprungs wäre!

In Bezug auf den Begriff “*tanzīl*” vertritt Neuwirth den Standpunkt, wonach diese Vorstellung einerseits bereits in der paganen arabischen Gesellschaft vor dem Ankommen des Korans existierte und andererseits auch in der biblischen Theologie ebenfalls geläufig war: “Das mit *tanzīl* “Herabsendung”, evozierte Bild einer vertikalen Vermittlung der göttlichen Botschaft im Koran besteht keineswegs von Anfang an. Die Idee der Herabsendung des Koran durch den göttlichen Sender, die zum ersten Mal in frühmekkanischen Suren (Q:97,1; 69,43 und 56,80) begegnet, scheint auf den ersten Blick im Bild einer älteren Vorstellung von der vertikal gedachten Vermittlung übernatürlichen Wissens zu bleiben und zwar der Dichterinspiration. “Gottes Herabsendung” wäre dann wie die korrigierende Ersetzung der vorislamisch geläufigen Vermittlung übernatürlicher sprachlicher Leistungen durch inspirierende Geister, Dschinnen oder Satane zu verstehen, die ihr aus höheren Sphären

bezogenes Wissen auf die zu inspirierenden Individuen, d.h. Dichter oder Wahrsager, "herabbringen"(258).

Die Koranforscherin weist jedoch darauf hin, daß der Koran jede Verbindung mit solchen Vermittlern sowie jede "Unterstellung einer Inspiration des Verkünders nach dem Muster der Dichter (und Wahrsager) zurückweist"(siehe Q:26,221 f. und Q:69,41-43). Was das Vorhandensein dieser Idee in der biblischen Tradition betrifft, vermerkt Neuwirth: "Die Epiphanie von Engeln – seit der Erzählung von der Jakobsleiter (Gen 28, 10-17) ein Topos in den nachbiblischen Traditionen – ist ein besonders geläufiges Bild in der christlichen Theologie und Ikonographie, man denke an das bereits von Bell (1991:564) als Vorbild erwogene Weihnachten (Lk 2,10), eine Assoziation, aus der Luxenberg (2005) vorschnell auf einen "christlichen Ursprung" von Sure 97 aus einem Weihnachtshymnus geschlossen hat. Die Herabkunft von Engeln begleitet vielmehr das –im Koran typologisch der Christusgeburt entsprechende- neue "Geburtsereignis", die Herabkunft des *qur'ān*-Logos (siehe KTS, S. 123-125)" (259).

Zurück zur Problematik der Übersetzung: Betrachten wir den Bau des Verses näher, so ist es legitim, sich nach der Beziehung von "*min kulli amr*" zum Rest des Verses zu fragen. Ist das Verb "*tanazzalu*" als intransitives Verb im Sinne von "*tanzīlu l-malā'ika wa-rrūḥu fīhā*" (die Engel und der Geist steigen (vom Himmel auf die Erde) in dieser Nacht nieder) oder als transitives Verb im Sinne von "*tunazzilu l-malā'ika fī-hā min kulli amr*"(die Engel bringen in dieser Nacht jedes Anliegen hinab) zu interpretieren und in diesem Fall wird "*min kulli amr*" zu einem Akkusativobjekt und "*min*" wäre als Teilungspräposition (**von** jedem Anliegen) zu verstehen (die Engel und der Geist bringen in ihr von jedem Anliegen etwas hinab). Wir glauben, daß die zweite Hypothese plausibel zu sein scheint und der traditionellen islamischen Auslegung entspricht. In dem Vers soll ebenfalls auf die entsprechende Wiedergabe der Begriffe "*idhn*" (Erlaubnis) und "*amr*", der im allgemeinen nicht nur „Befehl“ bedeutet, sondern auch ein Anliegen, eine Sache, eine Angelegenheit.

Kechrid gibt das Wort "*amr*" mit "décisions"(Entscheidungen) wieder: "Au cours de cette nuit les Anges et l'Esprit (Gabriel) descendent avec toutes sortes de décisions, avec la permission de leur Seigneur» (Während dieser Nacht steigen die Engel und der Geist (Gabriel) nieder mit allerlei Entscheidungen und mit der Erlaubnis ihres Herrn).

Chebel übersetzt es mit « ordre » (Befehl) : «C'est là que les anges descendent, ainsi que l'Esprit, par permission de leur Seigneur, chargés de tous ordres» (In ihr steigen die Engel sowie der Geist nieder mit der Erlaubnis ihres Herrn, mit allerlei Befehlen beladen). Entscheidungen und Befehle sind zwei unterschiedliche Dinge!

Wir glauben jedoch, daß die Wiedergabe Chebels mit "ordre" dem Koranvers besser entspricht, wie es der w.u. erwähnte Vers Q:44,3 eindeutig zeigt.

Rückert übersetzt "*idhn*" mit Geheiß (Befehl, Anordnung) und "*amr*" bzw. «*min kulli amr*» mit dem Nebensatz "daß alles sei bedacht"; wenn wir diesen Nebensatz richtig verstanden haben, dann meinte der Dichter damit, daß die Engel und der Geist d.h. der Erzengel Gabriel in dieser Nacht vom Himmel auf die Erde hinabkommen, auf Befehl ihres Herrn, daß Gott alles bedacht hat und in diesem Fall verstehen wir nicht das semantische Verhältnis zwischen «auf ihres Herrn Geheiß» und dem Nebensatz, mit anderen Worten : wir verstehen hier nicht worin das Geheiß Gottes besteht . In beiden Fällen weicht der von Rückert gegebene Sinn von demjenigen ab, der von Kechrid und Chebel vorgeschlagen wurde.

"*min kulli amr*" wird von Paret irrigerweise mit "lauter Logos(wesen)" wiedergegeben: der Logos : urspr.> Wort, Rede, Sprache; <dann> Gedanke, Sinn, Begriff; (Wahrig). "*amrun*" (Befehl, Auftrag, Sache, Angelegenheit, Anliegen) ist kein Logos. In Bezug auf die Übersetzung Paret's schreibt Neuwirth: "Die Phrase *min kulli amr* ("in jeder Sache") meint sicher nicht, wie Paret (KÜ, S. 514) vertritt, "lauter Logoswesen", dem Logos entspricht vielmehr *al-qur'an* selbst (siehe KTS, S.120-181). Die Phrase sollte sich -analog zu dem

klarer ausgedrückten spätmekkanischen Paralleltext in Q:44,3 ff.– auf den Auftrag der Engel beziehen. Dort heißt es, ohne daß Engel genannt werden: *inna anzalnāhu fi lailatin mubārakatin innā kunnā mundhirīn / fihā yufraqu kullu amrin ḥakīm / amran min ‘indina innā kunnā mursilīn* (“Wir sandten es herab in einer gesegneten Nacht, wir sind es ja, die warnen. In Ihr wird entschieden jeder weise Auftrag, auf unsere Anordnung, wir sind es ja, die Gesandte schicken”). Man hätte dann *min* im Sinne des geläufigeren *fi* zu verstehen, “in jedwedem Auftrag Gottes” (260).

Im Gegensatz zu Neuwirth neigen wir eher dazu, “*min*” im Sinne von *bi* (mit) zu verstehen, damit die Phrase “*min kulli amr*” verständlich sein und in logischem Verhältnis zum vorausgehenden Teil des Verses stehen kann. Betrachten wir die Verswiedergabe Neuwirths (“Die Engel steigen in ihr herab und der Geist mit der Erlaubnis ihres Herrn in jeder Sache”) (261), so stellen wir fest, daß die Phrase “in jeder Sache” gewissermaßen freischwebend ist und keine eindeutige Relation zum vorausgehenden Teil des Verses hat. Bezieht sich “in jeder Sache” auf das Verb ‘herabsteigen’ oder auf das Wort ‘Erlaubnis’?

Die Übersetzung Houryrs bringt eine Lösung für diese Problematik, indem sie “*amr*” mit „Anliegen“ und “*min*” als *bi* interpretiert und demzufolge mit “mit” wiedergibt: “sie kommen herab ...mit jedem Anliegen”. Das Verhältnis bzw. die Relation zwischen Anfang und Ende des Verses ist eindeutiger.

Die von Bobzin gewählte Phrase «zu jeglichem Geheiß» bezieht sich entsprechend dem Satzbau auf das Verb ‘niedersteigen’ und suggeriert, daß die Engel und der Geist auf jeglichen Befehl (Gottes) auf die Erde niedersteigen; wenn es aber so wäre, dann haben wir einen Widerspruch, weil wir einerseits die Erlaubnis haben und andererseits den Befehl!

Vers 5 : *salāmun hiya hattā maṭla’i l-fadjr*

FR : Heil ist sie ganz und Friede, bis der Tag erwacht.

RP : Sie ist (voller) Heil (und Segen), bis die Morgenröte sichtbar wird (w. aufgeht).

ATK: Voller Frieden ist sie bis zum Aufgang der Morgenröte.

HB : Friede ist sie, bis zum Anbruch der Morgendämmerung.

Das Substantiv “*salāmun*” ist abgeleitet vom Verb “*salima, yaslamu salāman und salamatan mina l’uyūbi wa l-afāti*” heißt ‘von den Mängeln und Plagen heilen bzw. befreit sein’ und mit heiler Haut davon kommen” (*al-Qāmūs al-djadīd li-ṭṭulāb*); *as-salāma* ist die Sicherheit und der innere Friede oder die Geborgenheit.

Rückert fügt in seiner poetischen Übersetzung zu Recht dem Wort “Heil” (*salām, salāma, barāka* laut dem Götz Schregle) das Wort Friede bei, weil “*salāmun*” *silmun wa salāmun (iṭmi’nānun)*” ist, d.h. sowohl den Frieden als auch die Sicherheit umfaßt: deshalb übersetzt Kechrid den Vers so: “Elle est paix et salut jusqu’à la montée de l’aurore” (Sie ist Heil und Friede bis zum Anbruch der Morgendämmerung). Chebel: “Elle est paix et salut jusqu’au lever du jour” (Sie ist Heil und Friede bis zum Tagesanbruch). Rückert gibt das Substantivische Wortpaar “*maṭla’i l-fadjr*”(w. Aufgang der Morgenröte) mit einem Satz, dessen Verb “erwacht” auf die vorausgehenden Versenden reimt.

Paret übersetzt den Zentralbegriff “*salāmun*” mit “Heil”, dem er das Wort ‘Segen’ in Klammern beifügt: er sollte hier die Klammern weglassen, weil das Segen auch ein Bestandteil des *salāmun* ist (siehe Q:44,3 : “Wir haben ihn in einer gesegneten Nacht herabgesandt”). Die zwei anderen eingeklammerten Zusätze, sind eigentlich nicht nötig, weil sie keinen Plus in Bezug auf die Bedeutung bringen. Er auch gibt “*maṭla’i al-fadjr*” mit einem Satz wieder, der ins Arabisch so zurückübersetzt werden kann: *hattā ru’yati l-fadjr* : der

Begriff der *“ru’ya”* (Sichtbarkeit, Beobachtung) wird eher für die Beobachtung des Halbmonds des Ramadhans gebraucht.

Khoury gibt *“salāmun”* nur mit dem Wort ‘Friede’ wieder, das er gleich am Anfang des Verses zur Hervorhebung setzt und dem er das Epitheton “voll” beifügt, welches aber die andere Bedeutung von *salāmun* nicht kompensieren kann. In Bezug auf die Korrektheit der Sprache fragen wir uns, ob man von einem „Aufgang der Morgenröte“ wie von dem "Aufgang der Sonne“ oder des Tages sprechen kann. Bobzin auch übersetzt *salāmun* nur mit ‘Friede’. Statt “Aufgang” verwendet er zu Recht das hier besser geeignete Wort “Anbruch”. Der übersetzte Vers entspricht syntaktisch hundertprozentig dem Koranvers.

Wir glauben schließlich, daß der Ausdruck *“salāmun”* im vorliegenden Vers nur mit dem Wortpaar “Heil und Friede” entsprechend wiedergegeben werden kann.

3.20. Sure 96 : al-‘Alaq (das hängende (Blut)klümpchen)

سورة العلق - سورة 96 - عدد آياتها 19

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1. أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ
2. خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ
3. أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ
4. الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ
5. عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ
6. كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ
7. أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى
8. إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ
9. أَرَأَيْتَ الَّذِي يُنْفَىٰ
10. عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰ
11. أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَىٰ الْهُدَىٰ
12. أَوْ أَمَرَ بِالْتَّقْوَىٰ
13. أَرَأَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ
14. أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ
15. كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ
16. نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ
17. فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ
18. سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ
19. كَلَّا لَا تُطْعُهُمْ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ

Bi-smi -llāhi -rrahmāni arrahīm

1. *Iqra' bi-smi rabbika -lladhi khalaqa*
2. *khalaqa l-insāna min 'alaq*
3. *iqra' wa-rabbuka l-akram*
4. *alladhī 'allama bi-l-qalam*
5. *'allama l-insāna mā lam ya'lam*
6. *kallā inna l-insāna la yatghā*
7. *an ra'āhu staghnā*
8. *inna ila rabbika arrudj'ā*
9. *ara'ayta lladhī yanhā*
10. *'abdan idhā sallā*
11. *a-ra'ayta in kāna 'ala l-hudā*
12. *aw āmara bi-ttaqwā*
13. *a-ra'ayta in kadhdhaba wa tawallā*
14. *a-lam ya'lam bi-anna llāha yarā*
15. *kallā la-in lam yantahī la-nasfa'an bi-nnāsiyah*
16. *nāsiyatin kādhibatin khāfi'ah*
17. *fa-l- yad'u nādiyāh*
18. *sanad'u -zzabāniyah*
19. *kallā lā tuṭi'hu wa-sjud wa-qtarib*

Der Mehrheit der Koranausleger und muslimischen Gelehrten zufolge handelt es sich um die erste Sure des Koran überhaupt, die auf Muhammad herabgesandt wurde, der sich daran gewöhnt hatte, sich von seiner paganen Gemeinschaft in der Höhle fīrā zwecks der Meditation zu isolieren und die das über zwanzig Jahre lange Kapitel der Offenbarung

eröffnen wird. Es wurden zunächst die ersten fünf Verse herabgesandt und später sollte der Rest der Sure folgen, nachdem die mächtigen Führer von Quraish die Botschaft als Lüge erklärt und Muhammad einen heftigen Widerstand entgegengesetzt hatten.

Vers 1 : *Iqra' bi-smi rabbika lladhī khalaq*

FR : Lis im Namen deines Herrn der schuf,

RP : Trag vor im Namen deines Herrn, der erschaffen hat,

ATK: Lies im Namen deines Herrn, der erschaffen hat,

HB : Trag vor im Namen deines Herrn, der schuf,

Das im Imperativ gebrauchte Verb “*iqra*” wird mit “lesen” (FR und ATK) und mit “vortragen” (RP und HB) wiedergegeben: welches Verb ist hier besser geeignet? Um diese Frage beantworten zu können, muß man zum historischen Kontext der Offenbarung zurückkommen. Der islamischen Exegese zufolge handelt es sich um die ersten Koranverse überhaupt, die Muhammed in der Höhle von *hira* von Gott über den Erzengel Gabriel geoffenbart wurden. Der Letztere hat kein Buch bzw. keine Schrift mitgebracht, sondern Worte, göttliche Worte und befahl Muhammed, diese Worte auszusprechen: da aber Mohammed sie nicht kannte, mußte sie der Erzengel, ihm zunächst vortragen und Mohammed sollte sie dann nach ihm stückweise wiederholen! Man kann demzufolge nicht von “lesen” sprechen, sondern von “vortragen” durch das Wiederholen. Beschränkte man sich nur auf den Anfangskontext, so könnte man “*iqra*” mit “wiederhole” übersetzen, aber da die Bedeutung dieses Verbs im Laufe der Offenbarung und der Zeit eine Entwicklung erfuhr, nachdem der Prophet und seine Gefährten die Koranverse auswendig gelernt hatten und regelmäßig selbständig vortrugen, und angesichts der Tatsache, daß diese progressiverweise geoffenbarten Worte allmählich zum “*Qur’ān*” wurden, d.h. zu Etwas, das vorgetragen und rezitiert wird (darin besteht das Wesen des Qur’āns), ist es begründet und gerechtfertigt, das Verb “*iqra*” mit ‘vortragen’ zu übersetzen. Die Korankommentatoren haben diesen den Koran eröffnenden Zentralbegriff “*iqra*” als an jeden Gläubigen adressierten Aufruf und Anregung zum Studieren und Erforschen interpretiert; der *Idjtihad* wurde sogar zur religiösen Pflicht jedes Moslems hervorgehoben, so daß die muslimische Gemeinschaft als die “*Iqra*-Gemeinschaft” bezeichnet wurde und deren Zivilisation ganz schnell eine Blütezeit erlebte, die Jahrhunderte lang dauerte und den Rest der Welt mit Wissenschaft und Kunst bewässerte und aufleuchtete. Heutzutage wird aber von vielen bedauert, daß diese “*Iqra*-Gemeinschaft” nicht mehr liest und in die Ignoranz und Unterentwicklung vegetiert.

Das andere Verb des Verses “*khalaqa*” wird von den Übersetzern mit “schaffen” (FR und HB) und “erschaffen” (RP und ATK) wiedergegeben. Gibt es hier eine Schattierung zwischen den beiden Verben, der Rechnung getragen werden soll? Beide haben die Bedeutung von ‘errichten, gründen, ins Leben rufen’, aber ‘schaffen’ ist durch eine große Polysemie gekennzeichnet. Im Usus wird das Verb schaffen mehr gebraucht und die Formel “Gott schuf die Welt” ist fest etabliert.

Im 19. Jahrhundert schrieb man “lis” im Imperativ anscheinend ohne “e” (lies) und Rückert hielt es nicht für nötig, das Komma vor dem Relativpronomen zu setzen. Bobzin ersetzt zu Recht das Verb ‘lesen’ durch ‘vortragen’ und setzt das Komma vor dem Relativpronomen. Seine Verswiedergabe liegt dem Koranvers am nächsten.

Neuwirth vermerkt, daß “die Aufforderung *iqra' bi-smi rabbika* (“lies im Namen deines Herrn”) wie schon Hirschfeld (1886: 82) erkannt hat, biblische Phraseologie: *qara' be-shem YHWH* (Gen 12,8; 26,25; Ex 34,5) reflektiert. Im Koran hat der Ausdruck jedoch, wie bereits Nöldeke (*GdQ* I, S.81) bemerkt hat, unter dem Einfluß des zentralen Gedankens von *qara'a*

(“vortragen”) seine phraseologische Bedeutung verloren; der Vers ist also mit “lies im Namen deines Herrn “ zu übersetzen...Luxenberg (2000:278-281) legt seiner Annahme, der Koran übernehme die biblische Bedeutung der Wendung unverändert, die statische Vorstellung vom Koran als einer epigonalen Nachbildung biblischer Vorbilder zugrunde (siehe KTS, S. 45-50). –Es geht hier über die Wiederaufnahme liturgischer Phraseologie hinaus vielmehr um die Projektion eines Leseszenarios: Der Verkünder wird angewiesen, eine Lesung zu vollziehen, wobei –wie bereits aus der vorausgehenden Sure 87 klar wird- an eine himmlische Schrift als Vorlage gedacht ist. Sie wird ihm nicht visuell; sondern auditiv übermittelt. Die mit *qara’a* gegebene Implikation einer dem “Leser” zuhandenen Schrift liegt noch der legendären Deutung von Q:96 in der Sira zugrunde, die den Propheten von einem Schriftband ablesen läßt” (262). Wir hätten gewünscht, daß die Koranforscherin uns die genaue Quelle der Sira angibt, wovon sie diese These des Ablesens von einem Schriftband entnimmt, vor allem wenn man davon ausgeht, daß der Prophet der selben Sira zufolge des Schreibens und Lesens nicht kundig war! Die Sure 87, auf welche sie sich bezieht, und nämlich der Vers 6 : “*sa nuqri ’uka fa-lā tansā*” (Wir werden dich lesen lassen, und du wirst nicht vergessen) soll eher als “wir werden dich rezitieren lassen” verstanden werden.

Vers 2 : *khalaqa l-insana min ’alaq*

FR : Den Menschen schuf aus zähem Blut

RP : den Menschen aus einem Embryo erschaffen hat!

ATK:den Menschen erschaffen hat aus einem Embryo

HB : den Menschen aus Anhaftendem schuf!

Das Nomen “ *’alaq* ” stellt ohne Zweifel im vorliegenden Vers einen “Stolperstein” für die Übersetzer dar. Das Handwörterbuch des Koran *Kalimāt al-Qur’ān* definiert es als “ein geronnenes Blut, zu welchem der Samen (das Sperma) keinen Zugang hat”. Dem *Mu’djam mufradāt alfādh al-Qur’ān* zufolge ist “*al-’alaq*” das Sich Festhalten an etwas, man sagt: *’aliqa assaydu fi-l-ḥibali* (die Fische hängen, haften an dem Netz an) und “ *’alaqa assā’idu*”(der Fischer hängt, haftet an), wenn die Fische an seinem Netz hängen, anhaften; *al-mi’laqu*” und “*al-mi’lāqu*” ist etwas, woran man Sachen hängt ...*’alaqu alqirbati*” ist das Seil, womit “*al-qirba*” (ein aus Ziegenhaut genähtes Wasserbehälter, das im Sommer auf dem Lande zum Kühlen des Wassers dient) gehängt wird; *’alaqu al-bukra*” sind die Instrumente, womit die Rolle (Seilscheibe) gehängt wird; *’aliqa damu fulān bi-Zaid*” (das Blut von jdm. hängt an Zaid), wenn Zaid jdn. umgebracht hat. *Al-’alaqu* bezeichnet die winzigen Würmchen, die in einem verseuchten Brunnenwasser wimmeln und beim Trinken an der Kehle anhaften. *Al-’alaqu* ist das geronnene Blut und davon ist “*al-’alaqatu*” abgeleitet, wovon der Fötus entsteht. Gott sagt:”*wa khalaqa l-insāna min ’alaq*” (und den Menschen erschaffen hat aus Anhaftendem (Bobzin)) (Q:96,2) und er sagt: “*wa la-qad khalaqnā l-insāna min sulālatin min ḥīn*” (den Menschen schufen wir aus einem Extrakt aus Lehm) (Q:23,12); “*thumma khalaqnā annuṭfa ’alaqatan fa-khalaqnā al-’alaqa mudhgha*” (dann formten wir den Sammentropfen um zu einem Klumpen, dann formten wir den Klumpen um zu einem Fötus) (Q:23,14)”.
 Kechrid gibt *al-’alaq* mit “l’adhérence” (das Anhaften, die Adhäsion) wieder : « Il a créé l’Homme à partir d’une adhérence » (Er schuf den Menschen aus einer Adhäsion); in einer Fußnote vermerkt er: “Le mot arabe *’alaq* veut dire “quelque chose qui s’accroche”. On peut considérer que c’est l’œuf fécondé qui se fixe aux parois de l’utérus maternel. Ce même mot veut dire aussi » sangsue » dans ce même ordre d’idée de fixation et de succion. Mais, en examinant de près l’anatomie d’une sangsue, on est frappé par sa simplicité extrême qui la

rend absolument identique à celle d'une simple cellule. C'est pourquoi nous sommes très enclin à traduire ici par « cellules » ou du moins « sangsues ». Les premiers exégètes traduisent par « caillot de sang » mais nous ne partageons pas leur avis » (263).

M. Chebel übersetzt auch die Überschrift der Sure mit « l'adhérence », aber das Nomen 'alaq im zweiten Vers übersetzt er anders : « Il a créé l'homme d'un grumeau de sang » (Er schuf den Menschen aus einem Blutklümpchen).

In ihrem Kommentar zu diesem Vers schreibt Neuwirth : « Die Erschaffung aus 'alaq (wörtlich: "Klebriges") ist im Kontext derjenigen frühmekkanischen Schöpfungsaussagen zu sehen, die die nichtige Herkunft des Menschen als Argument gegen hochmütige Selbstüberschätzung anführen; vgl. die etwas spätere Sure 80:18-19 *min ayyi shai'in khalaqah / min nutfatin khalaqahu fa-qaddarah* (« Woraus hat er ihn erschaffen ? / Aus einem Tropfen erschuf er ihn und formte ihn »). Doch unterstreicht in Q:96 der Hinweis auf die nichtige Schöpfungsmaterie vor allem, wie wunderbar das göttliche Schöpfungswerk ist...Für 'alaq, dessen Wurzel etwas wie "anhaften, kleben" bedeutet, bieten die Lexika verschiedene Bedeutungen an: "geronnenes Blut, geronnenes Sperma » und ähnliches, die jedoch aus dem Surentext erschlossen zu sein scheinen...Bei der Bezeichnung steht wie auch sonst oft metonymisch die Eigenschaft anstelle der konkreten Bezeichnung. 'Alaq dürfte in Q:96,2 aber nicht zuletzt deswegen an die Stelle des üblichen *nutfā* getreten sein, weil es mit seiner lautlichen Affinität zu *khalaq* den wichtigen Gedanken des göttlichen Schöpfungswerks unterstreicht. Insofern 'alaq als « klebrig, zähflüssig » aber einen gegenüber *nutfā* festeren Zustand suggeriert, kann es -in der Form von 'alaqa- später zur Bezeichnung eines nach *nutfā* erreichten embryonischen Zustand (Q:75,38, später auch Q:23,14; 40,26; 22,5) werden. Die Übersetzung mit "Klumpen" ist ein Kompromiß; ebenso könnte mit « klebrige Masse » übersetzt werden"(264). Neuwirth scheint die Ableitung des Substantivs 'alaq vor allem vom Verb 'allaqa (aufhängen, anhängen) zu vergessen und das "klebrige"(al-lasūq) zu betonen; al-'alaq ist, was hängt und aufgehängt wird.

Zurück zur deutschen Übersetzung : Die Wiedergabe Rückerts mit « aus zähem Blut » nähert sich zwar der von *Kalimāt al-Qur'ān* bereits w.o. erwähnten gegebenen Definition an, aber ihr fehlt die im Nomen 'alaq enthaltene Deutung des Anhaftens, der Adhäsion (in einem bestimmten Organ des Menschenkörpers), weil das Blut bekanntlich durch den ganzen Körper fließt.

Paret und nach ihm Khoury begehen unserer Meinung nach einen Anachronismus, weil sie den Begriff "der Embryo" verwenden, einen wissenschaftlichen Terminus, der bei den Arabern in der Zeit der Koranoffenbarung gar nicht bekannt war; heutzutage ist sein arabisches Äquivalent « al-djanīn (Pl. al-adjinna) » ; der Koranvers verwendet hier keinen wissenschaftlichen Terminus, weil er sich nicht speziell an die Gelehrten, sondern an eine des Lesens und Schreibens unkundige unausgebildete unentwickelte götzendienerische Gemeinschaft wendet. Die Koranauslegerin 'Aisha 'Abdu-rrahman bintu Shāṭi'I schreibt dazu: "Nichts ist auf jeden Fall weit entfernter als das, was einige "moderne" Ausleger / Erneuerer erfunden haben, die sich mit dieser Sure nach dem Forschungsbereich der Genetik orientierten und in den ausländischen Büchern der Wissenschaftler der Physiologie und Biologie nachschlugen, um einen Surentext zu verstehen, der auf einen ungebildeten Propheten in einer Gemeinschaft von Analphabeten herabgesandt wurde, die – wie auch deren Epoche- von der Genetik gar nicht hören konnten! Es ist auch unvorstellbar, daß der Koran ihnen Verse, die die Majestät und die Macht des Schöpfers aufzeigen, vorlegt, welche sich keiner von ihnen vorstellen bzw. nachvollziehen kann. Sie haben aber unter 'alaq das verstanden, was ihre Sprache, ihre Umwelt und ihre Epoche kannten. Die arabische Sprache verwendete das Wort " 'alaq " im materiellen Sinne zur Bezeichnung von allem, was aufgehängt wird und zum Hängen dient, wie z.B. das Blut und die Achse, woran die Seilscheibe gehängt wird ; 'alaqati al-mar-atu hieß 'die Frau ist schwanger'; im übertragenen

Sinne heißt *'alāqa* eine Beziehung zwischen zwei Personen, in der eine Liebe oder ein Haß entsteht und ein Band, das sie verbindet" (265).

Bobzin wählt das Partizip I des Verbs 'anhaften', das er als Substantiv verwendet; aber im Gegensatz zu *'alaq* ist 'Anhaftende' einerseits in der deutschen Sprache kein häufiges Substantiv und andererseits ist es nicht polysemantisch. Deshalb ist die Wiedergabe zu wörtlich und für den Leser nicht vielsagend. Diese Bemerkung gilt ebenfalls für die Versübersetzung Henning/Hofmanns: "Er schuf den Menschen aus einem sich Anklammernden"; In seiner zu Recht beigefügten Fußnote dazu erläutert der Übersetzer: "Mit dem sich Anklammernden" wird der Befruchtungsvorgang, das Einnisten des männlichen Samens im weiblichen Ei plastisch korrekt umschrieben; im Jahre 610 gab es jedoch noch keine entsprechenden medizinischen Kenntnisse" (266).

Zirker gibt *'alaq* mit „Klumpen“ wieder; Neuwirth auch.

Aus den dargelegten Übersetzungen gehen drei Tendenzen deutlich hervor: die erste ältere schlägt den Ausdruck 'Blutklumpen' bzw. –'klümpchen' vor, die zweite hält sich an der wörtlichen Deutung fest und die dritte, die als modern betrachtet werden kann, will einen neuen Weg einschlagen, indem sie Fachtermini einsetzt. In Bezug auf die letztere glauben wir, daß die modernen Termini *technica* dem historischen Zusammenhang nicht entsprechen. Zwischen den beiden anderen kann eigentlich eine mediane Lösung gefunden werden, die sowohl die hier mit *'alaq* gemeinte Materie als auch deren Merkmal, das in dem Hängen, Anklammern besteht, einigen bzw. versöhnen kann. Wir schlagen folglich vor: "Den Menschen aus einem hängenden/sich anklammernden (Blut)klümpchen schuf".

Verse 3 – 5 :

iqra' wa-rabbuka l-akram
alladhī 'allama bi-l-qalam
'allama l-insāna mā lam ya 'lam

FR : Lis, dein Herr ist der dich erkohr,
Der unterwies mit dem Schreibrohr;
Den Menschen unterwies er
In dem was er nicht weiß zuvor

RP : Trag (Worte der Schrift) vor! Dein höchst edelmütiger Herr (oder:
dein Herr, edelmütig wie niemand auf der Welt) ist es ja,
der den Gebrauch des Schreibrohrs gelehrt hat (oder: der durch das
Schreibrohr gelehrt hat),
den Menschen gelehrt hat, was er (zuvor) nicht wußte.

ATK : Lies. Dein Herr ist der Edelmütigste,
der durch das Schreibrohr gelehrt hat,
den Menschen gelehrt hat, was er nicht wußte

HB : Trag vor! Denn dein Herr ist's, der hochgeehrte,
der mit dem Schreibrohr lehrte,
den Menschen, was er nicht wußte, lehrte.

Wir verstehen nicht, wie Rückert zur Wiedergabe des sich auf *“rabbuka“* (dein Herr) beziehenden Attributs im Superlativ *“al-akram“* mit dem Relativsatz *“der dich erkohr (Präteritum des poetischen Verbs erkürren, im Sinne von “der dich als Propheten erwählt hat)“*, einen Gedanken, der im Vers gar nicht existiert, gelangt! Obwohl das vom Dichter gebrauchte Verb *“unterweisen“* auch *“lehren, Kenntnisse vermitteln, unterrichten (in etwas)“* (Wahrig) bedeutet, hat es nicht die umfassende Bedeutung, die in *“lehren“* beinhaltet ist; da Gott dem Menschen, seinem Geschöpf, vieles von seinem Schöpfungswerk enthüllt, aufgezeigt und beigebracht hat, ist es angebracht, hier das Verb *“lehren“* zu verwenden; wir glauben, daß das Verb *“unterweisen“* sich auf einen bestimmten Bereich beschränkt und vielmehr dem Verb *“anweisen“* annähert. *“‘allama yu'allimu ‘ilman“* und *“al-‘ilmu“* (das Wissen, die Wissenschaft) ist etwas Umfassendes und Ausgedehntes. Diese Deutungsschattierung scheint uns um so richtiger zu sein, als Rückert im 5. Vers *“in dem“* hinzugefügt hat, obwohl das arabische Akkusativobjekt *“mā“* (Relativpronomen) auf alles, was der Mensch nicht weiß, hindeutet und das Unwissen des Menschen ist unermeßlich! Er verwendet im selben Vers das Verb *“wissen“* im Präsens, das Präteritum wäre hier geeigneter. Bei Paret sind zunächst vier in Klammern gesetzte Zusätze, darunter zwei Übersetzungsvarianten zu verzeichnen. Das Attribut im Superlativ *“al-akram“* übersetzt er mit einem Epitheton; das Superlativ verlegt er auf *“hoch“*(höchst) statt auf *“edelmütig“* (der Edelmütigste). Zu *“akram“* schreibt er: *“Der Edelmut (karam, Adjektiv karīm, Elativ akram), eine Kardinaltugend schon der alten Araber, äußert sich den Mitmenschen und Untergebenen gegenüber vor allem in großzügiger Freigebigkeit und Hilfsbereitschaft. Arabisch läßt sich deshalb oft auch mit “freigebig“ oder “gütig“ wiedergeben“* (267). In Bezug auf seine Übersetzung weist er darauf hin, daß *“in den Versen 4f. vermutlich ganz allgemein auf die Schreibkunst als eine dem Menschen von Gott beigebrachte Kunstfertigkeit angespielt ist. In diesem Sinn ist der Wortlaut der Übersetzung abgefaßt. Der präpositionale Ausdruck “bi-l-qalami“* ist demnach nicht instrumental (*“mit Hilfe des Schreibrohrs“*), sondern als eine Art zweites Objekt (*“das Schreibrohr“, Akkusativ*) zu verstehen. Als Beleg für eine solche Deutung läßt sich 2,282 anführen (*wa-lā ya’ba kātibun an yaktuba kamā ‘allamahu -llāhu“*) (Kein Schreiber soll sich weigern, zu schreiben, wie Gott ihn gelehrt hat). Es ist aber auch möglich, daß die Verse 4f. auf das Offenbarungswissen anspielen, das Gott den Menschen durch die heilige Schrift übermittelt hat (so Buhl-Schaeder, Das Leben Muhammeds, S. 137f.). In diesem Fall wäre zu übersetzen: *“(er) der durch das Schreibrohr gelehrt hat, *den Menschen gelehrt hat, was er (zuvor) nicht wußte“* (siehe Anmerkung 3). Belege für eine solche Deutung des Textes: 2,151; 4,113; 6,91; 55,1-4; 2,239“ (268).

Diese zweite Möglichkeit (die Anspielung auf das Offenbarungswissen) ist hier plausibler. Seine Wiedergabe von *“‘allama bi-l-qalam“* mit *“den Gebrauch des Schreibrohrs gelehrt hat“* scheint uns nicht richtig zu sein, weil der Vers nicht lautet: *“‘allama l-qalama“* oder *“‘allama isti’ māla l-qalami“*; *al-qalam* stellt hier ein Instrument des Lehrens dar und das Akkusativobjekt kommt im 5. Vers: *“mā lam ya’lam“* (was er nicht wußte). Der Beleg, den er dafür anführt (2,282), ist nicht richtig verstanden, weil der Sinn des Verses den Inhalt, d.h. hier das treue Zeugen von den Schulden, das Gott ihm gelehrt hat, betrifft, und nicht das Schreiben als Kunstfertigkeit.

Für Neuwirth kann es sich hier nur um den *qalam* der himmlischen Schreiber (der Engel) handeln: *“Obwohl die traditionellen Kommentare – und in ihrer Nachfolge auch Paret (KKK, S.515f.) – für qalam auch die Bedeutung “Schreibkunst“ zur Diskussion stellen, qalam also als ein in Menschenhand befindliches Instrument deuten, kann hier – wie bereits Bell (1991:559f.) betont hat – nur an das Schreibrohr der himmlischen Schreiber (Q:80,15), die die himmlische Tafel (al-lauh al-mahfūz, Q:85,22) beschreiben, gedacht sein, die in wenig späteren Suren eingeblendet werden. Qalam begegnet frühmekkanisch sonst nur noch im Schwur (Q:68,1), eng verbunden mit dem Bild himmlischer Schreiber, und wieder in*

Verbindung mit ihnen in dem medizinischen Vers Q:3,44, sonst nur noch *aqlām* (Q :31,27) in einer spätmekkanischen Gleichnisrede, wo von der Unendlichkeit der Worte Gottes die Rede ist. *Qalam* als irdisches Werkzeug kommt im Koran nicht vor” (269).

Die Bemerkung der Koranföcherin zum himmlischen Ursprung des *qalam* mag richtig sein, aber Hauptsache ist, daß dem vorliegenden Vers zufolge Gott den Menschen alles, was sein Schöpfungswerk betrifft, gelehrt hat, einschließlich der Schreibkunst und somit dieser *qalam* von Gott dem Menschen als Instrument des Wissens zur Verfügung gestellt und somit doch zu einem irdischen Instrument wurde, auch wenn er nicht als solches im Korantext bezeichnet wurde.

Statt eines Doppelpunktes setzt Khoury einen Punkt nach dem Verb im Imperativ “Lies”und trennt somit den Vers in zwei Teilen, als gäbe es keine unmittelbare Beziehung zwischen ihnen. In Bezug auf das “*wa*” (*wa rabbuka*) kann man sich danach fragen, ob es sich hier um eine Koordinierungskunjunktion (*waw l-‘atf*) oder eher um ein Schwures-*waw* (*waw l-qasam*) handelt. Die Kommentatoren und folglich auch die Übersetzer scheinen zur ersten Hypothese zu neigen, obwohl die Koordinierung hier nicht erklärlich ist.

Khoury gelingt es, *al-akram* mit dem Superlativ “der Edelmütigste” wiederzugeben. Wir glauben, daß er dagegen bei der Konkordanz der Tempusformen scheitert: er hätte das Verb «*lehren*» im Präteritum und das Verb “wissen” wegen der Vorzeitigkeit des Unwissens entweder im Plusquamperfekt oder im Präteritum konjugieren sollen.

Dieser Konkordanz hat Bobzin in seiner Übersetzung gewissermaßen Rechnung getragen. Seine Wiedergabe von “*al-akram*” mit “der hochgeehrte” entbehrt aber des Merkmals des Superlativs. Die von ihm gewählte Präposition “**mit** dem Schreibrohr” scheint uns treuer und geeigneter zu sein, als “**durch** den Schreibrohr”.

Verse 6 – 8 :

kalla inna l-insāna la yatghā
an ra’āhu staghnā
inna ila rabbika arrudj’ā

FR : Ach ja, der Mensch wird übermützig,
Wenn Gott ist gütig;
Doch einst kommt er demützig!

RP : Nein! Der Mensch ist wirklich aufsässig,
(darum) daß er sich für selbstherrlich hält.
(Doch) zu deinem Herrn kehrt (dereinst) alles zurück (Zu deinem Herrn ist die Rückkehr).

ATK : Nein, der Mensch zeigt ein Übermaß an Frevel,
Daß er meint, er wäre an niemanden angewiesen.
Zu deinem Herrn erfolgt die Rückkehr.

HB : Doch nein! Siehe, aufsässig ist der Mensch fürwahr,
Dass er meint, er kann sich selbst genügen.
Siehe, zu deinem Herrn ist die Rückkehr.

Als mögliche Schwierigkeitsquellen können in den vorliegenden Versen von vornherein die Verben “*yaṭghā*” und “*istaghānā*” sowie das Suffix *-hu* in dem Verb *ra’āhu* identifiziert werden. Das Verb “*yaṭghā*” wird hier auf drei verschiedenen Weisen wiedergegeben: mit “übermüthig” (Rückert), “aufsässig” (Paret und später auch Bobzin) und mit einem ganzen Satz (Khoury).

Bei der Wiedergabe des Verbs “*istaghānā*” sind noch mehr Differenzen zwischen den Übersetzern zu verzeichnen, wobei Rückert anscheinend durch das Suffix *-hu*, das er als auf Gott bezogen verstanden hat, in die Irre geführt wurde! “.

Yaṭghā” wird im *Kalimāt al-Qur’ān* definiert als “er überschreitet die Grenze im Ungehorsam”. Es ist das Präsens des “Verbs “*ṭaghīya*” *ṭaghawtu* und *ṭaghaytu ṭaghawānan* und *ṭughyānan*; *aṭghāhu kadha* heißt das hat ihn zum “*ṭughyan*” geführt, und dies ist ein Überschreiten der Grenze im Ungehorsam; Gott sagt: “*Innahu la yaṭghā*” (Er zeigt ein Übermaß an Frevel” (Khoury), (er ist aufsässig (Paret)) (Q:20,24); “*Inna l-insāna la yaṭghā*” (Nein! Der Mensch ist wirklich aufsässig (Paret) (Q:96,6). Gott sagt auch: “*Qāla rabbanā innanā nakhāfu an yafrūṭa ‘alaynā aw an yaṭghā*” (Sie sagen: ‘Herr! Wir fürchten, daß er sich an uns vergreift oder daß er aufsässig wird’ (Paret) (Q:20,45); ”*wa lā ṭaṭghū fīhi fa-yaḥilla ‘alaikum ghadhabī*” (‘und seid darin nicht widersetzlich! Sonst bricht mein Zorn über euch herein’ (Q:20,81); “*fa khashaynā an yurhiqahumā ṭughyānan wa kufran* (Und wir fürchteten, daß sie unter seiner Widersetzlichkeit und seinem Unglauben zu leiden haben würden) (Q:18,80). “*ṭaghūt*” ist jeder das Maß Überschreitende/Übertretende sowie jeder Verehrte außer Gott; das Wort wird sowohl im Singular als auch im Plural verwendet” (270).

In seiner französischen Übersetzung gibt Kechrid das Verb wieder mit: » l’Homme outrepassé certainement la mesure” (der Mensch überschreitet wahrlich das Maß) und Chebel : « Mais l’homme est celui qui se révolte, l’arrogant » (aber der Mensch ist derjenige, der sich empört, der Hochmütige).

Rückert übersetzt “*kallā*” mit “ach ja”; *kallā* ist in Wirklichkeit ein verstärktes “*lā*” (Nein) und bringt die Opposition und das Gegenteil dessen zum Ausdruck, was in den vorhergehenden Versen gesagt wurde; *kallā* bedeutet : “aber Nein und tausend mal Nein!”, “leider ist die Wirklichkeit ganz anders”. Man wartet auf etwas Positives als Folge der vorausgehenden Aussagen, aber man ist dann überrascht, weil das, was erfolgt, ist das Gegenteil! *kallā* dient dem Tadeln und dem Zurückweisen sowie dem Abhalten und Abschrecken; sie drückt zur gleichen Zeit das Erstaunen und das Bedauern aus. “Ach” drückt ebenfalls das Erstaunen aus, aber beinhaltet nicht die Negation und vor allem wenn der Übersetzer hier noch dazu das “ja” hinzufügt! Er sollte *kallā* zumindest mit “ach nein” wiedergeben.

Das von Rückert gewählte Adjektiv “übermüthig” definiert das Wörterbuch Wahrig als “voller Übermut; glücklich oder stolz (über bzw. auf eine Leistung) und daher etwas leichtsinnig, fröhlich und ein wenig eingebildet; ausgelassen, fröhlich und ein wenig keck”. Das Substantiv “Übermut” hat einen Deutungswandel erfahren: früher bedeutete es dem Wahrig zufolge “Überheblichkeit, Anmaßung, Dünkel; (heute) Ausgelassenheit, große und ein wenig kecke Fröhlichkeit”.

Das heutzutage gebrauchte Adjektiv im Sinne von überheblich und arrogant ist eher “hochmütig”. Uns fällt das Adjektiv “*ḥaggār*” (ein Prahlhans, der die anderen in den Schatten stellen und sie “mit Füßen treten” will) im algerischen Dialektarabisch ein, das zu diesem Kontext gut passen würde.

Was die Übersetzung des 7. Verses anbelangt, fürchten wir, daß Rückert sich einen Mißgriff geleistet hat: zunächst verwechselt er “*an*”(daß) und “*in*”(wenn), dann läßt er das Suffix *-hu* sich auf Gott beziehen und nicht auf den Menschen selbst, obwohl dieses Suffix bzw. dessen Bezugswort seltsam scheint, wie Kechrid es vermerkt: “La seule interprétation admise jusqu’ici fait rapporter le pronom *-hu* à l’homme lui-même alors que jamais ce pronom n’a en

arabe la valeur réfléchie. On a donc traduit comme suit: “dès qu’il se voit enrichi”. C’est-à-dire dès que l’homme se sent hors de besoin, il outrepassa la mesure. C’est une interprétation plausible si on force un peu l’emploi du pronom personnel en lui donnant une valeur réfléchie » (271).

Normalerweise lautet der Vers : *an ra’ā nafsahu staghnā* ». Der Sinn des Verbs « *istaghnā* » ist Rückert ebenfalls entgangen. Zurückübersetzt würde sein Vers lauten : « *in kāna allāhu tayyiban* (oder : *karīman/laṭīfan*) ». Das Verb « *istaghnā* (*‘an shay’in*) » bedeutet « etwas entbehren, sich einer Sache enthalten, etwas missen können »; “*istaghnā*” hat auch die Bedeutung « reich werden, sich bereichern ».

Nach Paret “bedeutet *istaghnā* “ sich unabhängig fühlen (so daß man auf niemand angewiesen ist, auch nicht auf Gott)”, “selbstherrlich auftreten”, und nicht etwa nur “sich reich fühlen”, “auf seinen Reichtum pochen” (272).

Wir vertreten die Meinung, daß die logische und plausible Deutung des 7. Verses nicht die Unabhängigkeit bzw. das Gefühl der Unabhängigkeit von allem, wie die Übersetzer sowie Neuwirth es annehmen, sondern die Bereicherung ist, so daß man den Vers so wiedergeben kann: “sobald er sich reicher fühlt”.

Der 8. Vers Rückert’s bringt überhaupt nicht die Rückkehr des Menschen zu Gott zum Ausdruck! Dem Verb ‘kommen’ fehlt die trennbare Partikel “zurück” und die Bestimmung (die Rückkehr zu Gott, seinem Schöpfer), die in diesem Abschnitt den zentralen Topos darstellt, gehen nicht aus dem übersetzten Vers hervor!

Das von Paret und später auch von Bobzin gewählte Adjektiv “aufsässig” für die Wiedergabe des Verbs “*yaṭghā*”, das im Wahrig als “widerspenstig, feindselig, trotzig” definiert wird, spiegelt eine Eigenschaft wider, die nicht immer negativ ist, sie kann sich manchmal als positiv erweisen, während “*yaṭghā*” - welches auch immer die Bedingungen sein mögen - immer etwas negatives ausdrückt. “Aufsässig” beinhaltet vor allem nicht die Dimension desjenigen, der das Maß überschreitet, der despotisch, tyrannisch ist; derjenige, der “*yaṭghā*” wird logischerweise zu einem “*ṭaghūt*” (Despot, Tyran). Deshalb kann man hier eine Übersetzungsvariante versuchen, wie: “Der Mensch wird wahrlich zu einem Despot”.

“Alles”, das Paret im 8. Vers hinzugefügt hat, ist hier nicht an der richtigen Stelle – obwohl der Gedanke theologisch richtig sein mag -, weil der Adressat, der hier gewarnt wird, ist dieser Despot, der eben den Tod, d.h. die Rückkehr zu Gott vergißt: Du, der dich gegenüber deinen Mitmenschen tyrannisch verhält, wirst du sicherlich zu deinem Herrn zurückkehren! Der allgemeine Sinn des Substantivs “*arrudj’ā*” (Rückkehr) – zur Intensivierung auf der Basis von *fu’lā* konstruiert - kann hier als Verb “*tardja’u*” (du kehrst zurück) gedeutet und präzise übersetzt werden: “Zu deinem Herrn kehrst du bestimmt zurück!”

Ins Arabisch zurückübersetzt würde der Vers Houry’s lauten: *kallā, inna al-insāna yubdī* (oder: *yudhhiru*) *ifrāṭan fi l-ithmi* (oder: *fi-l-fāḥisha/adhdhulm*). Diese Deutung ist unserer Meinung nach nicht so stark wie die des Koranverses.

Die Kritik, die gegen die Übersetzungen der drei zeitgenössischen Übersetzer formuliert werden kann, ist ihre gewissermaßen kategorische Wahl der einen Deutung von “*ystaghnā*”: “nicht angewiesen sein, selbstherrlich sein, etwas entbehren, etwas missen können” zu Ungunsten der anderen: “reicher werden”, obwohl man für diese Deutung im Arabischen eine ergänzende Präposition braucht, nämlich “*‘an*” (*istaghnā ‘an shay’in*), die hier im Vers nicht gegeben ist.

Houry geht ein bißchen weiter in seiner Verswiedergabe, indem er hinzufügt: “*staghnā ‘an kulli wāḥidin*”; ist es richtig? Warum nicht *‘ani -llāhi*, z.B.? Dazu kommt noch bei der Übersetzung die Zweideutigkeit der grammatisch-semantischen Beziehung zwischen dem 6. und 7. Vers hinzu, wo die Präposition “*‘an*” nicht richtig verstanden zu sein scheint, so daß man bei dem Lesen der übersetzten Verse versteht, daß das “*ṭughyān*”, das Überschreiten des Maßes, das tyrannische Verhalten darin besteht, daß der Mensch sich an niemanden

angewiesen und selbstherrlich fühlt. *“aṭṭughyān”* ist aber die Folge des *“istighnā”* und nicht umgekehrt!

Bobzin's Wiedergabe von *“kallā”* mit *“doch nein!”* ist besser als *“nein!”* allein. *“Er kann sich selbst genügen”* im Sinne von *“er kann sich selbst helfen, er kann ohne fremde Hilfe bzw. ohne Hilfe Gottes auskommen und sich aus der Sache ziehen”* drückt eher im Gegensatz zu dem hier negativ konnotierten Verb *“istaghna”* eine positive Eigenschaft aus!

Verse 9 – 10 :

ara'ayta lladhī yanhā
'abdan idhā sallā

FR : Siehst du ihn, ders verbietet,
Wann einer betet

RP : Was meinst du wohl von dem, der
einem Sklaven (oder : einem Diener (Gottes)) wehrt, wenn er das Gebet
verrichtet?

ATK: Hast du den gesehen, der da wehrt
einem Diener, wenn er betet?

HB : Sahst du denn den, der behindert
einen Knecht, wenn er betet?

Vier Übersetzungsvarianten für den hier zentralen Begriff *“'abdan”*: Rückert ignoriert ihn einfach durch den unbestimmten Artikel *“einer”* (indefinite Person); in seiner Übersetzung bezieht sich das Verbot nicht auf die betreffende Person, den Diener oder Knecht, sondern auf die Handlung, d.h. das Verrichten des Gebets. Dazu kommt noch die unserer Meinung nach unentsprechende Verwendung des Verbs *“a-ra'ayta”* im Präsens statt des Perfekts.

Der von Paret gewählte Begriff *“Sklave”* ist zwar der originelle Sinn von *«'abdun»* aber dieser Sinn erfuhr dann im Laufe der Zeit eine Entwicklung, um *“Geschöpf (Gottes), “Mensch”* zu bedeuten. Deshalb ist er hier in diesem Zusammenhang nicht geeignet. In seiner kommentierenden Fußnote zum 9. Vers vermerkt Paret: *“Während in den vorhergehenden Versen (6-8) ganz allgemein von Menschen die Rede ist, bezieht sich die Aussage vom Vers 9 auf eine bestimmte Person, die das gottesdienstliche Gebet zu verhindern sucht (V.9f.) und von der Botschaft des Islam nichts wissen will (V.13). – alladhī yanhā 'abdan idhā sallā.* Mit dem Ausdruck *'abd* ist entweder ein eigentlicher Sklave gemeint, oder im weiteren Sinn des Worts ein Diener Gottes, d.h. ein Mensch (nach der Überlieferung Mohammed in eigener Person, was auch Dirk Bakker für durchaus möglich hält: Man in the Qur'an, Amsterdam 1965, S.91, Anm. 118) (273).

Der traditionellen Auslegung zufolge wendet sich Gott in diesen Versen direkt an den Propheten mit den heiklen Fragen und mit dem eindeutigen Vorwurf, daß jemand (anscheinend jemand, der einen hohen sozialen Status hat: der Überlieferung zufolge handelt es sich um Abu d'ahl ibnu Hishām) dem Propheten verbieten wollte, Gott zu verehren und sein Gebet zu verrichten; Nach 'Aisha 'Abdu-rraḥmān *“berichtete Aṭṭabarī, daß Abu D'ahl gesagt hat: “Bei Ellāt und al-'uzza wenn ich Muhammad in der Ka'aba sein Gebet verrichten sehe, werde ich seinen Nacken zertreten und sein Gesicht in die Erde einstecken”.* Man erzählte, daß Abu D'ahl eines Tages seine Absicht verwirklichen wollte, er kam zum

Propheten, der sein Gebet verrichtete; er näherte sich ihm kaum an, daß er sich umdrehte und sagte: “Zwischen ihm und mir gibt es einen Feuergraben” (274)

Unserer Ansicht nach irrt sich Neuwirth ebenfalls, wenn sie sich danach fragt, “ob *‘abd* sich hier auf den sozialen Stand eines Sklaven bezieht”. Sie verweist auf “Barth (1915: 115-117), mit dem eher ein Bezug auf den Verkünder selbst anzunehmen ist, der sich als Gottesdiener einführt. Auf einen Konflikt zwischen dem offenbar sozial privilegierten Störenfried und dem Verkünder nimmt auch der Schlußvers Bezug” (275).

Die Übersetzung Khoury’s entspricht dem Koranvers sowohl auf semantischer als auch auf syntaktischer Ebene: keine Verzögerung hinsichtlich der Bedeutungen der Komponenten, kein Zusatz und keine Abweichung in den Tempusformen sind zu verzeichnen. Die einzige Kritik betrifft eventuell die Wahl des Begriffs “Diener”, dessen arabische Äquivalent im Arabischen eher “*khādīm*” ist. Aber “Diener” passt zum Kontext besser als “Sklave” oder “Knecht”. Gleiches gilt für die Übersetzung Bobzin’s, mit Ausnahme des Verbs “*a-ra’ayta*”, das er im Präteritum statt des hier besser geeigneten Perfekts konjugiert und in einem minderen Maße auch des Begriffs “Knecht”, der auf das feudale Produktionssystem zurückführt und mit ihm eng verbunden ist.

Verse : 11 – 12

a-ra’ayta in kāna ‘ala l-hudā
aw ā-mara bi-ttaqwā

FR : Siehst du wohl, ob er ist geleitet,
Und Frömmigkeit verbreitet

RP : Meinst du (etwa), daß (w. ob ; eigentlich : wenn) er rechtgeleitet ist
oder befiehlt, gottesfürchtig zu sein?

ATK : Was meinst du? Ob er da der Rechtleitung folgt,
oder ob er die Gottesfurcht gebietet?

HB : Sahst du denn, ob er rechtgeleitet ist
oder Gottesfurcht befiehlt?

Die beiden vorliegenden Frageverse setzen die Rüge fort. “*hudā*” und “*attaqwa*” sind hier die Begriffe, auf deren Wiedergabe der Übersetzer achten soll. Das interrogative Verb “*a-ra’ayta*” bedeutet hier “hast du gesehen?, hast du nachgesehen/überprüft? hast du dich vergewissert?” Es kann mit “weißt du” übersetzt werden und “*in kāna ‘ala hudā*” mit “ob er auf dem rechten Weg ist” (oder: ob Gott ihn auf den rechten Weg geleitet hat).

Die Wiedergabe Paret’s und Khoury’s mit dem Verb “meinen” bringt nicht den Vorwurf zum Ausdruck.

Das von Rückert vorgeschlagene Verb “leiten” statt “rechtleiten” entbehrt der religiösen Konnotation: “von Gott auf den rechten Weg geleitet”; deshalb haben die anderen Übersetzer es berichtigt. Rückert übersetzt das Verb “*āmara*” mit ‘verbreiten’, das eher im Arabischen “*nashara*” heißt und den Begriff “*attaqwā*”, dessen arabische Äquivalent die “Gottesfurcht” ist, mit „Frömmigkeit“. Zu vermerken ist auch bei ihm das fehlende Fragezeichen.

“*āmara*”, wörtlich: befehlen, ist hier besser mit “gebieten” als “befehlen” zu übersetzen, wie es Khoury gemacht hat. Aber seine Wiedergabe von “*in kāna ‘ala hudā*” mit der Wendung “der Rechtleitung folgen” ist sprachlich diskutabel. “Weißt du, ob Gott ihn auf den rechten

Weg geleitet hat/ oder ob er die Gottesfurcht gebietet?“ könnte unsererseits auch als Übersetzungsvariante vorgeschlagen werden.

Verse 13 – 14

a-ra'ayta in kadhdhaba wa tawallā
a-lam ya'lam bi-anna llāha yarā

FR : Siehst du wohl, ob er leugnet und wegschreitet ?
Weiß er nicht, daß ihn Gottes Blick begleitet?

RP : 13 Meinst du (nicht vielmehr), daß (w. ob; eigentlich: wenn) er (die Wahrheit der göttlichen Botschaft) für Lüge erklärt und sich (davon) abwendet? (Oder: 11 Was meinst du , gesetzt den Fall, er wäre rechtgeleitet 12 oder würde befehlen, gottesfürchtig zu sein?)

13 Was meinst du, wenn er (die Wahrheit der göttlichen Botschaft) für Lüge erklärt und sich (davon) abwendet? (Was ist besser? Darüber kann man sich nur noch einer Meinung sein!);
oder: 11 Was meinst du, wenn er (d.h. der eine) rechtgeleitet ist 12 oder befiehlt, gottesfürchtig zu sein?

13 Was meinst du , wenn er (d.h. der andere) (die Wahrheit der göttlichen Botschaft) für Lüge erklärt und sich (davon) abwendet ?
(Was ist besser? Darüber kann man nur noch einer Meinung sein!.)

14 Weiß er (denn) nicht, daß Gott sieht (was er tut)?

ATK : Was meinst du? Ob er (wohl) die Botschaft für Lüge erklärt und sich abkehrt?
Weiß er denn nicht, daß Gott (alles) sieht!

HB : Sahst du denn, ob er leugnet und sich abkehrt?
Weiß er denn nicht, dass Gott sieht?

Festzustellen ist die unterschiedliche Wiedergabe des Verbs “*a-ra'ayta*”: die einen übersetzen es mit “meinen” (Paret und Khoury), die anderen mit “sehen” aber in verschiedenen Tempusformen (Präteritum bzw. Präsens).

Dichterisch meisterhaft ist die Wiedergabe Rückerts. Sie weist jedoch eine kleine semantische Abweichung in Bezug auf das Verb “*tawallā*” auf, das er mit “wegschreiten” übersetzt hat, welches in den deutschen Wörterbüchern nicht zu finden ist.

Labyrinthisch und konfus ist dagegen die Übersetzung Paret's! Gleich beim Betrachten des übersetzten Verses 13 fühlt man sich verloren: der Text ist nicht eindeutig geordnet wie bei Rückert oder Bobzin; Paret gibt drei Übersetzungsvarianten für den Vers 13, in den beiden ersten mischt er sogar Übersetzungsvarianten der Verse 11 und 12. Dazu kommt noch ein Kommentar in Form einer Frage, worauf er antwortet; der Leser kann schließlich nicht mehr zwischen den verschiedenen Übersetzungsvarianten und dem Kommentar unterscheiden: Paret schlägt in Wirklichkeit keine Übersetzung vor, sondern einen Übersetzungsansatz, seine Art und Weise den Koran wiederzugeben, mit seinen Fragestellungen, seinen Verzögerungen und seiner Unschlüssigkeit; er setzt sich mit dem Text ernsthaft auseinander, zeigt ganz eindeutig die Schwierigkeiten und Zweideutigkeiten und demzufolge die möglichen

Deutungs- und Übersetzungsvarianten, verbirgt oft nicht seine Unschlüssigkeit, indem er dem Leser die Entscheidung überläßt: diese Haltung kann man als aufrichtig und ehrlich beurteilen, aber seine Übersetzungsarbeit gibt den Eindruck, daß sie noch nicht fertig ist und daß sie noch einer Bearbeitung bedarf.

Khoury's Wiedergabe des Verses mit zwei getrennten Fragen ("a-ra-ayta" mit "Was meinst du?" und "in kadhdhaba wa tawallā" mit "ob er...abkehrt") suggeriert, daß es keine Beziehung zwischen den beiden Teilen desselben Verses gibt und daß die erste Frage "was meinst du?" sich auf das Vorhergehende bezieht.

Abgesehen von der Tempusform, d.h. dem von ihm gewählten Präteritum, an dessen Stelle ein Perfekt besser passen würde, liegt die Übersetzung Bobzin's dagegen dem Koranvers syntaktisch und lexikalisch-semantisch näher.

Für das Verb "tawallā", das mit "sich abwenden" (Paret, Neuwirth) und mit "sich abkehren" (Khoury und Bobzin) wiedergegeben wurde, kann man vielleicht auch das Verb "umschwenken" versuchen, das den Sinn von "in eine andere Richtung gehen, schwenken; (meist fig.) seine Ansicht, Gesinnung ändern" (Wahrig) hat.

Wir würden die Verse so übersetzen: "Hast du gesehen, ob er geleugnet hat und umgeschwenkt ist? Weiß er denn nicht, daß Gott (ihn/alles) sieht?"

Neuwirth weist in ihrem Kommentar zu diesen Versen darauf hin, daß "hudan ("Rechtleitung"), taqwā ("Gottesfurcht"), ṭaghā ("aufsässig sein"), tawallā ("sich abwenden") neu eingeführte Termini sind, die zu Kernelementen der sich mit den frühmekkanischen Suren herausbildenden arabischen Sakralsprache werden"(276).

Verse 15 – 16:

*kallā la-in lam yantahi la-nasfa'an bi-l-nāsiyah
nāsiyatīn kādhibatīn khāṭī'ah*

FR : Wenn er nicht abläßt, wollen wir
ihn bei den Locken packen
den heuchlerischen meuchlerischen Locken.

RP : Nein! Wenn er nicht aufhört (mit seinem Tun), werden wir (ihn beim
Gericht) bestimmt am Schopf packen, einem lügnerischen,
sündigen Schopf.

ATK:Nein, wenn er nicht aufhört, werden Wir ihn gewiß am Schopf packen und
ziehen, einem lügnerischen, sündigen Schopf.

HB : Doch nein! Wahrlich, wenn er nicht davon abläßt,
dann werden wir ihn an der Stirnlocke packen,
einer lügenhaften, sündigen Stirnlocke!

Das arabische Wörterbuch *al-Qāmūs al-djadīd li-ṭṭulāb* definiert das in den vorliegenden Versen wichtige Verb "safa'a yasfa'u saf'an (bi-nāsiyatīhi)" wie folgt: „jdn. packen und heftig ziehen...“*safa'a aṭṭa'iru farīsatahu* : der Raubvogel prallte seine Beute mit seinen Flügeln an; *safa'a 'unuqahu*: jdn. mit seiner offenen Hand hauen, jdm. eine (Ohrfeige) herunterhauen; *safa'a(t) annāru* , *ashshamsu wadjhahu* : das Feuer, die Sonne verbrannte sein

Gesicht und änderte die Farbe seiner Haut, indem es/sie sie schwärzte; *safa'a ashshay'a*: auf etwas ein Kennzeichen setzen, etwas anzeichnen”.

Im Koranwörterbuch *Mu'djam mufradāt alfādh al-Qur'ān* wird *assaf'u* als “das Fassen/Greifen des “*suf'ati alfarasi*”, d.h. des schwarzen Teils des Pferdschopfes; wegen der Schwärze werden die drei Steine, auf denen der Kochtopf auf dem Feuer zum Kochen gesetzt wird, als “*suf'un*” bezeichnet; von jdm., der in Zorn gerät, sagt man: “*bihi suf'atu ghadhabin*” wegen der räucherigen Farbe des Gesichts desjenigen, der einen Zornanfall hat...”.

Das Wort “*an-nāsiyah*” ist dem w.o. bereits erwähnten Sprachwörterbuch zufolge “der vordere Teil des Kopfes; das ist auch das Haar dieses Kopfteils, wenn es lang wird...man sagt: *adhella fulānun nāsiyata fulānin* (w. X hat den Stirnschopf von Y gedemütigt) d.h. er hat ihn gedemütigt und erniedrigt; *fulānun nāsiyatu qawmihi* heißt: X ist der vornehmste/edelste Mann seines Stammes; der Plural von *nāsiyah* ist *nawāsi* oder *nāsiyātun*”.

Nach dem *Mu'djam mufradāt alfādh al-Qur'ān* ist *an-nāsiyah* abgeleitet vom Verb “*nasā (yansū naswan ghayrahu)*” (jdn. beim Stirnschopf fassen), *an-nāsiyah* ist das Abschneiden des Haars; *nasawtu* oder *intasaytu* oder *nāsaytu fulānan*” heißt ich faßte X beim Stirnschopf; Gott sagt: „*mā min dābbatin illā huwwa ākhidhun bi-nāsiyatihā* (Es gibt kein Tier, das Er nicht an seinem Schopf halten würde) (Q :11,56) d.h. das er nicht beherrscht...ein Hadith von 'Aicha, Allah segne sie, lautet: “*mā lakum tansūna mayyitakum*”(warum läßt ihr einen langen Stirnschopf bei euren Gestorbenen); *fulānun nāsiyatu qawmihi* d.h. X ist der Kopf und die Augen seines Stammes; *intasā ashsha'ru*: das Haar ist länger geworden und *annasyu* ist eine der besten Weiden und *fulānun nasyatu qawmihi* heißt X ist der beste seines Stammes im Vergleich zu dieser Weide”.

Was in der Übersetzung Rückerts zunächst auffällt ist, daß die von ihm gewählten Adjektive “heuchlerisch” (*munāfiqah*) und “meuchlerisch” (*qātilah*) eindeutig von den Adjektiven des Koranverses abweichen, weil sie dem sog. Stirnschopf des Menschen noch Schlimmeres (die Heuchelei und vor allem den Mord) aufbürden! Das Wort “*an-nāsiyah*”, das – wie wir w.o. gesehen haben - nicht irgendwelches Kopfhaar oder Locken bezeichnet, gibt er einfach mit dem unpräzisen Wort “Locken” wieder. Nach einem berühmten zeitgenössischen Koranausleger, der in einer wöchentlichen religiösen Fernsehsendung, die sich mit den Wundern des Koran auseinandersetzt, hätten neue neurologische Forschungen über das Menschengehirn enthüllt, daß gerade der vordere Teil des Schädels und genauer die unter dem in den vorliegenden Koranversen erwähnten Stirnschopf liegende Stelle als die Gehirnzonen des Lügens und des sich Irren lokalisiert worden wären! Davon ausgehend sollte die Wiedergabe von “*nāsiyah*” präzise sein. Rückert fügt darüber hinaus das im Vers nicht vorliegende Verb “wollen” hinzu.

Zwei Zusätze sind bei Paret zu verzeichnen: Auf den ersten („mit seinem Tun“) konnte der Übersetzer problemlos verzichten, indem er das Nominaladverb “damit”, das sich auf die vorhergehenden Verse 9 und 10 bezieht, vor dem Verb ‘aufhört’ verwendet und der zweite Zusatz („ihn beim Gericht“) ist als Auslegung riskant, weil die traditionelle Exegese erläutert, daß der Angeprangerte von den “*zabāniyah*” (den Engeln der Hölle) beim Stirnschopf gefaßt und in die Hölle geschleppt wird; wann kann das passieren? Die Verse präzisieren das nicht!

Was das zweite Adjektiv “*khāṭi'a*” betrifft, gibt es Paret - wie übrigens auch die anderen Übersetzer - mit “sündig” (*mudhniba*, *āthimah*, *'āsiyah*) wieder, das hinsichtlich der Bedeutung von “*khāṭi'a*” abweicht, das von “*khaṭa'un*” (ein Fehler, ein Irrtum) und nicht “*khaṭi-atun*” (die Sünde) abgeleitet ist.”.

Bobzin übersetzt “*an-nāsiyah*” mit dem Kompositum “Stirnlocke”, dessen erste Bestandteil (Stirn) zur Präzisierung der betreffenden Kopf- bzw. Schädelzone –wie wir w.o. gesehen haben- wichtig ist. Am Ende des 16. Verses setzt er zu Recht ein Ausrufezeichen zur Hervorhebung der beiden Eigenschaften bzw. Mängel.

Zu den vorliegenden Versen vermerkt Neuwirth, daß “die Drohung mit einem demütigenden Übergriff zunächst innerweltlich erscheint. Sie gibt zugleich Auskunft über den sozialen Status des Angeprangerten; die Stirnlocke ist Zeichen des Freien, ein Standessymbol, auf das nun seine moralische Eigenschaft als lügnerisch und sündhaft projiziert wird. Diese Figur der semantischen ‘Attraktion’, der Übertragung von Eigenschaften des Trägers (*kādhība*, *khāṭī’a*) auf ein Körperteil, ist in der altarabischen poetischen Tradition wie auch im Koran ungewöhnlich; sie begegnet aber in den Psalmen, siehe Ps 83,17a: *malle’ penehem qalon* (“Erfülle ihre Gesichter mit Schmach”). – Die Strafe selbst erinnert an eine ebenfalls am Textende stehende Bestrafung von “Hassern” in Ps 21,13: *ki teshitemo shekhem, bemetarekha tekhonen ‘al penehem* (“ja, du sollst sie an der Schulter packen, mit deinen Stricken sollst du sie festbinden an ihren Gesichtern”). Im Koran dürfte die Strafe angesichts des Fortgangs aber eschatologisch intendiert sein. – Die Konkatenation, d.h. die ein Versende und den folgenden Versanfang verbindende Wiederholungsfigur *nāsiyah/nāsiyatin*, nimmt die beiden Konkatenationen aus dem ersten Teil, *khalaq/khalaqa* (V.1/2) und *‘allam/‘allama* (V.4/5), wieder auf und klammert so die beiden Surenteile I und II zusammen. Eine solche im Koran sonst seltene Konkatenation begegnete auch in Q:87,18-19: *inna hādhā la-fi l-sufufi l-ūlā / sufufi Ibrāhīma wa-Mūsā* (“Dies steht in den ältesten Schriften, den Schriften Abrahams und Moses)” (277).

Verse 17 und 18 :

fa-l-yad’u nādiyah
sa-nad’ū -zzabāniyah

FR : Ruf’ er nur seine Leute!
Wir rufen die Höllenmeute.

RP : Mag er dann seine Clique herbeirufen!
Wir werden (unsererseits) die Schergen (der Hölle) (?) herbeirufen.

ATK: Er soll doch da seine Mitstreiter herbeirufen.
Wir werden die Schergen herbeirufen.

HB : Soll er doch seine Spießgesellen rufen! –
Wir werden dann die Höllenwächter rufen!

Wir bemerken von vornherein, daß die beiden wichtigen Wörter “*nādiyah*” und “*zabāniyah*” jeweils mit vier und drei verschiedenen Varianten wiedergegeben wurden.

Das Nomen “*annādī*” bedeutet im heutigen Arabisch vor allem im Fußballjargon der Verein, das Club. Dem *Kalimat al-Qur’an* zufolge handelt es sich hier um “die Leute aus seiner Umgebung, die zu seinem Stamm und seiner Sippe gehören”. „*An-nādī* im Arabisch ist die Versammlung des Stammes, wie *annadiyyi* und *al-muntadā* (Forum) und *annidā* (der Appel): der Laut, der zur Versammlung ruft und *tanādaw*: sie haben einander gerufen” (278). Die “*zabāniyah*” seien “die Engel der Folterung, die ihn (den Angeprangerten) in die Hölle schleppen”.

Die Wiedergabe Rückerts mit “seine Leute” ist allgemein und unpräzise; man kann darunter sowohl seine Verwandten als auch seine Schergen sowie seine Anhänger verstehen; das Wort deutet auf eine undefinierte Menge hin und spiegelt im Gegensatz zu “*nādī*” keine organisierte Versammlung oder keinen organisierten Kreis wider, der eine bestimmte Struktur

und Organisation und eine bestimmte Hierarchie und vor allem ein Haupt voraussetzt. Das Nomen "Meute", das auch im Französischen gebraucht wird, wird definiert als "Schar von Jagdhunden zur Hetzjagd; (fig.) Schar zügelloser Menschen, wilde Horde, Bande". Das Wort 'Meute' ist im Gegensatz zu "nādī" sehr negativ konnotiert.

Das von Paret gewählte Wort 'clique' wird im Wahrig definiert, als eine "durch gemeinsame Interessen verbundene (selbstsüchtige) Gruppe, Sippschaft, Bande, Klüngel". Es handelt sich hier um ein Lehnwort aus dem Französischen. Das Wörterbuch « Le Petit Robert » definiert la « clique » so: (XIVè; de l'ancien français cliquer "faire du bruit". V. clic) 1° Coterie, groupe de personnes peu estimables. V. bande, cabale.- *Polit.* Terme d'injure pour désigner un groupe d'intérêts. 2° Ensemble des tambours et des clairons d'une musique militaire ».

Aus den dargelegten Definitionen geht deutlich hervor, daß man hier eine organisierte Gruppe hat, die die selben Interessen verteidigt ; das Wort ist also auch geeignet zur Bezeichnung der Bande von Abu Djahl, von der in den Versen die Rede ist. Entspricht das Wort 'Schergen' dem koranischen Wort "zabāniyah"? Der Scherge ist dem Wahrig zufolge "(früher) Gerichtsdieners, Büttel, Häscher; Henker; (Heute) käuflich. Verräter (mhd. scherje, scherge, seit dem 13. Jh. (bes. bair.-österr.) Bez. für Gerichtspersonen (vom Amtsvorsteher bis zum Henker) <ahd. Scario, scerjo "Scharmeister, Hauptmann"; zu Schar)".

'Aisha 'Abdu-rraḥmān zufolge "sind die Linguisten über die Deutung des Wortes "zabāniyah" nicht einig: man sagte, es sei ein Kollektivbegriff, der keinen Singular hat. Abu 'ubaida sagte, der Singular lautet "zibniyah"; Al-kisā-i zufolge heißt der Singular "azzibnī"...Nach Al-akhfash ist der Singular "zābin", ein Partizip Aktiv des Verbs "zabana", das heißt : "seine Stärke nahm zu, wurde intensiver"...Welches auch immer der Ursprung des Wortes sein mag, verwendet es das Arabisch sowohl für die Menschen als auch für die Djinns; im materiellen Sinn: "zabāniya al-'uqrub" sind die beiden Kneifen der Krabbe, sie beinhalten das tödende Gift. Das Wort wurde dann in die religiöse Terminologie verlegt als Eigennamen für die Engel und die mit der Folterung der Sünder in der Hölle Beauftragten" (279).

Paret zufolge "ist über die Etymologie des Wortes *zabāniyah* schon viel gerätselt worden. Jeffery führt u.a. eine Erklärung an, die es aus persisch *zabāna* "(züngelnde) Flamme" ableitet (Foreign Vocabulary, S.148). Nach Hubert Grimme ist es "ein dunkler Ausdruck, hinter dem sich vielleicht ein alter Dämonenname verbergen könnte" (Mohammed, I, S.19, Anm. 1). Falls man bei der Erklärung des Wortes innerhalb des arabischen Sprachbereichs bleiben will, muß man von der Grundbedeutung des Verbums *zabana* ausgehen ("ausschlagen", vom Kamel, das mit seinen Hinterbeinen "ausschlägt", um einen Melker oder das eigene Junge von seinem Euter fernzuhalten). Ein abschreckender Tier- oder Geisternamen *zabāni* in der Bedeutung "Schlag aus!" wäre ohne weiteres möglich (nach dem Schema *fa'āli*, so wie man einen Hund *kasābi* "Pack an!" nennen kann). Aber selbst wenn man mit der Möglichkeit rechnet, daß der Reimzwang bei der Bildung der Form im Spiel war, kann man kaum annehmen, daß das Appellativum *zabāniyah* (als Plural) aus einem solchen Eigennamen *zabāni* durch Anhängung der Femininendung abgeleitet worden ist" (280).

"zabaniyah" kann also mit 'die Höllenengel, die Höllendiener oder die Höllenhenger' wiedergegeben werden, wobei die letzte Variante angesichts ihrer schreckenerregenden Konnotation uns geeigneter zu sein scheint.

Die Verwendung des Modalverbs "mögen" ist in der Übersetzung Paret's zweckmäßig, weil es "fal-" gut wiedergibt und einen Wunsch bzw. eine Art Herausforderung ausdrückt.

Rückert sollte "der Hölle" ohne Klammern hinzufügen und das Fragezeichen weglassen.

Khoury gibt "nādiyah" mit 'seine Mitstreiter' wieder: es gibt eine Sinnesabweichung in dem Maße, wie die Mitstreiter (Mitkämpfer) eine beschränkte Zahl von Personen sein können und keine große Menge oder keine organisierte Sippe voraussetzen. Seine Wendung "er soll doch da" entspricht nicht unserer Meinung nach der o. erwähnten Herausforderung, die von "fal-" (in *fal-yad'u*) hervorgeht.

Der gleiche Vorbehalt, den wir gegenüber “seine Mitstreiter” formuliert haben, gilt ebenfalls für das von Bobzin gebrauchte Wort “seine Spießgesellen”, das darüber hinaus auch eine pejorative Konnotation hat, die das arabische Wort “*annādi*” nicht unbedingt besitzt. Das Wort “Höllenvächter” nähert sich zwar dem Wort “*azzabāniyah*” besser als Schergen, aber es hat im Gegensatz zum Koranwort keine abschreckende Wirkung.

Vers 19 :

Kallā la-tuḥi’hu wa-sdjūd wa-qtarib

FR : Folg’ du ihm nicht! bet’ an und nah’!

RP : Nein! Gehorche ihm nicht! Wirf dich (vielmehr in Anbetung) nieder und nahe dich (in Demut deinem Herrn)!

ATK: Nein, gehorche ihm nicht. Wirf dich vielmehr nieder und suche die Nähe (Gottes).

HB : Doch nein! Gehorch ihm nicht!
Und wirf dich nieder, und nahe dich!

In dem letzten Vers der Sure haben wir drei Verben im Imperativ, die die entsprechende Antwort widerspiegeln sollen, welche Gott dem neuen Propheten übermittelt, damit er auf den feindseligen das Maß überschreitenden Angeprangerten und dessen Anhängerschaft zweckmäßig reagieren kann.

Das von Rückert, der übrigens “*kallā*” einfach ignoriert und nicht wiedergibt, gebrauchte Verb ‘folgen’ (arabisch *tabi’a/ittaba’a*) weicht vom Verb *aḥā’a yuḥi’u* (gehorsamen) ab; die Beziehung des Gehorsams ist stärker als die des Folgens. Das Verb “anbeten” entspricht vielmehr das arabische Verb *‘abada*, während *sadjada* mit ‘sich niederwerfen’ wiedergegeben wird. “*Assudjūd*” ist im Arabischen der Ausdruck der Unterwerfung; es war üblich in der vorislamischen paganen Gemeinschaft, in der die Anbeter sich zu Füßen ihrer angeblichen Herren niederwarfen. Das Verb ‘nähern’ als intransitives Verb im Sinne von ‘näher kommen, sich nähern’ wurde ohne Reflexivpronomen gebraucht.

In ihrem Kommentar zu diesem Vers schreibt Neuwirth: ”Die Rede über den Angeschuldigten schlägt in eine Anrede an den Verkünder um, dem konkret Gebet und allgemein Askese auferlegt werden. Es ist davon auszugehen, daß bereits der vorislamische Gebetsritus Körperhaltungen wie die Proskynese (*sudjūd*) einschloß (siehe Rubin 1987; KTS, S. 332–359)” (281).

In Bezug auf das Verb “*wa-qtarib*” zieht Neuwirth eine Parallele zwischen dieser Koranstelle und einem christlichen Ritus: “Bei der ‘Annäherung’ könnte an die Abhaltung von Vigilien mit Hymnenvortrag gedacht sein, wie sie in Q 73:8-9 und 74:1-5 thematisiert werden; der Vers nähme dann die Aufforderung zur “Lesung” aus V.1 wieder auf. – Schlußrufe mit Aufruf zu liturgischen Handlungen begegnen auch in Q 94:8, 93:11, 69:52. Solche Imperative haben Entsprechungen in den Psalmen (siehe Ps 149,9: *halleluyah*)” (282).

Daß es Entsprechungen zwischen den heiligen Schriften geben kann, liegt an der Kontinuität der göttlichen Botschaft, aber mit ‘Annäherung’ ist hier vielmehr die Nähe Gottes im übertragenen Sinne gemeint, d.h. durch einen unerschütterlichen und aufrichtigen Glauben, durch seine guten Werke und sein positives Verhalten im Leben und Zusammenleben mit den anderen Menschen.

Khoury fügt das Verb “suchen” hinzu, das im Koranvers nicht existiert und das Verb “*waqtarib*” nuanciert; in der Tat handelt es sich um einen göttlichen Befehl und der Angeredete (der Prophet) soll nicht nur suchen bzw. versuchen, sondern den Befehl ausführen!
Bobzin’s Wiedergabe liegt dem Koranvers am nächsten.

3.21. Sure 95 : Attīn (der Feigenbaum)

سورة التين - سورة 95 - عدد آياتها 8

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1. وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونِ
2. وَطُورِ سِينِينَ
3. وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ
4. لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ
5. ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ
6. إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ
7. فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِالذِّينِ
8. أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ

Bi-smi llāhi -rraḥmāni arraḥīm

1. *Wa-ttīni wa-zzaytūn*
2. *wa-ṭūri sinīn*
3. *wa-hādhā l-baladi l-amīn*
4. *la-qad khalaqnā l-insāna fī aḥsani taqwīm*
5. *thumma radadnāhu asfala sāfilīn*
6. *illa lladhīna āmanū wa 'amilū ssāliḥāti fa-lahum adjrun ghairu mamnūn*
7. *fa-mā yukadhdhibuka ba 'du bi-ddīn*
8. *a-laysa llāhu bi-aḥkama l-ḥākimīn*

Vers 1 – 3

*Wa-ttīni wa-zzaytūn
wa-ṭūri sinīn
wa-hādhā l-baladi l-amīn*

FR : Bei Feige und Olive,
Und bei des Berges Giebeln
Und diesem Friedensgebiete!

RP : Bei den Feigen- und Ölbäumen,
beim Berg Sinai
Und bei dieser sicheren Ortschaft (d.h. Mekka)!

ATK: Bei dem Feigenbaum und bei dem Ölbaum,
und dem Berg Sinai,
und diesem sicheren Gebiet!

HB : Bei den Feigenbäumen! Bei den Olivenbäumen!
Beim Berge Sinai!
Bei diesem sicheren Ort!

Die vorliegende Sure fängt mit einer aus drei Versen bestehenden Schwurserie an. Neuwirth bemerkt zu Recht, daß die Feigen- und Olivenbäume Baumarten sind, die nicht in Arabien

beheimatet sind, sie evozieren vielmehr eine mediterrane Landschaft (Palästina bzw. das Heilige Land). *Attīnu* (die Feigen) ist der Plural von *tīnatun* (eine Feige) und *azzaitūnu* (die Oliven) ist der Plural von *zaitūnatun* (eine Olive). Obwohl die wörtliche Übersetzung von «*wa-ttīni wa-zzaitūni* ‘bei den Feigen!, bei den Oliven!’» ist, liegt es auf der Hand, daß diese beiden Früchte auf ihre jeweilige Baumart hindeuten: den Feigen- und Olivenbaum. Das Wort *aṭṭūru* (Pl: *aṭwār*) heißt ‘der Berg’; Paret zufolge «ist die Form *Sinīn* in der vorliegenden Stelle des Reims wegen gewählt» (283); es handelt sich hier um den Berg Sinai. Nach Neuwirth wird hier «ein biblisch-heilsgeschichtlich zentraler Ort» im Korantext zum ersten Mal erwähnt; “Die Kombination von Sinai und Ölberg, auf den vielleicht mit *zaitūn* angespielt ist, wäre nicht neu: Das aramäische *ṭura de-Sina* – bei Juden und Christen übliche Bezeichnung des Berges Sinai – wird in *Targum Canticum* 8:5 als Stätte der Vermittlung der göttlichen Lehre dem Ölberg (*tur zetaya*) als Stätte der Auferstehung gegenübergestellt (siehe KU, S. 123-125). Unausgesprochene Bezugnahmen auf den Sinai als Emblem göttlicher Selbstmitteilung begegnen in den früheren Suren (siehe noch Q 68), noch bevor die Offenbarung an Mose narrativ gestaltet wird (siehe zu den koranischen Mose-Erzählungen BEQ und Neuwirth 2002)...*ṭūr sinīn* statt *sainā*’, mit reimbedingter Lautung *sinīn* für den Berg Sinai, ist koranische Arabisierung des aramäischen Toponyms (siehe FVQ, S. 184f)» (284).

Nach dem Kommentar der *al-Djalalain* deuten «*wa-ttīni wa-zzaitūn* auf die beiden Früchte oder auf zwei Berge in Syrien hin, wo diese Früchte wachsen» und *ṭuri sinīn* ist der Berg, auf dem Gott Moses angesprochen hat; *sinīn* bedeutet ‘gesegnet’ (der gesegnete Berg) oder der mit Fruchtbäumen beschmückte Berg» (285).

Régis Blachère gibt den ersten Vers mit «Par le mont des figuiers! Par le mont des oliviers!» wieder und nähert sich damit der Deutung von *al-djalalain* an. Diese Auslegung geht übrigens in die gleiche Richtung wie diejenige des o.g. Ölberges (*tur zetaya*) des *Targum Canticum*.

Die Übersetzung Rückert’s mit dem Singular ‘Feige’ und ‘Olive’ als Bezeichnung der Frucht und ohne Artikel ist unserer Meinung nach nicht geeignet; sie spiegelt nicht die Feierlichkeit des Schwurs wider, der Schwur betrifft eigentlich die beiden Bäume, die in der kollektiven Phantasie der ehemaligen Beduinengesellschaft in Bezug auf ihre Symbolkraft wenn nicht sakral, mindestens außerordentlich (wegen ihrer Fruchtbarkeit) betrachtet wurden und nicht ihre Früchte. Diese Übersetzung würde noch mehr vom Koranvers abweichen, wenn wir entsprechend einer der beiden o.g. Auslegungen des *Tafsīr al-Djalalain* und Blachère gleich mit «bei dem Feigenberg! Bei dem Olivenberg!» übersetzen würden. Seine Übersetzung von “*wa-ṭūri sinīn*» mit «bei des Berges Giebeln» ist auch nicht nachvollziehbar. Sie erwähnt nicht einmal den Namen des Berges! Das Adjektiv «*amīn*» heißt ‘treu, zuverlässig, sicher’; es bezeichnet eine moralische Eigenschaft und wird deshalb als Vorname für Personen verwendet. Im 3. Vers fungiert es als Attribut von «*balad*» und hat die Bedeutung von ‘sicher’, ein sicheres Land bzw. eine sichere Stadt oder Ortschaft. Rückert gibt es mit «Friedensgebiet» wieder; ein Friedensgebiet bezeichnet ein Gebiet, wo es zwar keinen Krieg gibt, es kann aber wegen der Kriminalität unsicher sein; hier liegt also eine Schattierung, der Rechnung getragen werden muß.

Paret wiederholt nicht die Präposition ‘bei’, die zum Ausdruck des zweiten Schwurs bzw. Schwurobjekts (“bei den Olivenbäumen!) dient und reduziert somit das zweite «*wa*» (*wa-zzaitūni*) auf eine einfache Koordinierungskonjunktion (und). Sein in Klammern gesetzter Zusatz (d.h. Mekka) sollte nicht in der Übersetzung vorliegen, sondern den Gegenstand einer separaten Fußnote ausmachen.

Bei Khoury, der “*attīni*” (Plural) und “*azzaitūni*” (Plural) mit einem unserer Meinung nach unentsprechenden Singular (jeweils ‘Feigenbaum’ und ‘Ölbaum’) wiedergibt, ist ebenfalls diese Konfusion zwischen der Schwurpräposition “bei” und der Koordinierungskonjunktion “und” festzustellen: im ersten Vers wiederholt er zwar und zu Recht und im Gegenteil zu

Paret die Schwurpräposition “bei” (“bei dem Ölbaum”), aber das “und” ist hier unnötig. Er setzt außerdem das Ausrufezeichen erst am Ende des dritten Verses. “Bei” wird weder im zweiten noch im dritten Vers verwendet. An dessen Stelle tritt die Koordinierungskonjunktion “und” auf und reduziert somit die aus drei bzw. vier Schwuren bestehende Schwurserie auf eine einzige!

Bobzin hat diese Abweichungen berichtigt und sich an die Koranverse treu gehalten.

In Bezug auf die Übersetzung des ersten Verses und angesichts der Bezugnahme bestimmter Korantextstellen auf die vorherigen jüdische und christliche Religionen bzw. deren heiligen Schriften –da der Koran die vorherigen heiligen Schriften manches abändernd und berichtigend fortsetzt– und da die vorliegende Schwurserie auf den Berg Sinai und den Ort bzw. das Gebiet von Mekka als Schwurobjekte fokussiert, also auf geographische Landschaften, die eine bestimmte Sakralität aufweisen –wie oben bereits darauf hingewiesen–, neigen wir eher zur Meinung, daß es sich bei “*attīni wa-zzaitūni*” doch um den Berg der Feigenbäume und den Berg der Olivenbäume handelt; so wird die Schwurserie harmonischer, es wird hier bei sakralen Bergen (dem o.g. Berg der Gottesoffenbarung an Moses und dem Berg der Auferstehung) geschworen; demzufolge sollte dieser erste Vers Blachère gleich auch mit “Bei dem Feigenbaumberg! Bei dem Ölbaumberg!” wiedergegeben werden.

Verse 4-5 :

*la-qad khalaqnā l-insāna fī aḥsani taqwīm
thumma radadnāhu asfala sāfilīn*

FR : Wir schufen erst den Menschen nach dem schönsten Bilde
Dann ließen wir ihn sinken in die tiefste Tiefe,

RP : Wir haben doch (seinerzeit) den Menschen in bester Form (?) geschaffen
(oder: Wir haben doch (seinerzeit) den Menschen geschaffen
und (dabei) mit den besten Weisungen versehen?)
Hierauf haben wir ihn (aber) ganz tief herunterkommen lassen (?),

ATK: Wir haben den Menschen in schönster ebenmäßiger Gestalt erschaffen,
dann haben Wir ihn in den niedrigsten der niedrigen Stände gebracht,

HB : Wir erschufen den Menschen in vollendeter Gestalt,
alsdann machten wir ihn zum Niedrigsten der Niedrigen –

In den vorliegenden Versen können die beiden Begriffe “(*aḥsana*) *taqwīm*” und “(*asfala*) *sāfilīn*” dem Übersetzer eine Schwierigkeit bereiten: *Kalimat al-Qur’an, tafsīr wa bayān* definiert “*aḥsana taqwīm*” als “das perfektste Zurechtformen (*ta’dīl*) und das schönste Bild” und “*asfala sāfilīn*” als “in die Hölle oder in das Greisenalter und den verächtlichsten Abschnitt des Menschenlebens”. Dem *Mu’djam mufradāt alfādh al-Qur’ān* zufolge bedeutet “*taqwīmu ashshay’i*” etw. (be)lehren, (aus)bilden, erziehen; Gott sagt: “Wir erschufen den Menschen in vollendeter Gestalt” auf das hinweisend, womit der Mensch unter den Tieren durch die Vernunft, den Verstand und das Erheben der Körpergröße ausgezeichnet wurde, das seine Herrschaft über alles, was in dieser Welt existiert, zeigt und “*taqwīmu assila’i*” ist die Angabe der Warenpreise”(S.434). In “*al-Qur’an al-karīm wa bi-hāmishihi tafsīr al-djalalain*” wird “*fī aḥsani taqwīm*” als “in dem besten ‘ebenmäßig Formen’(*ta’dīl*) seines Bildes” erläutert und “dann haben Wir ihn” (*thumma radadnāhu*) d.h. einige Menschen zu den “*asfala*

sāfilīn” gemacht: metonymisch für das Greisenalter und die Schwäche, in denen die guten Werke des Gläubigen im Vergleich zur Jugendzeit abnehmen werden”(S.603).

Paret führt in seinem Kommentar zu Sure 95 die Deutungen von Künstlinger und Birkeland an: “Nach Künstlinger (Sūra 95.OLZ 1936, Sp.1-3) ist in den Versen 4f. darauf angespielt, daß Adam –was sich mit jüdischen (und christlichen) Überlieferungen belegen läßt– im Paradies eine besondere Leibesgröße besaß, dieser aber nach dem Sündenfall beraubt wurde, so daß er kleiner wurde”... “Nach Birkeland, der die Deutung Künstlingers mit guten Gründen zu entkräften sucht (Einige Bemerkungen zur Erklärung von Sūra 95. Le Monde Oriental 31, 1937, S. 1-15) ist die Sure folgendermaßen zu paraphrasieren: “Die Schöpfung der Menschen fand statt als die schönste Schöpfertätigkeit (*taqwīm*). Trotzdem wird Gott sie, d.h. die Gottlosen unter ihnen, zu den niedrigsten der niedrigen machen, indem er sie in die Hölle stürzt, wo sie die elendsten aller Geschöpfe werden” (286).

Neuwirth teilt weder die Deutung Künstlingers noch diejenige von Birkeland: « Die Deutung von David Künstlinger (1936), der V.4 auf den mythischen *Adam qadmon* bezieht, ist deswegen problematisch, weil mit der in Schwuraussagen stereotypen Erwähnung des *insān* nicht Adam, sondern der Mensch allgemein angesprochen ist. *Insān*-Aussagen erscheinen zumeist als Rüge des Menschen für seine Unzulänglichkeit; hier ist von einem ihm von der Schöpfung her anhaftendem Mangel die Rede: seinem notwendigen Alter und Hinfälligwerden. Auch Birkelands (1937) eschatologische Deutung, referiert bei Paret (KKK, S. 514f.), ist angesichts des bereits mit Sure 103 und 100 eingeführten Rüge-Topos nicht haltbar; vgl. zu weiteren, auf der innerislamischen Exegese beruhenden Optionen Bell (1939) und Khoury (2001: 495 f.), die sich über den Topos der Rüge des *insan* hinwegsetzen und so auf unzulänglichen Kriterien beruhen » (287).

Neuwirths Kritik der Deutung Künstlingers ist begründet, weil mit *insān* tatsächlich der Mensch im allgemeinen und nicht Adam insbesondere gemeint wird. Aber ihre Bezeichnung des notwendigen Alter- und Hinfälligwerdens des Menschen als “eines ihm von der Schöpfung her anhaftenden Mangel”, mit anderen Worten als eines “Fabrikationsmangels” ist theologisch diskutabel! Die eschatologische Deutung Birkelands stellt –wie bereits oben in der Definition des *Kalimāt al-Qur’ān* erwähnt- eigentlich nur eine der verschiedenen Deutungen der innerislamischen Exegese dar, die auch das altersbedingte Hinfälligwerden in Erwägung zieht.

Das Substantiv “*taqwīm*” ist das Nomen Actionis des Verbs “*qawwama yuqawwimu (ashshay’a)*”, das das Wörterbuch *al-Qāmūs al-djadīd li-ṭṭulāb* definiert als “etwas gerademachen, geradebiegen, geraderichten; *qawāmu l-insāni* heißt seine Leibesgröße und die Schönheit seiner Leibesgröße und *al-qawāmu*” heißt derjenige, der eine schöne Leibesgröße hat; *alqawīm*” ist der Gemäßigte, derjenige, der eine schöne Leibesgröße hat”.

Aus diesen Definitionen können wir schließen, daß “*khalaqnā l-insāna fi-ahsani taqwīm*” bedeutet: “*khalaqnā l-insāna wa a’ṭaynāhu ahšana qawāma*”d.h. wir erschufen den Menschen und verliehen ihm die schönste Leibesgröße bzw. die schönste Figur.

Das Wort “*al-qāmah*” (die Leibesgröße) ist abgeleitet vom Verb “*qāma yaqūmu qawman wa qiyyāman*” d.h. aufstehen, sich erheben und in diesem Zusammenhang können wir auch an die folgende Deutung denken: “wir erschufen den Menschen und erhoben ihn (*qawwamnahu*) mit der schönsten Leibesgröße”, so daß er sich im Gegensatz zu den anderen Tieren wieder auf seine Beine aufrichten konnte. Da die beiden vorliegenden Verse diametral entgegengesetzte Situationen schildern: auf der einen Seite *khalaqnā l-insāna fi-ahsani taqwīm (qawwamnāhu)* (wir haben ihn erhoben, in die Höhe gebracht) und auf der anderen Seite *radadnāhu asfala sāfilīn* (wir erniedrigten ihn optimal, d.h. wir brachten ihn in die Tiefe bzw. “in den niedrigsten der niedrigen Stände” zurück), sehen wir hier ganz eindeutig die extreme Opposition, die das Spektrum des menschlichen Schicksals kennzeichnen kann (die Erhebung im Sinne von Veredelung und die Erniedrigung im Sinne von Demütigung) und die die

unvergleichliche Macht Gottes zum Ausdruck bringt, wenn es sich um das Verfügen über das Schicksal des Menschen geht, wobei es hier zu vermerken ist, daß das letztere –wie im folgenden Vers 6 der Sure klargemacht- zum großen Teil auch von den guten oder schlechten Werken des Menschen abhängt!

Rückert gibt den Passus “*fī-ahsani taqwīm*” mit ‘nach dem schönsten Bilde’ wieder; somit übersetzt er die Deutung bzw. eine der möglichen Deutungen des Begriffs “*taqwīm*” und nicht den Begriff “*taqwīm*” selber, der wie bereits oben gesehen zahlreiche Konnotationen beinhaltet, denen der Übersetzer Rechnung tragen soll. Seine Übersetzung von “*asfala sāfilīn*” mit ‘in die tiefste Tiefe’ reimt zwar auf den vorhergehenden Vers, spielt aber - entsprechend einer unter anderen Deutungen – nur auf die Hölle an und berücksichtigt demzufolge nicht die andere plausiblere Deutung dieses Passus: die alters- und krankheitsbedingte Vergreisung und Gebrechlichkeit. Aus seiner Übersetzung geht die o. unterstrichene Opposition der menschlichen Schicksalssituationen nicht deutlich hervor.

Die drei Fragezeichen Paret's zeigen die Schwierigkeit der Übersetzung dieser Stellen und seine eindeutige aufrichtige Verlegenheit; die Wiedergabe von “*fī-ahsani taqwīm*” mit ‘in bester Form’ im Sinne von in bester (äußeren) Gestalt ist haltbar, aber die andere Variante, die eine übertragene Deutung voraussetzt, weicht unserer Meinung nach weitgehend vom Sinne des Verses ab. Mit ‘ganz tief’ tritt der Superlativ im V. 5 (*asfala sāfilīn*) in der Übersetzung nicht in Erscheinung. Die Bemerkung zur in der Übersetzung fehlenden Opposition der beiden Stellen (*ahsani taqwīm* versus *asfala sāfilīn*) gilt auch für Paret.

Bei der Lektüre der Übersetzung Khourys hat man doch das Gefühl, daß er sich bemüht, die Lücken der Paret'schen Übersetzung auszufüllen und der Wiedergabe der beiden Koranversen gerecht zu werden. Das zu ‘schönster’ zu Recht hinzugefügte Adjektiv ‘ebenmäßiger’ bringt ein Plus, einen Mehrwert hinsichtlich des Sinnes, indem es die Konnotation des Ebenmaßes, der Harmonie, die in dem “*taqwīm*” verwandten Begriff “*qawīm*” beinhaltet ist (*taqwīm*=*dja'alnāhu qawīm*), berücksichtigt.

Die von Khoury gewählte Wendung ‘in den niedrigsten der niedrigen Stände bringen’ bringt den Superlativ gut zur Geltung; sie wäre noch ausdrucksvoller, wenn der Übersetzer an Stelle des Verbs ‘bringen’ das Verb ‘zurückversetzen’ verwendet hätte, das das koranische Verb “*radadnā(hu)*”, das die gleiche Baustruktur wie “*khalāqna(hu)*” aufweist und ebenfalls auf “*khalāqnā*” reimt, besser wiedergibt. Die w.o. erläuterte Opposition Erhebung/Promotion versus Erniedrigung/Zurückversetzung wäre noch auffälliger.

Das *Mu'djam mufradāt alfādh al-Qur'ān* definiert “*assuflu*” (das Niedrige, Niedere, Untere, das abwärts Gelegene) als das Gegenteil von “*al-'ulwu* (das Hohe, die Höhe, die Hohheit, Erhabenheit); *safula fa-huwwa sāfilun* (niedrig und gemein sein, sich erniedrigen, er ist niedrig, gemein und verächtlich); Gott sagt: “*fa-dja'alnā 'āliyyahā sāfilahā*”) (und Wir kehrten in ihrer Stadt das Oberste zuunterst) (Q:15,74) wa *asfala* (niedriger) ist das Gegenteil von “*a'lā*” (höher)...*assiflatu mina annāsi* (die niedrigstehenden Menschen) heißt die nach unten Verworfenen” (288).

Bobzin läßt sich bei der Übersetzung der beiden Verse durch die Übersetzung Henning/Hofmanns einflößen, nämlich in Bezug auf die Wiedergabe der beiden schwierigen Stellen (*ahsani taqwīm* und *asfala sāfilīn*); der einzige Vorbehalt, den wir gegen seine Übersetzung formulieren könnten, betrifft das von ihm gewählte Verb ‘machen’, das den Sinn des Verbs “*radadnāhu*” nicht angemessen wiedergibt. Auf der Basis des bisjetzt Dargelegten können wir vielleicht folgende Übersetzung wagen:

“Wir erschufen den Menschen und erhoben ihn gewiß mit der schönsten ebenmäßigen Leibesgröße und versetzten ihn dann in den niedrigsten der niedrigen Stände zurück”.

Vers 6 : *illā lladhīna āmanū wa ‘amilū ssālihāti fa-lahum adjrun ghairu mamnūn*

FR : Die ausgenommen, die glauben und das Gute thun,
Lohn ungemessner ist für diese.

RP : ausgenommen diejenigen, die glauben und tun, was recht ist.
Die haben (dereinst) Lohn zu erwarten, der ihnen (dann) nicht als Wohltat
vorgehalten wird (ihnen vielmehr von Rechts wegen zusteht).

ATK:ausgenommen die, die glauben und die guten Werke tun:
Sie empfangen einen Lohn, der nicht aufhört.

HB : außer denen, die glauben und gute Werke tun,
denen wird Lohn zuteil, nicht unverdient –

Bezugnehmend auf T. Nöldeke vermutet R. Paret, daß “Vers 6 erst später eingefügt worden ist (Gesch. des Qor. I, S.97)”(289).

Neuwirth schließt sich ebenfalls dieser These an und behauptet, daß “die Sure...durch den überlangen, späteren Vers 6 (siehe *GdQ* I, S.97) erweitert wurde, der eine –in spätmekkanischer Zeit entwickelte– formularische Verdiktarmilderung (siehe KTS, S. 310-312) einbringt. Vers 6 ist, bezogen auf V. 4-5, unlogisch, da der dort angedeutete physische Verfallsprozeß des Menschen keine Ausnahmen oder Herabmilderungen zuläßt” (290).

Wir glauben, daß die Koranforscherin den Vers 6 deshalb unlogisch findet, weil sie in ihrer Interpretation dieses Verses nur den physischen Verfallsprozeß fokussiert und dabei den moralischen Verfallsprozeß, dem die Ungläubigen und Beigeseller ausgesetzt werden, einfach ignoriert und ausschließt. Es kann sich hier also um die moralische Verdorbenheit handeln, die diejenigen, die nicht glauben und die bösen Werke tun, heimsucht.

Wir haben hier in diesem Vers zwei formelhafte Koransätze, die im Korantext mehrmals in verschiedenen Suren gebraucht werden: *alladhīna āmanū wa-‘amilū ssālihāt* (diejenigen, die glauben und die guten Werke tun) und *lahum adjrun ghairu mamnūn* (sie haben einen ununterbrochenen Lohn).

Rückert gibt “*assālihāt*” (d.h. *al-a‘māl assāliha* = die guten Werke), dessen Gegenteil “*assayyi‘āt*” (d.h. *al-a‘māl assayyi‘a* = die bösen Werke) mit ‘das Gute’ wieder, dessen arabische Äquivalent eher “*al-khairu*” ist. Das Attribut “*ghairu mamnūn*” bedeutet ‘ununterbrochen und fortdauernd’, während das von Rückert dafür gebrauchte Attribut ‘ungemessner’ eher “*ghairu muqās*”, “*ghairu mukayyal*” bedeutet. Zu vermerken ist auch die Rechtschreibung des Verbs ‘tun’ mit ‘h’(19.Jhdt.), der vorgestellte ‘die’ (statt ‘ausgenommen die’) sowie das nachgestellte Attribut ‘ungemessner’(ohne ‘e’).

Paret berichtigt die o.g. Wörterstellungen; seiner Übersetzung von “ ‘*amilū ssālihāt*” mit ‘tun, was recht ist’ entbehrt das formelhafte etablierte Äquivalent ‘die guten Werke’. Das Hinzufügen des Verbs ‘erwarten’ sowie der beiden Zeitadverbien (dereinst und dann) verschiebt die Belohnung auf später bzw. auf das Jenseitsleben, während dieser Versteil nicht darauf hindeutet; *lahum* weist eher auf die Gegenwart und das diesseitige Leben hin. Der Relativsatz scheint uns eine subjektive Interpretation zu sein, die von dem Attribut «*ghairu mamnūn*» weit entfernt liegt. Dies gilt ebenfalls für die eingeklammerte Übersetzungsvariante.

Fast wortwörtlich, klipp und klar, ohne Zusatz und ohne Unterlassung ist hier die Übersetzung Hourys, die dem Koranvers nicht nur lexikalisch-semantisch, sondern zum großen Teil auch syntaktisch und stilistisch treu entspricht.

Die einzige Kritik gegen die Übersetzung Bobzins betrifft das Attribut “*ghairu mamnūn*”, das er unverständlicherweise mit ‘nicht unverdient’ (w. *laisa bi-ghairi mustafaqq*) wiedergegeben hat.

Verse 7-8 : *fa-mā yukadhhdibuka ba’du bi-ddīn*
a-laisa llāhu bi-afkama l-ḥākimīn

FR : Was zweifelst du noch am Gericht ?
Ist Gott der gerechteste Richter nicht?

RP : Wie könntest du (oder: Wie kann man; w. wie kannst du) da noch das
Gericht (das den Menschen angedroht ist) für Lüge erklären?
Ist es nicht Gott, der am besten entscheidet?

ATK: Was läßt dich da noch das Gericht für Lüge erklären?
Ist nicht Gott der Weiseste all derer, die urteilen?

HB : was lässt dich also das Gericht noch leugnen?
Ist Gott denn nicht der weiseste der Richter?

“*Fa-mā yukadhhdibuka ba’du bi-ddīn?*” heißt “*fa-mā yadj’aluka ba’du tukadhhibu bi-ddīn?*” (w. was lässt dich noch an dem Gericht zweifeln? Ins Arabisch zurückübersetzt würde die Übersetzung Rückerts heißen: *mā-laka ann tashukka ba’du fi-ddīn?* Es wird nach den Gründen gefragt, die den Angesprochenen (hier den *insān* allgemein) am Jüngsten Gericht zweifeln lassen, deshalb muß die Wendung “was lässt dich” in der Übersetzung in Erscheinung treten. Die Wiedergabe des V.8 mit ‘der gerechteste Richter’ (*al-ḥākimu al-aktharu ‘adlan*) weicht vom Original in Bezug auf das Attribut ab (*afkamu* ist der Superlativ des Adjektivs “*ḥākīm*, d.h. ‘weise’) und spiegelt nicht die stilistische Emphase wider, die dem Passus “*afkamu l-ḥākimīn*” (der weiseste der Richter) zugrundeliegt;

Das von Paret gewählte Interrogativpronomen ‘wie’ (*kaifa*) entspricht nicht dem arabischen Interrogativpronomen “*mā*” (was). Die Wahl des passenden Modus (Konjunktiv oder Indikativ?) sowie des Personalpronomens (‘man’ oder ‘du’?) bringt ihn in offenkundige Verlegenheit. Die von ihm gebrauchte Wendung ‘der am besten entscheidet’ liegt wegen seiner Banalität weit unter den Eigenschaften Gottes (sie kann für die Menschen gelten), sie bringt nicht die hier hervorgehobene Weisheit Gottes zur Geltung und neutralisiert sogar die stilistisch sehr expressive Formel “*afkamu l-ḥākimīn*”(der weiseste der Richter).

In der Übersetzung des V.8 verlagert Houry die Bedeutung des Schlüsselworts “*al-ḥākimīn*” (die Richter) auf das Adjektiv im Superlativ “*afkamu*” (der weiseste): somit wird das Schlüsselwort ‘Richter’ zu einer verbalen Wendung (all derer, die urteilen) und das Adjektiv zum Schlüsselsubstantiv (der Weiseste): dieser Bedeutungstransfer bringt eine Sinnabweichung mit sich. Dieser Wiedergabe entbehrt ebenfalls die o. erwähnte stilistische Emphase und gibt den Eindruck, daß Gott auf das gleiche Niveau wie die Menschen, die urteilen, gesetzt wird.

Die Übersetzung Bobzins gibt unserer Meinung nach die beiden Verse am besten wieder: das Verb ‘leugnen’ ist angebracht und der letzte Vergleichspassus wurde gut übersetzt.

3.22. Sure 94 : Ashsharfj (das Weiten)

سورة الشرح - سورة 94 - عدد آياتها 8

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1. أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ
2. وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ
3. الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ
4. وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ
5. فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا
6. إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا
7. فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ
8. وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ

Bi-smi llāhi -rraḥmāni arraḥīm

1. *A-lam nashrafj laka sadrak*
2. *wa-wadha'nā 'anka wizrak*
3. *alladhī anqadha dhahrak*
4. *wa-rafa'nā laka dhikrak*
5. *fa-inna ma'a l-'usri yusrā*
6. *inna ma'a l-'usri yusrā*
7. *fa-idhā faraghta fa-nsab*
8. *wa-ilā rabbika fa-rghab*

Vers 1 : *A-lam nashrafj laka sadrak*

FR : Erschlossen wir dir nicht die Brust

RP : Haben wir dir nicht deine Brust geweitet (d.h. haben wir dir nicht (wieder) Mut gemacht?),

ATK: Haben Wir dir nicht deine Brust geweitet

HB : Haben wir dir nicht die Brust geweitet,

Das Verb “*nashrafj*” stellt in dem vorliegenden Vers das Schlüsselwort dar, dessen Übersetzung für die Deutung des ganzen Verses entscheidend ist.

Im *Kalimāt al-Qur'ān* wird es definiert, als “haben wir nicht (*in deiner Brust*) der Weisheit und dem Prophetentum Platz gemacht – wir haben (ihnen) gewiß freie Bahn gegeben”.

Dem *Mu'djam mufradāt alfādh al-Qur'ān* zufolge “ist *ashsharfj* etymologisch die Ausdehnung und Ausbreitung des Fleisches; man sagt “*sharafjtu -llahma wa sharrafjtahu*” (ich plattete das Fleisch ab und zerlegte es); und *sharfju assadri* heißt die Brust mit einem göttlichen Licht und einem inneren Frieden weiten; Gott sagt: “*rabbī ishrafj lī sadrī*” (mein Herr, weite mir meine Brust!) (Q:20,25)...und *sharfju l-mushkil mina l-kalāmi* (w. was in der Rede problematisch ist, zerlegen) heißt es vereinfachen und die versteckten Deutungen veranschaulichen”. (S.264). *a-lam nashrafj laka sadraka* kann auch bedeuten: *alam nadj'al sadraka yansharifj* (haben wir es nicht ermöglicht, daß deine Brust sich erfreut und erheitert).

Von Paret erfahren wir, daß Harris Birkeland “eine ausführliche Interpretation dieser kurzen, aber besonders in ihren letzten Versen schwer deutbaren Sure vorgelegt hat (The Lord Guideth, Studies on Primitive Islam, Oslo 1956, S. 38-55). Der Verfasser bezieht die Sure (ähnlich wie Sure 93...) auf die Besserung von Mohammeds sozialer und wirtschaftlicher Lage infolge der Heirat mit Khadidja. Siehe auch Bell, Origin of Islam, S. 77f.” (291). In der Prophetenbiographie, der Sira, und den Hadith-Werken wird in Bezug auf diese Sure von dem

Passus "*sharfu assadri*" eine physische Interpretation gegeben, wonach "dem Propheten Mohammed in seiner Jugend oder vor seiner Berufung auf wunderbare Weise die Brust geöffnet und das Herz gereinigt worden sein soll...Birkeland hat sich in einer eigenen Abhandlung gegen eine solche Erklärung ausgesprochen (The Legend of the Opening of Muhammeds Breast, Oslo 1955)" (292).

Für Neuwirth "ist es unsicher, ob diese Legende aus dem Korantext abgeleitet ist oder ob sie - wie Rubin es vertritt - unabhängig entstanden und erst sekundär mit der Sure in Verbindung gesetzt worden ist...Die Legende wird in der Exegese nachweislich seit dem 2. islamischen Jahrhundert mit Q 94:1 verbunden (siehe Rubin 1995:70f.) und bildet den Nukleus eines in der *asbāb al-nuzūl* und der Prophetengeschichten-Literatur weitverbreiteten Initiationsmythos (siehe Forster 2010). Man wird für seine Entstehung am ehesten mit Josef Horowitz (1918) mit einer Adaptation älterer Legendentraditionen an die sich entwickelnde Vita des Propheten zu rechnen haben...Die Weitung der Brust, zusammen mit der Entlastung des Rückens, die eine psalmistische Entsprechung hat, ist eine unmittelbar verständliche religiöse Metapher."(293). Neuwirth weist die von Birkeland (1955) unternommene "zu kurz greifende" historische Lektüre dieser Sure zurück.

Rückert gibt das Schlüsselverb des Verses "*nashrafj*" mit dem Verb "erschließen" wieder; im deutschen Wörterbuch Wahrig wird das letztere so definiert: "öffnen, zugänglich, nutzbar machen; durch Schlußfolgerung feststellen; sich jmdm. erschließen: anvertrauen; neue Absatzmärkte erschließen...jmdm. sein Herz erschließen: volles Vertrauen schenken..." Der Dichter verwendet das Verb 'erschließen' im Sinne von "wir haben dir Vertrauen geschenkt, wieder gegeben". Das Vertrauen stellt nur einen Aspekt des *sharfj* dar; der andere wichtige Aspekt, der im "*inshirāfj*" besteht, wird durch diese Übersetzung nicht einbezogen: das Erheitern, das Sich Erfreuen Lassen, die Befreiung des Herzens von der 'Verengung', von den Ängsten und Sorgen.

Das von Paret gewählte Verb "weiten" wird den Deutungen des Verbs "*nashrafj*" besser zurecht. Die in Klammern hinzugefügte Interpretation fokussiert jedoch nur einen einzigen Aspekt (den Mut) und ignoriert somit die anderen, wie gerade oben erläutert.

Khoury nimmt zu Recht die Übersetzung Parets ohne seine eingeklammerte Interpretation wieder auf.

Bobzin geht in die gleiche Richtung und hält zu Recht für unnötig, das Possessivpronomen (deine, in 'deine Brust') zu behalten, weil man schon 'dir' hat.

S-E.Kechrid, der die Überschrift der Sure "*ashsharfj*" mit 'la détente' wiedergegeben hat, hat den Vers so übersetzt: "Ne t'avons-Nous point détendu ta poitrine?" (Haben Wir nicht deine Brust entspannen lassen?). M. Chebel, für den *ashsharfj* „die Öffnung“ ist: « N'avons-nous pas ouvert ta poitrine ? » (Haben wir nicht deine Brust geöffnet?). Zu vermerken ist in diesem Zusammenhang auch der Gebrauch des Verbs « weiten » bei Henning/Hofmann und die verbale Wendung « weit machen » bei H. Zirker.

Verse 2-3 :

Wa- wadha'nā 'anka wizrak
allādhī anqadha dhahrak

FR : Und nahmen ab dir deine Last,
Darunter du gebeugt dich hast?

RP : dir deine Last abgenommen,
die dir schwer auf dem Rücken lag,

ATK : und dir deine Last abgenommen,
die deinen Rücken schwer erdrückte

HB : dir nicht abgenommen deine Last,
die schwer auf deinem Rücken lag

Das im V.2 verwendete Verb « *wadha'nā* + die Präposition '*an(ka)* bedeutet im eigenen Sinne (dich) entladen, (deine Last) abnehmen und im figurierten Sinne entlasten, erleichtern, befreien.

Dem *Kalimāt al-Qur'ān* zufolge bedeutet es hier « dir (die Last) erleichtert, sie leicht gemacht » und « *wizraka* » « dein Tragen der Bürden des Prophetentums und der Botschaft ». Das selbe Koranhandwörterbuch deutet den Vers 3 "*alladhī anqadha dhahraka*" als "die deinen Rücken so beschwerte, daß man sein Seufzen (*naqīdh* = ein Lärm) hörte". Das Wort "*an-naqīdh*" bedeutet aber bekanntlich 'das Gegenteil' und nicht "den Lärm".

Im *Mu'djam mufradāt alfādh al-Qur'ān* heißt *intaqadhat al-qurfja* (die Verletzung ist geschwollen?) und "*inṭaqadhat addadjādjatu* (das Huhn)" "das Huhn gackert, nämlich in der Zeit, wo es Eier legt" und in der Tat ist "*al-inṭiqādh*" nicht das Gackern, d.h. der Lärm selbst, sondern sein inneres Schwellen, das diesen Lärm gerade in dieser Zeit (des Eier legens) hervorruft; ...*wa-lladhī anqadha dhahraka*" heißt die deinen Rücken gebrochen hat, so daß er seufzte"(S.525).

Für die Wiedergabe des V.3 wählt Rückert das Verb 'sich beugen' und verwendet es im Perfekt mit dem Personalpronomen 'Du', damit der Vers auf 'Last' reimen kann; diese Übersetzung gibt aber im Gegensatz zum Koranvers nicht die Ursache (die schwere Last) wieder, sondern hebt eher die Wirkung oder die Folge (das Beugen) hervor. Ins Arabisch zurückübersetzt würde der Vers anders lauten: *alladhī infjanayta tafṭahu*.

Die von Paret und später auch von Bobzin gewählte Wendung 'dir schwer auf dem Rücken lag' gibt –u.a. wegen des Positionsverbs 'liegen'- eine vollendete Tat, ein Ergebnis und nicht die Aktion des Beschwerens und Erdrückens wieder, die das Verb « *anqadha* » eindeutig ausdrückt. Außerdem mildert sie ab und sogar ignoriert die andere o. erwähnte Deutung des betreffenden Verbs : das Erdrücken bzw. das 'Brechen' des Rückens bis zum Seufzen.

Khoury ist es gelungen, diese Schwäche zu überwinden, indem er zu Recht das adäquate Verb "erdrücken" gebrauchte.

Bobzin war wahrscheinlich nicht von dem Mehrwert überzeugt, den das von Khoury hinzugefügte Verb 'erdrücken' gebracht hat, und nahm schließlich die Übersetzung Paret's (ohne 'dir') wieder auf.

Interessant zu vermerken ist hier der Hinweis Neuwirths darauf, daß" die beiden Verse über die Beschweren lautlich durch die Wiederaufnahme des emphatischen Apikals 'dh' von *wadha'nā* in *anqadha*, gefolgt von dem ebenfalls emphatischen Dental 'dh' in *dhahrak*, eng verbunden sind. Sie kontrastieren lautlich mit dem ohne diese Laute auskommenden Anfangsvers über die Erleichterung » (294).

Vers 4 : *wa-rafa'nā laka dhikrak*

FR : Und hoben dein Gedächtnis fast?

RP : und dir dein Ansehen (w. deinen Ruf) erhöht?

ATK: und dir deinen Ruf erhöht?

HB : und haben wir nicht deinen Ruf erhöht?

Wie soll der Übersetzer im vorliegenden Vers den Begriff des “*dhikr*” verstehen? Nach dem *Mu’djam mufradāt alfādh al-Qur’ān* wird mit “*dhikr*” manchmal eine Haltung/Bereitschaft der Seele gemeint, die es dem Menschen erlaubt, das von ihm erworbene Wissen zu bewahren und “*dhikr*” ist hier wie die Wahrung, die Erhaltung ...und manchmal die Anwesenheit einer Sache im Herzen oder in der Rede; deswegen unterscheidet man zwischen zwei Arten von *dhikr*: *dhikr* mit Hilfe des Herzens und *dhikr* mit Hilfe der Zunge und jede Art von *dhikr* hat zwei Deutungen: die Wahrung vor oder gegen das Vergessen und die Wahrung nicht gegen das Vergessen, sondern für die Fortsetzung und die Fortdauer der Wahrung (des Auswendig Lernens?); jede Aussage wird als *dhikr* bezeichnet; in folgenden Versen wird *dhikr* mit Hilfe der Zunge gemeint: “*la-qad anzalnā ilaikum kitāban fīhi dhikrukum*” (wir haben ein Buch zu euch hinabgesandt, in dem eure Ermahnung steht) (Q:21,10); “*wa-hādhā dhikrun mubārakun anzalnāhu*” (Und dies ist eine gesegnete Ermahnung, die Wir hinabgesandt haben) (Q:21,50); “*hādhā dhikru man ma’ī wa dhikru man qablī*” (das ist die Ermahnung derer, die mit mir sind, und die Ermahnung derer, die vor mir lebten) (Q:21,24); “*a-unzila ‘alaihi adhdhikru min baininā*” (Ist die Ermahnung wirklich gerade auf ihn aus unserer Mitte herabgesandt worden?) (Q:38,8); hier wird der Koran gemeint... “*wa innahu la-dhikrun laka wa li -qawmika*”(Q:43,44) (das ist eine Ermahnung für dich und für dein Volk) d.h. eine Ehre für dich und dein Volk. *adhdhikr* gegen das Vergessen ist in folgenden Versen zu begegnen: “*fa-innī nasaytu l-fūta wa-mā ansānīhi illa -shshayṭānu an adhkurahu*”(Da habe ich den Fisch vergessen. Vergessen ließ mich ihn nur der Satan, so daß ich nicht mehr an ihn dachte) (Q:18,63) und *adhdhikr* mit Hilfe des Herzens und der Zunge gleichzeitig in folgendem Vers: “*fa-dhkurū allāha ka dhikrikum ābāakum aw ashadda dhikran*”(dann gedenket Gottes, wie ihr eurer Väter (früher) gedacht habt oder mit noch innigerem Gedenken (Q: 2,200)...(S.181f.).

Das Substantiv “*dhikr*” ist abgeleitet vom Verb “*dhakara yadhkuru dhikran wa dhikrā wa tidhkāran ashshay’a*”, das das Wörterbuch *al-Qāmūs al-djadīd li-ṭṭulāb* wie folgt definiert: “*etw. in seinem Geist wahren; dhakara al-wāqī’a* heißt die hereinbrechende Katastrophe herbeiholen, und sie nach deren Vergessen ausdrücklich (d.h. mit der Zunge) erwähnen... *dhakara allāha* heißt Gott loben; Gott sagt: “*qad aflaḥa man tazakkā wa-dhakara -sma rabbihi fa-sallā*” (Es wird dem wohl ergehen, der sich läutert, des Namens seines Herrn gedenkt und betet) (Q:87,14-15); *dhakara ashshay’a lahu* heißt jmdm. etw. mitteilen; *dhakara ḥjaqqahu* bedeutet ‘sein Recht wahren und es nicht aufgeben’ ”.

Aus dem bis jetzt Dargelegten kann also der Begriff “*adhdhikru*” als das Erwähnen, das Gedenken (das Herbeirufen aus seinem Gedächtnis) und das Wahren definiert werden. Das Wort “*adhdhikr*” wird auch als Synonym für den Koran gebraucht; wir haben auch w.o. gesehen, daß es auch -wie hier in dem vorliegenden V.4- im Sinne von Ehre, Ansehen gebraucht wird. Gott spricht hier den Propheten Mohamed an und teilt ihm mit, daß er ihm “*dhikruhu*” erhoben hat, d.h. *dhikruhu min qibali allah* oder *dhikruhu min qibali annāsi* (sein Erwähnen, sein Nennen durch Gott oder durch die Mitmenschen), d.h. mit anderen Worten: wir haben dem Erwähnen deines Namens einen hohen Platz zugewiesen, wir haben deinen Namen hochgeachtet oder wir ließen die Welten deinen Namen hochachten.

Dem “*al-Qur’ān al-karīm wa bi-hāmishihi tafsīr al-djalalain*” zufolge bedeutet der Vers 4 (*rafa’nā laka dhikraka*), daß dein Name mit mir (Gott) im Ruf zum Gebet und in den anderen Phasen des Gebets u.a. erwähnt wird” (S.603).

Kechrid übersetzt den Vers fast wörtlich: “*Nous t’avons mentionné en haute place*” (Wir haben dich in einem hohen Platz erwähnt); in einer Fußnote schlägt er eine Variante vor : « *Nous t’avons donné une haute renommée* » (Wir haben dir einen hohen Ruf verliehen).

M. Chebel übersetzt in Form einer Frage: “*N’avons-nous pas élevé ton nom?*” (Haben wir nicht deinen Namen gehoben ?).

Rückert gibt « *dhikruka* » mit ‘dein Gedächtnis’ wieder. Das Gedächtnis ist die “Fähigkeit, sich Gesehenes, Gehörtes, Gelesenes, Erlebtes zu merken, und sich später daran zu erinnern, Erinnerungsvermögen; Andenken, Erinnerung” (295). Das Wort ist weder in seiner Deutung von ‘Erinnerungsfähigkeit’ noch in der Deutung von ‘Gedenken’ angebracht; hat Rückert zwischen “*dhikr*” und “*dhākira*” verwechselt? Das Adverb ‘fast’ (beinahe, nicht ganz) wurde reimbedingt hinzugefügt.

Paret zögert zwischen ‘Ansehen’ und ‘Ruf’; das letztere wird von Khoury und Bobzin bevorzugt.

Das Ansehen wird als “Würde, Geltung, Hochachtung,, Wertschätzung” und der Ruf u.a. als ‘Ruhm’(296) definiert. Das arabische Äquivalent von Ansehen ist *shuhra*, *sum’a* und *djāh*. Dem Begriff ‘Ansehen’ bzw. ‘Ruf’ entbehrt die Deutung des Erwähnens, des Nennens (von da können wir ‘den Namen’ ableiten).

Zur Übersetzung von *dhikr* weist Neuwirth darauf hin, daß “*dhikr* von Paret (*KÜ*, S.432) mit “Ansehen”, von Bobzin (2010: 573) mit “Ruf” übersetzt wird. Es ist aber in der altarabischen Dichtung noch nicht im Sinne von “Ansehen”, sondern ausschließlich von “Erinnerung, Gedenken” geläufig (vgl. z.B. die für Zuhair in SEAP, S. 476, zitierten Belege für *dhikr*). Die Bewahrung und Steigerung des Ansehens (*ḥasab*) sind ein zentrales Anliegen im pagan-heroischen Denken (vgl. Izutsu 1966/2002:68 f.). In der Sure scheint aber weniger an innerweltliches Ansehen als an besonderen Status des Angesprochenen vor Gott gedacht zu sein, vgl. Ps 8,5: *ma enosh ki tizkerennu u-ven adam ki tifikedennu* (“Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst, des Menschen Kind, daß du dich seiner annimmst?...)...In diesem Sinne wird mit “Gedenken” übersetzt.” (297). Hier ist an den Vers « *a-lā bi-dhikri -llāhi taṭma-innu l-qulūb* » zu denken (werden die Herzen nicht durch das Erwähnen, das Gedenken Gottes beruhigt ! » ; in dieser Aussage wird die Korrelation zwischen *dhikr* und *assadr* (Brust), im Sinne von *qalb* besser veranschaulicht; das *dhikr* erlaubt die Beruhigung, die Befriedung/Befriedigung, die Ermutigung der Herzen und die Herzen sichern die Wahrung und die Fortdauer des *dhikr* und sind dessen Wohnsitz. Darauf bezugnehmend können wir den Begriff des *sharḥ* auf die Beruhigung, die Besänftigung, die Milderung der Ängste deuten (V.1 = *a-lam nadj'al sadraka (qalbaka) yansharif, d.h. yaṭma-innu*) (haben wir nicht dein Herz beruhigt ?).

Das Verb ‘erhöhen’ hat eine sehr physische und materialistische Deutung, während das Verb “*rafa'nā*” im Vers eher einen figurierten Sinn hat, deshalb ist unserer Meinung nach das Verb ‘erheben’ angemessener. Und dir deinen Namen erhoben ? Oder « deinen Namen in hohem Ansehen stehen lassen ? Die letztere Variante hat vielleicht den Vorteil, *dhikr* mit ‘Namen’ wiederzugeben und *rafa'nā* mit der Wendung ‘in hohem (Ansehen) stehen lassen’ und ‘Namen’ wieder mit ‘Ansehen’ zu verbinden, was eine Verstärkung darstellt.

Sowohl Paret als auch Khoury haben es nicht für nötig gehalten, das Hilfsverb ‘haben’ + wir+ nicht’ im vorliegenden Vers zu wiederholen; sie hielten sich höchstwahrscheinlich an der syntaktischen Struktur des Koranverses.

Bobzin war nicht dieser Meinung und wir glauben, daß seine Wahl begründet ist, weil die Redundanz der aufeinanderfolgenden Fragen doch hervorgehoben werden soll.

Verse 5-6 :

Fa- inna ma'a l-'usri yusrā / inna ma'a l-'usri yusrā

FR : Wol kommt durchs Schwere Hehres.
Wol kommt durchs Schwere Hehres.

RP : Wenn man es (einmal) schwer hat, stellt sich gleich auch Erleichterung ein.
(Noch einmal) Wenn man es (einmal) schwer hat, stellt sich
gleich auch Erleichterung ein (w. mit dem Schweren ist (immer auch)
Leichtes (verbunden).

ATK: Wahrlich, mit der Erschwernis, gibt es eine Erleichterung
Ja, mit der Erschwernis gibt es eine Erleichterung

HB : Darum siehe, mit dem Schweren kommt auch Leichtes
Siehe, mit dem Schweren kommt auch Leichtes.

In den beiden vorliegenden Versen sind die Begriffe “*al-'usri*” und “*al-yusr*” auffallend. Was einem ebenfalls auffällt, ist der syntaktische Bau des Verses (*inna ma'a* ohne Verb) sowie die Wiederholung desselben Verses.

Al-'usru bedeutet nach dem Wörterbuch *al-Qāmūs al-djadīd li-ṭṭullāb* “*qillatu dhāti l-yaddi*” d.h. die Wenigkeit dessen, was man in der Hand hat; “*ashshiddah wa-dhdhīqu*” die schwierige Lage, das Ungemach und die Enge (die Armut). Gott sagt: “*yurīdu llāhu bikum alyusra wa-lā yurīdu bikum al-'usra*” (Gott will für euch Erleichterung. Er will für euch nicht Erschwernis). Die Verben, von denen “*al-'usru*” abgeleitet ist, sind ‘*asara* und ‘*asira* und ‘*asura*. Das Verb ‘*asara ya'siru 'usran* oder ‘*asran* oder ‘*isran* : ‘*asara azzamānu*” heißt die Zeiten (das Dasein) werden hart; ‘*asarati l-mar'atu*: die Frau hat eine schwierige Entbindung gehabt; ‘*asara l-gharīma* : er forderte den Schuldner, der noch nicht in der Lage ist, zur Rückzahlung seiner Schulden an ; ‘*asara fulānan* : sich jdm. von der linken Seite nähern; ‘*asara 'ala fulān* : jdm. widersprechen, seine Meinung nicht teilen.

Das Verb ‘*asira ya'siru 'asran (al-amru)* heißt die Sache wird schwierig und spitzt sich zu; ‘*asira arradjulu*: der Mann erschwerte die Dinge, wurde schwierig (in der Auseinandersetzung/Verhandlung mit ihm); ‘*asira 'alaihi l-amru* : die Sache hat ihn in Vewirrung gebracht *fa-huwwa 'āsirun* er ist also ‘*āsirun* d.h. verwirrt; ‘*asira fulānun*: er arbeitete nur mit seiner linken Hand, *fa-huwwa a'saru* (Mask.) er ist ein Linkshänder und ‘*asrāh* (Fem.) eine Linkshänderin und der Pl. ist ‘*usrun* (die Linkshänder).

Das Verb ‘*asura ya'suru 'usran* oder ‘*usūran* und ‘*asāratān* heißt ‘*asira* (siehe oben) *fa-huwwa 'asīrun*: er ist schwierig/kompliziert; ‘*asura 'alaihi fulānun*: er widersprach ihm /teilte nicht seine Meinung”.

Dem *Mu'djam mufradāt alfādh al-Qur'ān* zufolge ist “*al-'usru* das Gegenteil von *al-yusru*; Gott sagt: “*fa-inna ma'a l-'usri yusrān, inna ma'a l-'usri yusrān*” (Wahrlich, mit der Erschwernis gibt es eine Erleichterung, ja, mit der Erschwernis gibt es eine Erleichterung) (Q: 94,5-6) und *al-'usratu* ist “*ta'assuru wudjūdi l-māli*” d.h. die Erschwerung des Geldvorhandenseins (die Geldknappheit); Gott sagt: “*fī- sā'ati l-'usrati*” (in der Stunde der Bedrängnis) (Q:9,117)); und er sagt: “*wa inn kāna dhū 'usratin*” (Und wenn (ein Schuldner) in Bedrängnis ist) (Q:2,280)) *a'sara fulānun* heißt etwa er fügte hinzu und *ta'āsara l-qawmu* d.h. *ṭalabū ta'sīra l-amri* bedeutet ‘sie forderten die Erschwerung der Sache’ (“*wa inn ta'āsartum fa-turđhi'u lahu ukhrāh*” (Und wenn ihr euch schwer einigen könnt, dann wird wohl eine andere (das Kind) für ihn stillen (Q:65,6)) und *yawmun 'asīrun* ein schwieriger

Tag, ein Tag, wo sich die Dinge erschweren; Gott sagt: “*wa kāna yawman ‘ala l-kāfirīna ‘asīran – yawmun ‘asīrun ‘ala l-kāfirīna ghairu yasīrin*” (dann ist es an einem Tag ein schwerer Tag – für die Ungläubigen nicht leicht) (Q:74,9-10)); ‘*assaranī arradjulu* heißt ‘er hat von mir etwas an einem Tag verlangt, an dem ich in Bedrängnis/ in einer schwierigen Lage war” (S.346).

Was den Begriff *al-yusru* betrifft, bedeutet er die Leichtigkeit, die Bequemlichkeit; *al-yusru* heißt auch den Reichtum. Das Substantiv ist abgeleitet vom Verb *yasura yaysaru yusran* oder *yasāran* (*ashshay’u*) die Sache wurde leicht und einfach; *yasura* heißt auch wurde wenig (nahm ab); die Verben *yasara yaysira yusran* und *yasira yaysaru yasāran* sind dem vorhergehenden Verb *yasura* morphologisch verwandt und haben denselben Sinn. Zu vermerken ist hier der gleiche morphologische Bau von ‘*usr* und *yusr*.

Das *Mu’djam mufradāt alfādh al-Qur’ān* definiert *al-yusru* als “das Gegenteil von ‘*usrun*, Gott sagt: “*zurīdu llāhu bikum al-yusra wa-lā zurīdu bikum al-‘usra*” – *sayadj’alu ba’da ‘usrin yusran – wa-sanaqūlu lahu min amrinā yusran – fa-l-djāriyāti yasran*”(Gott will für euch Erleichterung. Er will für euch nicht Erschwernis (Q:2,185) – Gott wird nach der schwierigen Lage Erleichterung schaffen (Q:65,7) – Wir werden ihm aus unserem Gebot etwas sagen, was Erleichterung bringt (Q:18,88) – bei denen, die leicht dahin ziehen (Q:51,3)); und *tayassara kadhā* und *istaysara* d.h. die Sache wurde leicht, einfach, Gott sagt: “*fa-in uhsirtum fa-mā-staysara mina l-hadyi – fa-gra-ū mā tayassara minhu*” (Wenn ihr behindert seid, dann gebt, was an Opfertieren erschwinglich ist (Q:2,196) – So verlest aus dem Koran, was leicht (zu bewältigen) ist (Q:73,20)) d.h. was sich aus ihm (dem Koran) als leicht und zugänglich erweist; von da haben wir auch *aysarati l-mar-atu* und *yassarati fi kadhā* d.h. sie hat es erleichtert und vorbereitet; Gott sagt: “*la-qad yassarnā al-Qur’āna li-dhdhikri – fa-innamā yassarnāhu bi-lisānika*” (Und Wir haben den Koran leicht zu bedenken gemacht (Q:54,17-22-32-40) – Wir haben ihn leicht gemacht in deiner Sprache (Q:19,97))) und *al-yusrāh* heißt die Leichte; Gott sagt: “*fa-sanuyassiruhu li-l-yusrāh – fa-sanuyassiruhu li-l-‘usrāh*” (dem werden Wir das Gute leicht machen (Q: 92,7) – dem werden Wir die Drangsal leicht machen (Q:92,10)); *al-yasīru* und *al-maysūru* heißt das Leichte, Einfache; *al-yasīru* wird auch für *al-qalīlu*, d.h. das Wenige gebraucht...” (298).

In Bezug auf die im Vers auffallende Kombination von ‘*usr* und *yusr* kommentiert Neuwirth: “Die beiden nicht nur reimenden, sondern sich auch einzig im Anfangskonsonanten unterscheidenden Wörter ‘*usr* und *yusr* bedeuten Gegenteiliges. Doch suggeriert ihre fast gleiche Lautung Gemeinsames; hier dient sie dazu, die sichere Ablösung des Schweren durch das Leichte glaubhaft zu machen. Die Gegensatzkombination *YSR/ ‘SR* begegnet bereits in der altarabischen Dichtung: Einem Vers von Tarafa (19:63, siehe SEAP, S.727) zufolge obliegt es den *aisār*, den “Unbeschwerten”, die Härten (‘*usr*) der Armen zu mildern (vgl. auch frühislamisch Abū Sakhr al-Khudhālī, Dmitriev 2008f., Nr. VIII.28). Die in der Dichtung vom Helden erwartete Leistung kehrt in der Sure als göttliches Versprechen wieder. Auch wird eine materielle Erleichterung in eine spirituelle verkehrt”(299).

Was in der Übersetzung Rückerts auffällt, ist die altdeutsche Rechtschreibung von ‘wohl’ und vor allem der Begriff ‘Hehres; das Wahrig definiert das Substantiv ‘die Hehre’ als “die Hehrheit, das Hehrsein (zu hehr)” und das Adjektiv ‘hehr’ als “erhaben, Ehrfurcht gebietend, verehrungswürdig, göttlich”. Das vom Dichter gebrauchte ‘Hehres’ ist ein adjektivisches Substantiv und bedeutet hier ‘Erhabenes, Verehrungswürdiges etc. Die Übersetzung des Dichters klingt hier wie ein Sprichwort aber weicht in Bezug auf die Deutung vom Koranvers ab. Man versteht darunter etwa: die Schicksalsschläge machen einen erhaben; aus ihnen wird man klug oder klüger. Der Begriff des Erhabenen, dessen Deutung vor allem figuriert ist, unterscheidet sich vom Begriff des “*yusr*”, der das Leichte, das Bequemliche, den Reichtum, die Erleichterung, das Gegenteil der Drangsal bedeutet. Die gebrauchte Präposition ‘durch’, die in diesem Zusammenhang das Mittel ausdrückt, unterscheidet sich völlig von der

Präposition “*ma’a*”, die die Begleitung, die gleichzeitige Mitwirkung ausdrückt; “durch Schweres kommt Hehres” heißt hier “Schweres “gebärt” Hehres”, d.h. “Hehres entsteht aus dem Schweren”; wir sind vom Sinne des Koranverses weit entfernt!

Die von Paret gewählte Wendung “es schwer haben” ist zu allgemein und nicht eindeutig, weil man noch dazu weitere Informationen braucht, um richtig zu verstehen; womit oder mit wem hat man es schwer? Man braucht eine Ergänzung, um den Zusammenhang zu verstehen. Dieser vagen Wendung, womit er den Begriff ‘*usr*’ wiedergibt, setzt er im zweiten Teil des Verses das Substantiv ‘Erleichterung’ entgegen (verbale Wendung versus Substantiv statt Substantiv versus Substantiv (Antonym)) und somit wird der semantische und auch stilistische Ausgleich des Verses und dessen Deutung aufgehoben. Außerdem scheint uns das Zeitadverb ‘gleich’ unangebracht zu sein, weil die erhoffte oder erwartete Erleichterung nicht unmittelbar nach dem Schweren kommt, sondern erst später; mit anderen Worten: man kann nicht genau sagen und festlegen, wann die Erleichterung auf die Drangsal folgt. Man kann hier z.B. an das Sprichwort ‘nach dem Regen folgt Sonnenschein’ denken; genauso kann man auch hier nicht sagen ‘nach dem Regen folgt gleich Sonnenschein! Die in Klammern hinzugefügte wörtliche Variante liegt dem Koranvers viel näher.

Mit seiner Wiedergabe von ‘*usr*’ mit dem Substantiv ‘Erschwernis’ hat Khoury versucht, den Ausgleich des Verses zu bewahren (Erschwernis versus Erleichterung: gleiche morphologische Konstruktion trotz der Antonymie) aber die Wahl des unbestimmten Artikels ‘eine’ statt des bestimmten ‘die’ für Erleichterung mildert “das Gewicht”, d.h. die Bedeutung der Erleichterung ab, so daß die Waageplatten nicht gleich bleiben! Es würde in dem übersetzten Vers um eine (vielleicht provisorische präkäre zerbrechliche) Erleichterung und nicht um die (endgültige feste und nachhaltige) Erleichterung gehen.

Bobzin hat anscheinend seine Übersetzung auf der wörtlichen Variante Paret’s gebaut, die er verbessert hat; sie hat das Verdienst, an dem Koranvers fest zu halten und dessen syntaktischen Struktur treu zu entsprechen. Der Einwand, den wir erheben könnten, betrifft seine Wiedergabe von “*fa*” mit ‘darum’, die wir nicht für adäquat halten. An Stelle von “darum, siehe” würde hier unserer Meinung nach “wahrlich” besser passen.

Bezugnehmend auf die bisjetzt dargelegten Definitionen und Übersetzungen behagt es uns, folgende Übersetzung vorzuschlagen: “Wahrlich, nach den Drangsalen folgt das Behagen, ja, nach den Drangsalen folgt das Behagen!” oder: “Wahrlich, nach der Bedrängnis folgt der glückliche Ausgang ja, nach der Bedrängnis folgt der glückliche Ausgang!

Verse 7-8 :

Fa-idhā faraghta fa-nsab
wa-ila rabbika fa-rghab

FR : Drum, bist du fertig, hebe dich
Zu deinem Herrn bestrebe dich!

RP : Wenn du nun (mit etwas) fertig bist, dann (bleib nicht untätig,
sondern wende dich einer neuen Aufgabe zu und) mühe dich ab
(auch wenn du dabei in Schwierigkeiten gerätst. Sie werden nicht
unüberwindlich sein, und du wirst es nachher wieder leichter bekommen) (?)
Und stell dein Verlangen (ganz) auf deinen Herrn ein!

ATK: Wenn du fertig bist, dann mühe dich ab

und richte deine Wünsche auf deinen Herrn aus.

HB : Wenn du frei bist, dann bemühe dich
und richte dein Begehren auf deinen Herrn !

Die Sure endet mit einem Temporalsatz (*idhā* drückt keine Bedingung hier aus), der aus zwei Schlußversen besteht, deren zwei morphologisch und lautlich ähnliche im Imperativ gebrauchte Endverben aufeinander reimen. Die beiden Schlußverse stellen eine Aufforderung zur Fortsetzung der gottesdienstlichen Aufgaben dar.

Kalimāt al-Qur'ān –Tafsīr wa bayān erläutert den Vers 7 wie folgt: “wenn du mit einem Gottesdienst, d.h. irgendeiner religiösen Aufgabe (einem Gebet oder einem Fastentag oder dem Vorlesen des Koran und ähnlichem) fertig bist, dann setze deinen “*idjtihād*” (Anstrengung) fort und vollziehe eine andere religiöse Aufgabe” . Der Vers 8 bedeutet nach dem selben Handkoranwörterbuch: “strenge dich an, um dich in all deinen Angelegenheiten Gott anzunähern”.

Nach *al-Qur'ān al-karīm wa bi-hāmishihi tafsir al-djalalain* bedeutet “*fa idhā faraghta*” wenn du dein Gebet verrichtet hast und “*fa-nsab*”: ermüde dich bei der Anrufung und Anflehung Gottes” und der letzte Vers “*wa ila rabbika fa-rghab* : “Flehe Gott an, indem du dich vor ihm demütigst” (300).

“*Ansab*” ist der Imperativ des Verbs “*ansabba yansabbu insibāban; insabba l-mā-u* das Wasser floß ab; *ansabba annāsu ‘ala l-mā-i* die Leute strömten nach dem Wasser; *Insabba al-bāzi ‘ala ssaidi*” heißt der Falke stürzte sich auf die Beute” (301). Wo besteht also das Verhältnis zwischen diesen Definitionen und dem Imperativ “*fa-nsab*” des V.7? Auf den ersten Blick ist es nicht offenkundig. Das Verhältnis besteht höchstwahrscheinlich mit dem Sinne “sich auf etw. stürzen” (fig.), d.h. sich an eine Arbeit machen, sich einer Arbeit widmen (zuwenden). Im V.7 wird aber das Verb “*fa-nsab*” ohne Ergänzung verwendet: ‘*ala mādhā?* Das Verb *ansabba* läßt uns an das ähnlich gebaute Verb “*ankabba*”(w. sich biegen auf etw.) denken: *ankabba yankabbu ankibāban ‘ala ashshay’i : lazimahu wa-shaghila bihi* (302), d.h. er haftete an etw. und beschäftigte sich damit. Wir glauben, daß “*ansabba*” im V.7 in der gleichen Bedeutung wie “*ankabba*” verwendet wurde. *Fa-nsab* bedeutet also hier “widme dich “corps et âme” (mit deinem Körper und deiner Seele) der Anflehung Gottes. *Wa ila rabbika fa-rghab* bedeutet “begehre die Annäherung zu Gott!”

In Bezug auf unsere Stellungnahme zu den Übersetzungen: Bei Rückert können drei Stellen der Kritik nicht entgehen: das Adjektiv “fertig”, das Verb “sich heben” (V.7) und das Verb “sich bestreben” (V.8). Die Wendung “*idha faraghta*” heißt “*idha kāna laka farāghun* (w. eine leere Zeit)” wenn du nicht beschäftigt bist, wenn du frei bist oder wenn du eine freie Stunde hast. Wie wir w.o. gesehen haben, bedeutet *ansab* nicht “hebe dich”. Um das Rätsel der fehlenden Präposition ‘*ala*, die das Verb “*ansabba*” regiert, zu lösen, haben wir an eine mögliche Permutation der beiden lautlich ähnlich klingenden Verben *fa-rghab* und *fa-nsab* : *fa-idha faraghta fa-rghab ila rabbika wa-nsabb* (‘*ala-dhālika*) d.h. wenn du frei bist, begehre nach der Annäherung zu Gott und widme dich dazu!).

Das vom Dichter gebrauchte Verb “sich bestreben” (*sa’ā* und *idjtahada*) beinhaltet nicht die Deutung von “*raghiba yarghabu*” ‘wünschen, begehren’.

Was in der Übersetzung Parets zunächst auffällt, sind seine zwei lange Kommentare, die normalerweise in einer Fußnote und nicht inmitten der Übersetzung stehen sollen. Das Adjektiv “fertig” begegnet auch bei ihm; hat er sich von den vorausgehenden Übersetzungen einflößen lassen? Unseren Einwand gegen dieses Adjektiv haben wir schon w.o. dargelegt. Den Imperativ “*fa-nsab*” hat er mit “mühe dich ab” wiedergegeben, er hat sich dabei anscheinend auf die Erläuterung des Koranhandwörterbuchs *Kalimāt al-Qur'ān* bezogen (siehe w.o.), die wir nicht überzeugend finden. Der verbalen Wendung “mühe dich ab” fehlt

auch eine Ergänzung: wozu soll er sich abmühen? Oder worum? Wir glauben, daß die Übersetzung des V.8 von der Deutung des Koranverses völlig abweicht.

Es gibt ein unmittelbares Verhältnis zwischen dem Imperativ "*a-rghab*" und "*ila- rabbika*", d.h. *arraghbatu ila llāhi* (w. das Begehren nach Gott). Bei Paret ist dieses Verhältnis gebrochen durch das von ihm gewählte Verb "einstellen" und die von dem letzteren regierte Präposition "auf"; Nach Paret soll der hier Angesprochene (der Prophet) sein Verlangen (wonach?) auf Gott einstellen, d.h. auf Gott regeln und justieren; die Bedeutung dieses Einstellens bleibt vage und dies entspricht nicht der Deutung des betreffenden Verses. Diese Deutung ist: "Begehre nach der Nähe bzw. der Annäherung zu deinem Herrn!"

Khoury stützt sich auf die Übersetzung Paret's, er nimmt sowohl das Adjektiv "fertig" als auch das Verb "sich abmühen" wieder auf. Für ihn ist auch das Verb "einstellen" sowie das Wort "Verlangen" nicht angemessen, deshalb wählt er respektiverweise das Verb "ausrichten" und das Wort "Wünsche". Aber seine Versübersetzung läuft letztendlich auf das Gleiche hinaus und weicht ebenfalls von der Deutung des Koranverses ab.

Bobzin wählt zu Recht das Adjektiv "frei", das hier besser geeignet ist. Das Substantiv "Begehren" ist ebenfalls angemessener; das Verb "richten" ohne die trennbare Partikel "aus" ändert gewissermaßen den Sinn des Verses, der das Verb "ausrichten" beinhaltet; so liegt die Übersetzung Bobzins im Vergleich zu derjenigen von Paret oder Khoury dem Koranvers näher.

Zum Schluß verweisen wir auf die treffende Übersetzung dieser Sure, die Neuwirth geleistet hat (siehe AN., Der K. Fm.S., Bd.1, S.88).

Die beiden Schlußverse lauten:

"Wenn du nun frei bist, mühe dich
und strebe deinem Herrn zu !"

3.23. Sure 93 : Adhdhufā (der helle Morgen)

سورة الضحى - سورة 93 - عدد آياتها 11
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1. وَالضُّحَى
2. وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى
3. مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى
4. وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى
5. وَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى
6. أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى
7. وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى
8. وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى
9. فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ
10. وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ
11. وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ

Bi-smi llāhi -rraḥmāni arraḥīm

1. *Wa-dhdhufā*
2. *wa-llaili idhā sadjā*
3. *mā wadda 'aka rabbuka wa-mā qalā*
4. *wa-la l-ākhiratu khairun laka mina l-ūlā*
5. *wa-la-sawfa yu'ḥika rabbuka fa-tardhā*
6. *a-lam yadjidka yatīman fa-āwā*
7. *wa-wadjadaka dhālan fa-hadā*
8. *wa-wadjadaka 'ā ilan fa-aghnā*
9. *fa-amma l-yatīma fa-lā taqhar*
10. *wa-amma -ssā-ila fa-lā tanhar*
11. *wa-amma bi-ni 'mati rabbika fa-ḥaddith*

Verse 1-2 : *Wa-dhdhufā*
wa-llaili idhā sadjā

FR : Beim Tag der steigt!
und bei der Nacht die schweigt!

RP : Beim Morgen
und bei der Nacht, wenn alles (w. sie) still ist!

ATK: Bei dem Morgen
und (bei) der Nacht, wenn sie still ist!

HB : Beim hellen Morgen
und bei der Nacht, wenn sie still ist!

Die vorliegende Sure beginnt mit zwei Schwüren bei zwei diametral entgegengesetzten Tagzeiten: bei dem Tag, wenn er hell wird und bei der Nacht, wenn sie still bzw. dunkel ist. Das Wort "adhdhufā" (auch *adhdhafā-u* und *adhdhafwu* und *adhdhafwatu* genannt) wird im Wörterbuch *al-Qāmūs al-djadīd li-ṭullāb* definiert, als "das Aufsteigen des Tages oder

seine Ausdehnung; *adhduḥfā* heißt auch das Licht der Sonne". Man sagt auch *adhdhufā-u* oder *adhdhufwu* oder *adhdhufwatu* d.h. "etwa die Mitte des Tages oder auch das Mittagessen". Das Wort "*adhduḥfā*" ist abgeleitet vom Verb "*dhaḥā*" (mit "*alif*" geschrieben) *yadhḥū dhafwan* und *dhufuwwan* und *dhufyan (arradjulu)* der Mann trat hervor und stellte sich unter die Sonne oder setzte sich der Sonne aus; *dhaḥā (ashshay'u)* heißt "etwas wurde von der Sonne getroffen"; *dhaḥā (aṭṭarīqu)* die Straße wurde sichtbar".

Kalimāt al-Qur'ān definiert "*adhduḥfā*" als "die Tagzeit, in der die Sonne aufsteigt".

Für *al-Qur'ān al-karīm wa-bi-hāmishihi tafsīr al-djalalain* bedeutet *adhduḥfā* « *awwalu l-nahāri aw kulluhu* » (der erste Teil des Tages oder der ganze Tag) (S.602).

Mu'djam mufradāt alfādh al-Qur'ān zufolge ist *adhduḥfā inbisātu ashshamsi* d.h. die Ausbreitung der Sonne und « *imtidādu annahāri* », die Ausdehnung des Tages und von da wurde die Zeit, in der dies erfolgt, *adhduḥfā* genannt; Gott sagt: « *wa-ashshamsi wadhufāhā* » (Bei der Sonne und ihrem Morgenlicht) (Q:91,1) - « *illa 'ashiyatan aw dhufāhā* » (nur einen Abend ...oder den Morgen) (Q:79,46)- « *wa-ddhufā wa-llaili* » (bei dem Morgen und (bei) der Nacht) (Q:93,1) - « *wa-akhradja dhufāhā* » (Er ließ... seinen Morgen hervorkommen) (Q:79,29) - « *wa-an yuḥshara annāsu dhuhan* » (und die Menschen sollen am späten Vormittag versammelt sein) (Q:20,59); *dhaḥā yadhḥā* heißt 'er hat sich der Sonne ausgesetzt'. Gott sagt: »*innaka la tadhma-u fihā wa-lā tadhḥā* » (und daß du darin nicht dürstest und nicht unter der Sonnenhitze leidest) (Q:20,119), d.h. du sollst dich vor der Hitze der Sonne schützen; *tadhahḥā* heißt: er hat zu Mittag gegessen und *adhdhufā-u* heißt das Mittagessen; *dhāḥiyyatu kulli shay'in* seine hervorragende oder sichtbare Umgebung; der Himmel wird auch « *adhdhawāfi* bezeichnet; man sagt auch *lailatun idhḥayānatun* und *dhaḥyā-i* d.h. eine helle Nacht, die die Helligkeit des *dhufā* hat »; und *al-udhḥiyya*, Pl.: *adhāḥī*; man sagte auch *dhaḥiyya* und *dhaḥāya* und *udhḥātun* und *adhḥātun* und *adhḥan* und von da ihre Bezeichnung in der islamischen Gesetzgebung; Gott sagt: » *man dhabaḥa qabla salātinā hadhihi fa-l-yu'id* » (Wer vor diesem unsrigen Gebet schlachtet, muß es noch einmal machen) (303).

Wir stellen hier fest, daß es mindestens zwei oder drei verschiedene Definitionen von « *dhufā* » gibt; diese Vielfalt von Definitionen bringt die Schwierigkeit, diesen Begriff präzise zu bestimmen, ans Licht und diese Schwierigkeit wird sich dann bei den Übersetzern in eine Übersetzungsschwierigkeit verwandeln! Mit anderen Worten: die Genauigkeit einer Übersetzung hängt unmittelbar und zum großen Teil von dem Präzisionsgrad des betreffenden Begriffs ab: je eindeutiger ein Begriff ist, desto präziser wird dessen Übersetzung sein und umgekehrt! Hier gilt das mathematische Axiom, wonach ein gut formuliertes und dargelegtes Problem bereits zur Hälfte, d.h. zu 50% gelöst ist.

Bereits beim ersten Betrachten der vier hier zu analysierenden Übersetzungen sehen wir schon drei unterschiedliche Wiedergaben: "der Tag, der steigt", 'der Morgen', 'der helle Morgen'; in anderen Übersetzungen begegnen auch 'das Morgenlicht', 'der späte Vormittag' usw.

Die evidente Frage, die sich der Übersetzer unausweichlicherweise stellt, ist: deutet das Wort "*adhduḥfā*" in dem vorliegenden Vers (der Kontext muß immer in Betracht gezogen werden) auf eine bestimmte Tagzeit hin oder auf das helle Licht, das in dieser Tagzeit hervortritt? "*Adhdhufā*" hat auf jeden Fall mit der Sonne, bzw. mit deren Position im Himmel, zu tun. Der Kontext und manchmal auch die innerkoranische Referentialität (damit meinen wir andere ähnliche Belege im Korantext) können uns bei der Beantwortung dieser Frage helfen. Davon ausgehend würden wir hier dazu neigen, "*adhduḥfā*" als Tagzeit, in der die Sonne im Himmel hoch und sichtbar ist, und nicht als Morgenlicht zu verstehen. Das Argument dafür ist der folgende zweite Vers "*wa-llaili...*"; wenn es sich um das helle Morgenlicht gehandelt hätte, hätten wir an Stelle von "*allaili*" das Wort "*adhdhalāmi*" oder ähnliches gehabt, weil es bei zwei Tagzeiten (zwei vergleichbaren Größen) beschworen wird, die eine evidente

“eklatante” Opposition zum Ausdruck bringen. Diese beiden Tagzeiten wurden sogar in der vorislamischen Zeit und auch in anderen Religionen als sakrale Zeiten für das Gebet und den Gottesdienst überhaupt, wie Neuwirth darauf hinweist: “Mit *dhuḥā* (“heller Morgen”) wird eine vorislamisch sakrale Zeit (Rubin 1987) in den Kontext der neuen persönlichen Frömmigkeit überführt, *dhuḥā* begegnet auch sonst zusammen mit der –ebenfalls für gottesdienstliche Leistungen reklamierten– Nachtzeit (Q 91:1 *wa l-shamsi wa-dhuḥāha*, “bei der Sonne und dem hellen Morgen”; *wa-l-laili idhā yaghshāhā*, “und bei der Nacht, wenn sie sie bedeckt”). Auf solche Vigilien geht die etwas spätere Sure 73: 1-4 explizit ein, während verschiedene sehr frühe Verse (Q 92:1-2, 91:1+4, 89: 1+4, 81:17-18 wie auch 74:33-34) sie zumindest zu reflektieren scheinen (siehe dazu Neuwirth 1991 : 18-28)” (304). Neuwirth hebt ebenfalls den Gegensatz zwischen *dhuḥā* und *lail* als “gottesdienstlich relevante Zeiten” hervor: “In der sozialen Sphäre bildet die Nacht einen Gegensatz zum Tag, als liturgische Zeit (für Vigilien) ist sie analog zu *dhuḥā* mit Gebetsassoziationen besetzt (vgl. Q 73:1-4). Auf solche gottesdienstlich relevante Zeiten rekurriert auch der Psalter, vgl. Ps 119,55 *zakharti balaylah shimkha YHWH wa-eshmerah toratekha* (« Ich gedenke des Nachts deines Namens, Herr, und bewahre deine Tora »)...”(305).

Kechrid gibt “*wa-dhdhuḥā*” mit “par le plein jour” wieder (beim helllichten Tag!). Chebel : «Par la clarté du jour!» (Bei der Helligkeit des Tages!). Henning/Hofmann : «Beim lichten Tag!» Zirker : «Beim lichten Morgen!»; wir können an die Kombination der beiden Adjektive hell und licht denken: “Beim helllichten Morgen!”

Rückert gelingt es zwar den Reim zu wahren und sogar eine im Vergleich zum Anfang der Koransure besser ausgeglichene Verslänge zwischen V.1 und V.2 hervorzubringen, aber seine Übersetzung mit “Beim Tag der steigt” einerseits auf keine eindeutige Tagzeit hindeutet und andererseits das Licht und die Helligkeit, die in dieser Tagzeit hervortritt und nicht nur sichtbar und spürbar, sondern da fast zum Greifen und Berühren ist, nicht hervorhebt. Die von Rückert verwendeten aufeinander reimenden Endverben «steigen» und «schweigen» sind nicht antonymisch und bringen demzufolge die hier gemeinte Opposition zwischen einem helllichten Morgen und einer schwarz dunklen Nacht nicht zur Geltung. Das Verb “*sadjā yasdjū sadjwan* und *sudjuwwan (allailu)* bedeutet nach *al-Qāmūs al-djadīd li-ṭṭullāb* “die Nacht wird still; *sadjā ashshay’a* heißt etwas bedecken”.

Dem *Tafsīr al-djalalain* zufolge bedeutet *sadjā* “wenn sie mit ihrer Dunkelheit (alles) bedeckt oder wenn sie still wird” (S.602).

“*sadjā*” heißt dem *Kalimāt al-Qur’ān* zufolge “sie (die Nacht) wird ruhig und still” oder ihre Dunkelheit wird intensiver; wir glauben, daß V.2 die zweite Bedeutung meint, d.h. “Bei der Nacht, wenn sie dunkelt” und zwar wegen der bereits w.o. dargelegten Opposition helllichter Morgen / dunkle Nacht.

Die Koordinierungskonjunktion “und”, womit Rückert den zweiten Vers einführt, liegt nicht im entsprechenden Koranvers vor, der mit “*wāw al-qasam*” (das “*waw*” zum Schwören) beginnt und nicht “*wāw al-ma’iyya*” (*wāw* der Koordinierung und Begleitung).

Paret gibt irrigerweise “*adhduḥā*” mit “Morgen” (*assabāh*) wieder, ohne jegliches Adjektiv: “Sein” Morgen kann also ein regnerischer kalter Morgen ohne Licht und ohne Sonne sein! Das wesentliche Merkmal dieses hier im Vers gemeinten Morgens fehlt wegen des fehlenden adäquaten Adjektivs total in seiner Übersetzung! Paret setzt außerdem kein Ausrufezeichen am Ende des ersten Schwurverses und verwendet ebenfalls die Koordinierungskonjunktion « und » am Anfang des zweiten Verses.

Die gleichen Vorbehalte können gegen die Übersetzung Khourys formuliert werden; dazu kommt noch die irrige Einklammerung des wichtigen “*wāw al-qasam*” (bei) hinzu.

Bobzin verwendet zu Recht das Adjektiv “hell”; den anderen Übersetzern gleich fügt er auch die Konjunktion “und” hinzu und gibt auch das Verb “*sadjā*” mit “still” wieder und ignoriert demzufolge die andere Bedeutung dieses Verbs (wenn sie dunkelt, wenn sie alles bedeckt).

Vers 3 : *mā-wadda'aka rabbuka wa-mā qalā*

FR : Verlassen hat dich nicht dein Herr, noch dir sich abgeneigt.

RP : Dein Herr hat dir nicht den Abschied gegeben und verabscheut (dich) nicht.

ATK: Dein Herr hat dir nicht den Abschied gegeben und haßt (dich) nicht.

HB : Dein Herr hat dich nicht aufgegeben noch verschmäht.

Nach den beiden Schwüren bei Tag und Nacht folgt jetzt die Schwuraussage, die in V.3 beinhaltet ist.

Die Verben "*wadda'a* (sich verabschieden, Abschied nehmen) und *qalā* (*abghadha wa hādjarah* - jdn. verschmähen und verlassen) sind hinsichtlich der Übersetzung nicht problematisch.

"*Qalā yaqlī qalyan* (*al-ḥabba aw allahma*) (Körner oder Fleisch) in einer Bratpfanne braten; *qalā* (*fulānan*) jdn. auf seinen Kopf schlagen; *qalā qilan* heißt jdn. verschmähen/haßen und verlassen". Man sagt auch "*qaliya yaqlā qilan* und *qalā'an* und *maqliyyatan* ; *al-qilā* ist "*al-bughdhu*" der Haß, die Verschmähung; "*al-qālin* (der Verschmäher) und *al-maqliyyu* (der Verschmähte)" (306).

Im *Mu'djam mufradāt alfādh al-Qur'ān* wird *al-qilā* als "der große Haß definiert; man sagt *qalāhu yaqlīhi* und *yaqlūhu*; Gott sagt: "*mā-wadda'aka rabbuka wa-mā qalā*" (Q 93,3) und er sagt: "*innī li-'amalikum mina l-qālīna*"(Ich verabscheute eure Tat) (Q 26,168); *al-qalwu* heißt das Abwerfen, zu Boden Werfen; man sagt: "*qalati l-nāqatu bi-rākibihā qalwan*" die Kamelstute warf ihren Reiter ab; *qalawtu bi-l-qullati* ich warf den Krug zu Boden; von da ist *al-maqluwwu* derjenige, der vom Herzen aus Haß zurückgeworfen und nicht akzeptiert wird; *qalaytu* heißt in einer Bratpfanne braten" (S.427).

Im *Kalimāt al-Qur'ān* wird V.3 wie folgt erläutert: "Gott hat dich nicht verlassen, seitdem er dich auserwählt hat (Schwuraussage) und er hat keinen Haß auf dich gehabt, seitdem er dich gern gehabt hat". Dem Kommentar des *Tafsīr al-djalalain* zufolge "wurde diese Sure herabgesandt, als die Ungläubigen bei der 25 Tage langen Verspätung der Offenbarung gesagt haben, sein Gott habe sich von ihm verabschiedet und habe ihn gehaßt" (S.602).

Für Neuwirth gehört diese Sure zu den Trostsuren, deren Merkmal in der Hervorhebung der sehr persönlichen Beziehung zwischen dem Angesprochenen und Gott besteht, sie sieht hier auch eine Ähnlichkeit mit der Bibel: "Die hier ausgesprochene, sehr persönliche Beziehung zwischen dem Angeredeten und seinem Herrn, *rabbuka*, kommt ausschließlich in den Trostsuren zum Ausdruck. Auch dieser Vers greift auf eine bereits bestehende sakralsprachliche Tradition zurück; denn die Erfahrung der unvorhergesehenen Hinwendung Gottes zu einem Frommen ist ein biblischer Topos, vgl. dazu Ps 22,25: *ki lo-vaza we-lo shiqqes 'enut 'ani we-lo bestir panav mimennu* ("Denn er hat nicht verschmäht und nicht verabscheut, sich des Armen zu erbarmen, und hat sein Angesicht nicht abgewandt von ihm")" (307).

Das von Rückert für die Wiedergabe von «*wadda'a*» gewählte Verb "verlassen" unterscheidet sich vom ersteren dadurch, daß es keinen definitiven Bruch zum Ausdruck bringt: man kann jdn. provisorisch oder für eine bestimmte Zeit verlassen, um sich später mit ihm wieder in Verbindung zu setzen, aber das Verb "*wadda'a* heißt eindeutig 'von jdm. ein für allemal Abschied nehmen' und *al-wadā'u* ist der Abschied, wenn man jdm. "*wadā'an*" sagt, heißt das : Lebewohl! Gott befohlen! Man wird ihn niemals wieder sehen, während das verwandte Verb "*istawda'a*" 'sich (momentan) verabschieden' heißt. Der Dichter verwendet – auch wegen des Reims- das Reflexivverb 'sich etw. oder jdm. abneigen' im Sinne von 'gegen etw. oder jdn. Abneigung haben, fühlen, verspüren'; dieses im 19. Jdt. vielleicht häufige Reflexivverb ist in den modernen Wörterbüchern nicht zu finden. Man findet dagegen das Substantiv "Abneigung", das das Wörterbuch Wahrig definiert als "Widerwille; Ggs.: Zuneigung;

Abneigung gegen etw. od. jmdn. haben, fühlen, verspüren; er flößt mir Abneigung ein; unüberwindliche gegenseitige Abneigung (Scheidungsgrund bei zweiseitiger Erklärung)". Wir glauben, daß die Abneigung (arabisch *annufūr (mina l-shshay-i)* oder *kurhu (l-ashshay-i)*) hier zu stark ist; da das Verb "*qalā*" wie wir w.o. gesehen haben im echten Sinne des Wortes 'werfen und abwerfen, zu Boden werfen' bedeutet, können wir hier an die Verben 'verwerfen' und 'verstoßen' denken, die den Vorteil haben, daß sie sowohl den echten Sinn (das Abwerfen) als auch die figurierte Bedeutung (das Zurückweisen, den Widerwillen) gleichzeitig beinhalten. Zu vermerken ist das auffällige Fehlen des Akkusativs "*ka*" (dich) nach dem transitiven Endverb des Verses (*qalā + ka*); der Vers lautet nicht "*wa-mā qalā-ka*"; diese Tatsache plädiert aber nicht für die Wahl der beiden gerade erwähnten transitiven Verben (verwerfen, verstoßen), die eines Akkusativs bedürfen und kann uns dazu anregen, nach einer entsprechenden verbalen Wendung, wo wir keinen "dich" brauchen, zu suchen, wie z.B. "und hat keinen Widerwillen".

Für die Wiedergabe des Verbs "*wadda'a*" verwendet Paret die Wendung "jdm. Abschied geben", die die Bedeutung von "jdn. entlassen" hat und nicht "jdn. verlassen! Das ist ein bemerkbarer Unterschied. Hat er die beiden verwandten Verben "*qalā*" und "*a-qāla*" (*fulānan* = jdn. entlassen) verwechselt? Die Wendung "von jdm. Abschied nehmen" scheint uns in diesem Kontext besser geeignet. Das in Klammern gesetzte "dich" zeigt die Verlegenheit des Übersetzers wegen der Verwendung des transitiven Verbs "verabscheuen", das mit seiner Bedeutung von "Abscheu, Ekel empfinden vor, abscheulich finden;" (Wahrig) uns gegenüber dem Verb "*qalā*" zu stark zu sein scheint.

Khoury ließ sich anscheinend von der Übersetzung Paret's einflößen und verwendete die selbe Abschied-Wendung; an Stelle des Verbs "verabscheuen" wählte er das transitive Verb "haßen", das zwar einen minderen Haßgrad als "verabscheuen" voraussetzt, bei dem das mit dem eingeklammerten "dich" zusammenhängende Problem jedoch weiter besteht.

Von Rückert inspiriert will Bobzin auch bei seiner Übersetzung dem Koran dessen ästhetisch-poetische Dimension bewahren. Seine Versübersetzung liegt unserer Meinung nach dem Koranvers näher; der einzige Vorbehalt, den wir haben können, betrifft das Verb "aufgeben", das er an Stelle von "verlassen" verwendet. Im Unterschied zu Bobzin sind wir keine deutsche Muttersprachler, aber wir haben trotzdem den Eindruck, daß das Verb "aufgeben" hier nicht gut paßt und für die Sachen und Dinge (etw. aufgeben) besser geeignet ist, als für die Menschen (jdn. aufgeben). Für die Menschen steht z.B. die Wendung "jdn. in Stich lassen" zur Verfügung".

Verse 4 - 5 :

wa-la l-ākhiratu khairun laka mina l-ūlā
wa-la-sawfa yu'fika rabbuka fa-tardhā

FR : Das dort ist besser als was hier sich zeigt
 Er gibt dir noch, was dir zu deiner Lust gereicht.

RP : Und das Jenseits ist besser für dich als das Diesseits
 Dein Herr wird dir (dereinst so reichlich) geben, daß du
 zufrieden sein wirst.

ATK: Wahrlich, das Jenseits ist besser für dich als das Diesseits.
 Und wahrlich, dein Herr wird dir geben, und du wirst zufrieden sein.

HB : Wahrlich, das Jenseits ist besser für dich als das Diesseits.
Dein Herr wird dir geben, dass du zufrieden bist.

Im V.4 stoßt der Übersetzer auf zwei koranische Begriffe: “*al-ākhiratu*” und “*al-ūlā*”; beide resp. aus den Adjektiven *akhīr* und *awwal* abgeleitete Substantive sind im Arabischen Feminina und können wörtlich jeweils mit “die Letzte” und “die Erste” wiedergegeben werden. Aber damit kommen wir noch nicht voran und verstehen noch nicht, worum es sich hier handelt. Das Problem besteht darin, daß wir in der Tat vor zwei Adjektiven/Attributen stehen, deren Bezugswörter uns unbekannt sind!

Um einen Ausgang aus solchen lexikalisch-semantischen Engpässen zu finden, bleibt der einzige Rekurs für den Forscher, der sich über die traditionelle Exegese hinwegsetzen will, die Sure selbst als Kontext oder die innerkoranische Referentialität.

Paret verweist auf zahlreiche Belege, die uns bei der Entschlüsselung des Enigmas helfen können : Q:6,32 : « *wa-mā l-ḥayātu addunyā illa lā'ibun wa-lahwun wa-la l-dāru al-ākhiratu khairun li-lladhīna yattaqūna*” (Das diesseitige Leben ist nur Spiel und Zerstreung. Die jenseitige Wohnstätte ist gewiß besser für die, die gottesfürchtig sind) oder Q:7,169: “*wa-l-dāru al-ākhiratu khairun li-lladhīna yattaqūna*” (Und die jenseitige Wohnstätte ist gewiß besser für die, die gottesfürchtig sind); Q:12,109; Q:16,30; Q: 87,17 u.a. sind alle Belege zu “*addāru al-ākhiratu* (die jenseitige Wohnstätte). “Belege zum Begriffspaar *al-ūlā – al-ākhiratu*”: 28,70: “*Huwwa llāhu la- ilāha illa huwwa lahu l-ḥamdu fī-l-ūlā wa l-ākhirati*” (Und Er ist Gott. Es gibt keinen Gott außer Ihm. Lob sei Ihm in der diesseitigen und der jenseitigen Welt!) ; 53,25: “*fa li-llāhi l-ākhiratu wa l-ūlā* (Ja, Gott gehört das Jenseits und das Diesseits); 92,13: “*wa inna lanā la-l-ākhirata wa l-ūlā* (Und Uns gehört das Jenseits und das Diesseits) und 79,25: “*fa-akhadhahu -llāhu nakāla l-ākhirati wa-l-ūlā*” (Da ergriff ihn Gott mit der Strafe des Jenseits und des Diesseits).

Wir wissen jetzt, daß das Bezugswort, worauf sich “*al-ākhiratu*” bezieht, das Substantiv (Fem.) “*addāru*” (das Haus, die Wohnstätte) ist und metonymisch für das Jenseits verwendet wird. Im Gegensatz zu “*al-ākhiratu*” steht “*al-ūlā*”, d.h. die erste Wohnstätte, metonymisch für das weltliche Leben, also das Diesseits.

Paret zufolge “sieht Birkeland, von dem eine ausführliche Interpretation dieser Sure vorliegt, in Mohammeds niederem Status den Schlüssel zum Verständnis der ganzen Sure...Nach ihm bezieht sich Vers 4 nicht auf das Diesseits und das Jenseits, sondern auf einen früheren und einen späteren Zustand (Mohammeds) im Zeitlichen (S. 19 bis 21)” (308).

Diese Interpretation besteht auch bei einigen Kommentatoren wie Ghassan El-Masri (nach Neuwirth siehe Der K., Fm.S., Bd. 1, S.80); dementsprechend übersetzt auch Kechrid den betreffenden Vers: “*Ta fin sera certainement meilleure que ton début*” (Das Ende deines Lebens wird gewiß besser als dessen Anfang sein), wobei er die andere Deutung (das Diesseits und das Jenseits in einer Fußnote nicht ausschließt).

In ihrem Kommentar zum Vers 4 erläutert Neuwirth das Wortpaar *al-ākhiratu – al-ūlā* auf treffender Weise: “Das jenseitige Leben wird metonymisch, durch seine Beschreibung als “das Letzte” im Gegensatz zum weltlichen Leben als “das Erste” benannt. Das vorkoranisch im Arabischen nicht bekannte Begriffspaar *al-ākhiratu / al-ūlā* (“das Letzte/das Erste”, siehe frühmekkanisch noch Q 92:13, 87,17, 79:25, 53:25) dürfte eine koranische Neuprägung sein. Beide Begriffe haben zeitliche Konnotationen – *al-ākhiratu* übersetzt vielleicht die griechische Bezeichnung für das Jenseits, *to eschaton* (“das Letzte”). Dagegen trägt das verwandte Begriffspaar, das etwas später eingeführt wird: *al-ākhiratu – al-dunyā* (“das Letzte/das Untere, Nächste”), wohl im Sinne von “das Leben auf der niedersten Sphäre, eine kosmologische Assoziation bei (siehe Q 87:16, 79:38, 53,29)” (309). Die Koranforscherin weist die Deutung zurück, die von einigen Kommentatoren oder Übersetzern vertreten wird, wie Ghassan El-Masri oder Kechrid, wonach der vorliegende Vers doch auf den schweren Anfang (waives

armes Kind, das Irregehen) und das Ende des Lebens des Propheten (Verbesserung der Lebensumstände, des sozialen Status) deutet, und nicht unbedingt auf das Diesseits und Jenseits.

Das Wortpaar “*al-ākhiratu - al-ūlā*” wird von Rückert mit “das dort” und “hier” wiedergegeben; zu spüren ist bereits ein fehlendes Gleichgewicht: einerseits haben wir “das dort” (bestimmter Art. + Ortsadverb) und andererseits haben wir “was sich hier zeigt” (Ortsadverb innerhalb eines RS.), statt des erwarteten Gegensatzes “das hier” zur Bildung des Begriffspaares “das dort – das hier”! Auf lexikalisch-morphologischer Ebene ist ein Rückgang zu verzeichnen, da Attribute im Koranvers zu Adverbien in der Rückertschen Übersetzung herabgesetzt werden; dieser rhetorische Rückgang konnte durch die Übersetzung mit “das dortige” und das hiesige” vermieden werden. “Was sich hier zeigt” ist eine subjektive Interpretation, die im Koranvers nicht vorliegt. Der Dichter brauchte bestimmt ein auf “-eigt” reimendes Verb. “*Wāw al-ma’iyya* (= die Koordinierungskonjunktion “und”), “*lām attawkīd* (zur Bestätigung = wahrlich, gewiß) sowie “*sawfa*” (zum Ausdruck der Zukunft), das hier wichtig ist, weil es auf das jenseitige Leben hindeutet, wurden vom Dichter einfach ignoriert. Das Relativpronomen “was”, das hier als Akkusativ wegen des transitiven Verbs “geben” gebraucht wird, liegt nicht im Koranvers vor (der Vers lautet nicht: *wa-la sawfa yu’fika rabbuka mā yurdhika*).

Das in V.4 metonymisch gebrauchte Begriffspaar “*al-ākhiratu - al-ūlā*” wird in der Übersetzung Parets explizit: das Jenseits und das Diesseits. Das “*lām*” in V.4 sowie “*wāw + lām*” in V.5 wurden aber ignoriert. Die eingeklammerte Stelle ist ein Zusatz. “*Fa*” (*fa-tardhā*) wird von Paret als “*hattā*” gedeutet und übersetzt (so daß); wir glauben, daß “*fa*” in diesem Vers eher “*ba’da dhālika*” bzw. “*ba’da idhin*” (nachher, dann, somit) bedeutet.

Khoury berichtet die o.g. Mängel der Paretschen Übersetzung, aber er löst nicht das Problem von “*fa*”, das er mit einem einfachen “und” wiedergibt.

Bobzin hat “*wa-la*” in V.5 nicht wiedergegeben.

Das Verb “*yu’fika*” erinnert uns an das andere Verb der Sure der Eröffnung «*yan’ama ‘alaika*» (wird dich begnaden), das auch hier passen könnte.

Vere 6 – 8 :

a-lam yadjidka yatīman fa-awā
wa-wadjadaka dhāllan fa-hadā
wa-wadjadaka ‘ā-īlan fa-aghnā

FR : Fand er dich nicht als Waisen, und ernährte dich?
Als irrenden, und führte dich?
Als dürftigen und mehrte dich?

RP : (Doch auch schon im diesseitigen Leben hat er dir Gnade erwiesen.)
Hat er dich nicht als Waise gefunden und (dir) Aufnahme gewährt,
dich auf dem Irrweg gefunden und rechtgeleitet
und dich bedürftig gefunden und reich gemacht?

ATK : Hat Er dich nicht als Waise gefunden und dir Unterkunft besorgt,
und dich abgeirrt gefunden und rechtgeleitet
und bedürftig gefunden und reich gemacht?

HB : Hat er dich nicht als Waise gefunden und Zuflucht gewährt?

Hat er dich nicht als Irrenden gefunden und auf den rechten Weg geführt?
Hat er dich nicht als Armen gefunden und reich gemacht?

Mit den drei vorliegenden Versen haben wir drei rhetorische aufeinanderfolgende Fragen, die darauf hinzielen, die Glaubwürdigkeit bzw. die Wahrheit der vorausgehenden Verse 4-5 zu verstärken, indem sie das Argument ins Feld vorführen bzw. den Beweis erbringen, daß Gott, dein Herr, dich niemals in Stich gelassen hat, dir bereits Gnade erwiesen hat und daß die Verheißung des V.5 genauso in Erfüllung gehen wird. Zu vermerken ist die sonderartige Art und Weise, diese drei syntaktisch und stilistisch ähnliche Fragen zu stellen: normalerweise werden die Fragen auf der gleichen Weise gestellt:

a-lam yadjidka yatīman fa-awā?

a-lam yadjidka dhāllan fa-hadā?

a-lam yadjidka 'ā-ilan fa-aghñā?

So gestellt würden diese Fragen bestimmt den Stil erschweren und entwerten.

Die 2. und 3. Frage verwandeln sich in der Sure in Aussagesätze:

wa-wadjadaka dhāllan fa-hadā (Und Er hat dich auf dem Irrweg gefunden und rechtgeleitet)

wa-wadjadaka 'ā-ilan fa-aghñā (und Er hat dich bedürftig gefunden und reich gemacht).

Wir stehen hier vor einer spezifisch koranischen zur Argumentation dienenden Stilfigur, deren Muster wie folgt dargestellt werden kann:

1. *a-lam* + Verb (Gott als Subjekt; von der Form her in der Gegenwart, aber drückt wegen des vorausgehenden "lam" die Vergangenheit aus) + *hālun* (Zustandsakkusativ) - *fa* + Verb (Vergangenheit)
2. *wa* + das selbe Verb (Vergangenheit) + *hālun* - *fa* + Verb (Vergangenheit)
3. *wa* + das selbe Verb (Vergangenheit) + *hālun* - *fa* + Verb (Vergangenheit).

Bei den drei « *hālīn* » (Zustandsakkusativen) gibt es eine Art Steigerung, die den wichtigen Etappen des Lebenslaufs des Angesprochenen, d.h. des Propheten entspricht (*yatīman* (in der Kindheit) dann *dhāllan* (als Erwachsenen) und dann *'ā-ilan* (in Bezug auf den sozialen Status); Jedem *hāl* entspricht das Verb, das diesem *hāl* entgegenwirkt und die Lösung bringt : *yatīman* → *fa-aghñā*, *dhāllan* → *fahadā* und *'ā-ilan* → *fa-aghñā*.

Es ist interessant, zu erforschen, ob diese Stilfigur sich im Korantext wiederholt. Eine ähnliche Stilfigur begegnet auf jeden Fall in der Sure 94, die auch zu den Trostsuren gehört und wo wir auch rhetorische aufeinanderfolgende Fragen haben, aber mit weniger Komplexität:

1. *a-lam* + Verb (gleiche Merkmale; siehe oben)
2. *wa* + ein anderes Verb (Vergangenheit)
3. *wa* + ein anderes Verb (Vergangenheit).

Das Verb « *āwā yu'-wī iwā'an (fulānan)* » heißt „jdn. beherbergen, unterbringen ; ihm Unterkunft/Obdach gewähren ; *al-ma'wā* ist ein Unterkunft, eine Bleibe, ein Obdach.

Rückert gab das Verb « *āwā* » mit 'ernähren' (Arabisch : *aṭ'ama*, *'ālā*) wieder ; beide Sinne unterscheiden sich eindeutig voneinander! Seine Wiedergabe von « *hadā* », das den wichtigen koranischen Begriff des « *al-hadyu* » und " *al-hudā* " zum Ausdruck bringt, mit 'führen' (Arabisch *sāqa*, *qāda*) statt 'rechtleiten' ist nicht angemessen. Die Übersetzung von « *aghñā* » mit 'mehrte dich' ist unserer Meinung nach nicht richtig ; es handelt sich hier nicht um die Vermehrung der Familie, d.h. das göttliche Schenken von Kindern, sondern eher darum, dich aus der früheren Not herausgeholt und reich gemacht.

Dem Dichter ist es jedoch gelungen, den Reim der drei Verse dank « dich » zu wahren. Er hat es auch für nötig gehalten, nach jedem Vers ein Fragezeichen zu setzen; dies erlaubt es, die Fragen hervorzuheben.

Wir glauben, daß das sich in diesen Frageversen wiederholende Verb “*yadjidu*” (finden) in diesem Kontext nicht im echten Sinne von ‘jdm. begegnen, jdn. nach einer Suche finden oder jdn. finden, nachdem man ihn verloren hat’, gebraucht wird, weil theologisch und islamisch gesehen die Menschen nicht von Gott gefunden werden, sondern sie eher erschaffen werden; demzufolge findet Gott sie nicht, er ist der Allwissende; “*yadjidu*” hat hier eine rein rhetorische Funktion und kann als “*a-lam takun yatīman...wa kunta dhāllan...wa kunta ‘ā-īlan* usw. (Warst du nicht ein Waiser...Gingst du nicht irre...Warst du nicht bedürftig...).

Der Kommentar, womit Paret seine Übersetzung einführt, mag vielleicht richtig sein, er soll jedoch den Gegenstand einer separaten Fußnote ausmachen! Bei seiner Wiedergabe von « *awā* » mit ‘Aufnahme gewähren’ hat er sich bestimmt auf die historischen Umstände des Lebens von Mohammed bezogen, wie sie von der traditionellen Literatur überliefert werden; dort erfahren wir, daß er seinen Vater vor seiner Geburt verloren hatte, also zur Welt als Waise kam. Er verlor wiederum seine Mutter, als er nur sechs Jahre alt war. Er wurde dann von seinem Großvater aufgenommen, der sehr bald schwer erkrankte und folglich gezwungen war, Mohammed dessen Onkel Abū Tālib anzuvertrauen; der Letztere hat ihn groß gezogen; die Familie des Onkels diente ihm zur Aufnahmefamilie; deshalb können wir hier auch an Übersetzungen denken, wie z.B. « und hat dir eine Aufnahmefamilie gegeben ».

Im Vergleich zur Übersetzung Rückerts stellen wir fest, daß Paret das Verb ‘finden’ entsprechend den vorliegenden Koranversen zweimal wiederholt hat; die Wiederholung ist hier wichtig und bringt ein Plus in die Argumentation und in die Überzeugungskraft ein. Nach den drei Fragen setzt er dagegen nur ein einziges Fragezeichen am Ende der Fragenserie. Er hat es für richtig und angemessen gehalten, das Verb in der Stirnform (Fragesatz: “hat er”) in den letzten zwei Frageversen nicht zu wiederholen; er wollte somit den syntaktischen Bau der Fragenserie treu wahren.

Khoury ließ sich von der Übersetzung Paret’s weitgehend einflößen; er präziserte jedoch die von Paret gebrauchte gewissermaßen unklare Wendung ‘Aufnahme gewähren’ durch die Wendung “Unterkunft besorgen’ (‘Unterkunft’ gibt das Wort “*ma’ wā*” auch gut wieder, weil das Verb “*awā (fulānan)*” heißt : *a’ṭā lahu ma’wā* jdm. eine Unterkunft, ein Obdach gewähren). Für die Wiedergabe von “*dhāllan*” wählte er das Partizip 2 ‘abgeirrt’; wir glauben, daß das Partizip 1 ‘abirrend’ hier besser passen würde.

Die Übersetzung Bobzins unterscheidet sich hinsichtlich der Form eindeutig von den vorausgehenden Übersetzungen der anderen Autoren durch die zweimalige Wiederholung derselben syntaktisch ähnlich gebauten Frage (Wahrung des Hilfsverbs in der Stirnform + Subjekt + Akk. (dich) ‘hat er dich’ und Fragezeichen am Ende jedes Frageverses). Er hat es bestimmt für wichtig gehalten, das “Gewicht” (die Bedeutung) der Fragen durch die bewußte Wiederholung hervorzuheben; somit weicht er aber von dem syntaktischen Bau dieser Fragenserie ab und erschwert gleichzeitig den rhetorischen Koranstil, wie wir w.o. bereits darauf hingewiesen haben. Abgesehen davon ist es ihm doch weitgehend gelungen, den Sinn der betreffenden Verse durch die treffende Wiedergabe der verschiedenen Stellen (sei es die Attribute oder die Verben) wiederzugeben.

In Bezug auf die Auslegung dieser Verse teilt Neuwirth nicht die Interpretation Birkelands, die sich “an die islamische Tradition (siehe Raven 2005) anlehnt und die im Text allgemein gehaltenen Aussagen” – zu denen sie auch hier Parallelen mit den Psalmen (Dankpsalm 9, Vers 14-15a) sieht – “mit individuellen Lebenssituationen des Verkünders detailliert identifiziert (vor allem *aghnā* als Verweis auf die Eheschließung mit Khadidja)”(310). Neuwirth zufolge “müssen ‘*ā’īlan* und *aghnā* keineswegs mechanisch auf verschiedene materielle Besitzstände hin gedeutet werden. Es ist wahrscheinlicher, *aghnā* als spirituelle Aufhebung des

Armutszustandes, d.h. des fehlenden innerweltlichen « Ansehens » (*fāsab*), zu deuten”. Für die Autorin ist der Text der Sure ein “psalmistisch geprägter liturgischer Text, der intertextuell mit dem Psalmencorpus eng verbunden ist” (311) und diese “Erkenntnis” wurde –so Neuwirth- von dem Zugang Birkelands verdunkelt. Diese Stellungnahme oder Analyse tritt jedoch nicht in ihre Übersetzung in Erscheinung, da sie “*aghnā*” mit ‘reich machen’ wiedergibt. (siehe ebenda, S.77).

Verse 9 – 11:

Fa-amma l-yatīma fa-lā taqhar
Wa-ammā -ssā’ila fa-lā tanhar
Wa-ammā bi-ni’mati rabbika fa-ḥadith

FR : Darum den Waisen plage nicht,
Dem Bittenden versage nicht,
Und deines Herrn Huld vermelde!

RP : Gegen die Waise sollst du deshalb nicht gewalttätig sein,
und den Bettler sollst du nicht anfahren.
Aber erzähle (deinen Landsleuten wieder und wieder) von
der Gnade deines Herrn!

ATK: So unterdrücke die Waise nicht
und fahre den Bettler nicht an,
und erzähle von der Gnade deines Herrn.

HB : Die Waise also bedrücke nicht!
Den Bettler also schelte nicht!
Doch von der Gnade deines Herrn berichte!

Am Schluß der Sure beinhalten die drei vorliegenden Verse als Schlußfolgerung aus den dargelegten Erfahrungen moralische Empfehlungen, die zur Solidarität mit den Waisen und den Bedürftigen sowie zum Sprechen und Berichten über die Huld Gottes anregen. Bemerkenswert ist dabei folgendes: während in den vorausgehenden Versen von dem “*yatīm*” (dem Waisen), dem “*a’ilan*” (dem Bedürftigen) und dem “*dhāllan*” (dem Irrenden) die Rede war, betreffen die Schlußempfehlungen nur die ersten beiden Kategorien und scheinen, die dritte außer Acht gelassen zu haben: welche Haltung soll von dem Angeredeten gegenüber den Irrenden eingenommen werden? Sollte dieses Verschweigen etwa heißen, daß nur Gott sich um diese Kategorie bzw. um deren Rechtleitung kümmern und die Letztere gewährleisten kann?

Was die Übersetzung dieser Verse betrifft, so bemerken wir von vornherein eine Vielfalt in der Wiedergabe der Verben “*taqhar*” (04 Varianten), “*tanhar*” (03 Varianten) und “*ḥadith*” (03 Varianten).

Die zweite Bemerkung betrifft das Ignorieren von “*fa-ammā*”, “*wa-ammā*” (zweimal) durch alle Übersetzer. Sind diese Unterscheidungsartikel hier unbedeutend?

Das Verb “*qahara yaqharu qahran (ghairahu)*” bedeutet dem *al-Qāmūs al-djadīd li-ṭṭullāb* zufolge “jdn. besiegen; *fa-huwwa qāhir*” er ist ein Sieger, ein Zwingherrscher; man sagt: “*akhadhahum qahran*” er nahm sie ohne ihre Zustimmung; *fa’alahu qahran* er hat das zwangsweise gemacht”.

Im *Kalimāt al-Qur'ān* wird "*fa-lā taqhar*" definiert, als "bezwinge ihn nicht wegen seines Geldes und erniedrige ihn nicht".

Laut dem *Mu'djam mufradāt alfādh al-Qur'ān* bedeutet "*al-qahru*" "*al-ghalabatu wa - ttadhīl*" "das Besiegen und die Erniedrigung, die Demütigung zur gleichen Zeit und das Wort wird auch in einem der beiden Sinne gebraucht; Gott sagt: "*wa- huwwa l-qāhiru fawqa 'ibādihī*" (Er ist der, der bezwingende Macht über seine Diener besitzt) (Q 6,18; 6,61) und er sagt : "*wa- huwwa l-wāfīdu l-qahhār* (Und Er ist der Eine, der bezwingende Macht besitzt (13,16) - *wa-innā fawqahum qāhirūna* (Wir sind ja Zwingherrscher über sie) (7,127) - *fa-ammā l-yatīma fa-la taqhar*" (So unterdrücke die Waise nicht) (93,9) d.h. erniedrige sie nicht; *aqharahu* heißt jdn. loslassen, der ihn unterwirft und demütigt".

Das von Rückert gewählte Verb 'plagen' wird im Arabischen mit "*at'aba, az'adja 'adhdhaba*" wiedergegeben und weicht demzufolge deutlich von *qahara* ab. Der Grad bzw. die Art und Weise des Mißhandelns ist unterschiedlich und geringer.

Paret übersetzt "*taqhar*" mit der Wendung 'gewalttätig sein', die den Sinn von 'besiegen und erniedrigend unterwerfen' auch nicht beinhaltet. Die im Vers gemeinte "Gewalt" gegen die Waise ist eher figuriert zu verstehen.

Khourys Übersetzung mit 'unterdrücken' (*idḥṭahada, dhalama, djāra, qahara*) liegt im Vergleich zu den beiden bereits analysierten Übersetzungen Rückerts und Paret's zwar dem Koranverb näher, aber beinhaltet nicht den o.g. Sinn von "*al-ghalabatu*" (das Besiegen).

Die gleiche Bemerkung gilt für das von Bobzin gewählte Verb "bedrücken", das in Bezug auf den Sinn mit dem Verb 'unterdrücken' verwandt ist. Um das Verb "*taqhar*" zu übersetzen, schlagen wir vor: "Behandle ihn nicht als einen zu unterwerfenden Besiegten!"

Das Verb "*nahara yanharu nahran (addammu – das Blut)* heißt 'es ist in großer Menge geflossen; *nahara l-ma'u* das Wasser floß auf die Erde und bahnte sich einen Weg; *nahara l-ḥaffāru* (der Brunnengräber) er hat das Wasser(niveau) beim Graben erreicht; *nahara l-sā-ila*" (den Bettler) *zadjarahu wa-aghdhabahu*" er hat ihn zurückgetrieben, getadelt und geärgert" (312).

Laut *Mu'djam mufradāt alfādh al-Qur'ān* bedeutet "*annahru wa-l-inhāru azzadjru bi-mughāladhatin*" das Zurücktreiben und Tadeln mit Rauheit, Grobheit; man sagt *naharahu* und *intaharahu*, Gott sagt: "*fa-lā taqul lahumā uffīn wa-la tanharhumā*" (so sag nicht zu ihnen "Pfu!", und fahre sie nicht an" (17,23).

Rückert gibt das Verb "*tanhar*" mit 'versagen' wieder; es handelt sich nicht darum, dem Bettler seine Bitte einfach zu verweigern; man kann es höflich tun und ihm sagen: "*Allah yanūbu*" ("Gott wird für dich vorsorgen!", sondern es geht um die Art und Weise, wie man dem Bettler antwortet, ob man ihn dabei respektiert oder nicht. Der Sinn von 'versagen' (*rafadha, abā*) weicht also von dem des Verbs "*nahara*" ab.

Paret verwendet das Verb 'anfahren', das laut dem Wahrig "(fig.) heftig und unfreundlich zu jmdm. sprechen" bedeutet. Vom Sinne her ist es angebracht (man kann auch das Adverb 'hart' oder 'barsch' hinzufügen), aber der Gebrauch des Hilfsverbs 'sollen' entspricht nicht dem Imperativ des Koranverses, der eher einen undiskutablen Befehl Gottes zum Ausdruck bringt.

Dies wurde von Khoury berichtet, der dem Koranvers gleich den Imperativ benutzt hat.

Das von Bobzin verwendete Verb 'schelten' ("jmdm. Vorwürfe machen, jmdn. laut tadeln, schimpfen" (Wahrig) passt auch gut zum Zusammenhang.

Laut dem *al-Qāmūs al-djadīd li-ṭṭullāb* bedeutet das Verb "*ḥaddatha yuḥaddithu ḥaddith tafḍīthan (fulānan ashshay'a wa-bihi)* jdm. etw. mitteilen; *ḥaddatha fulānun 'an fulānin* heißt er hat mit jdm. von jmd. anderem erzählt; *ḥaddith bi-l-ni'ma* : die Huld bekanntgeben und dafür danken". Der gemeinte Sinn ist also 'sprich gern und überall davon!' (mit anderen vorgären Worten: mach Reklame dafür!).

Das Verb ‘vermelden’ hat Rückert gewählt für die Wiedergabe von “*faddith*”; es bedeutet “melden, ausdrücklich mitteilen” (Wahrig); es hat jedoch den Nachteil, daß es nicht die Konnotation von ‘mehrmals und überall davon sprechen, so daß dies verbreitet werden kann’. Paret entscheidet sich für das Verb ‘erzählen’, dessen arabische Äquivalent “*rawā yarwī rawyan*” oder “*ʃakā yaʃkī ʃakyan*” oder auch “*qassa yaqissu qasyan*” ist. In Klammern fügt er u.a. das Adverb “immer und immer” hinzu, weil er die dem Verb “*faddith*” zugrundeliegende Konnotation der Verbreitung, des ‘Reklame machens’ richtig begriffen hat. Die hier verwendete Wendung “*faddith bi-ni’mati rabbika*” verweist auch auf die andere mehrmals im Korantext zu begegnende Wendung “*wa-dhkur ni’mata rabbika*” (erwähne/gedenke der Gnade deines Herrn). Es gibt einen eindeutigen Unterschied zwischen “*tafaddath ‘an*” (sprich von etw.) es kann ein Monolog sein und “*faddith bi*” (sprich/unterhalte dich mit den Anderen über etw.); dies setzt eine Absicht, einen Willen des Redners voraus, den anderen Gesprächspartnern etw. mitzuteilen und bekanntzugeben.

Bobzin hält es zu Recht für wichtig, die im Imperativ konjugierten Verben am Ende der Verse zu setzen; dabei folgt er dem Beispiel Rückerts und versucht, der Sure poetisch gerecht zu werden, indem er die lexikalisch-semanticen, syntaktischen und stilistischen Merkmale der Verse treu zu wiedergeben versucht. Er verwendet das Verb ‘berichten’, das zwar den Sinn von ‘darstellen, mitteilen, erzählen’ hat, aber es setzt einen vorausgehenden ausgearbeiteten Prozeß voraus, eine Vorbereitung, um dann berichten zu können. Das Verb ‘berichten’ wird außerdem von Wahrig definiert, als “sachlich erzählen, sachlich darstellen; melden, mitteilen”. Dieser Prozeßcharakter sowie diese Sachlichkeit bestehen nicht im Verb “*faddith*”, dessen gemeinte Handlung einfach und spontan erfolgt. Man braucht weder Vorbereitung noch Sachlichkeit, um von der Gnade Gottes zu sprechen; im Gegenteil: das Sprechen und Erzählen davon gehören eher zum Subjektiven und Emotionalen.

In Bezug auf die Unterscheidungspartikel “*fa-ammā* und *wa-ammā*” können wir sie mit der Wendung ‘was ...angeht’ wiedergeben: “was die Waise angeht, so mißhandle sie nicht wie einen zu verschmähenden Besiegten! und was den Bettler betrifft, so fahre ihn nicht barsch an! Und hinsichtlich der Gnade deines Herrn, so sprich gerne und überall davon!”

3.24. Sure 92 : al-Layl (die Nacht)

سورة الليل - سورة 92 - عدد آياتها 21

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1. وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى
2. وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى
3. وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى
4. إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى
5. فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى
6. وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى
7. فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى
8. وَأَمَّا مَنْ بَدَّلَ وَأَسْتَعْتَى
9. وَكُذِّبَ بِالْحُسْنَى
10. فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى
11. وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّى
12. إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى
13. وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَى
14. فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى
15. لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى
16. الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى
17. وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى
18. الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى
19. وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى
20. إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى
21. وَلَسَوْفَ يَرْضَى

Bi-smi -llāhi -rraḥmāni arraḥīm

1. wa-l-layli idhā yaghshā
2. wa-l-nahāri idhā tadjallā
3. wa-mā khalaqa adhakara wa-l-unthā
4. inna sa 'yakum la-shettā
5. fa-ammā man a 'ṭā wa-ttaqā
6. wa-saddaqa bi-l-ḥusnā
7. fa-sa-nuyassiruhu li-l-yusrā
8. wa-ammā man bakhila wa-staghnā
9. wa-kadhhaba bi-l-ḥusnā
10. fa-sa-nuyassiruhu li-l- 'usrā
11. wa-mā yughnī 'anhu māluhu idhā taraddā
12. inna 'alainā la-l-hudā
13. wa-inna lanā la-l-ākhiratu wa-l-ūlā
14. fa-andhartukum nāran taladhdhā
15. lā yaslāhā illa l-ashqā
16. alladhī kadhdhaba wa-tawallā
17. wa-sa-yudjannabuhā l-atqā
18. alladhī yu 'ṭī mālahu yatazzakā
19. wa-mā li-afḥadin 'indahū min ni 'matin tudjzā
20. illa btigha 'a wadjhi rabbihi l-a 'lā
21. wa-la sawfa yardhā.

Verse 1-3 :

Wa-l-layli idhā yaghshā
wa-l-nahāri idhā tadjallā
wa-mā khalaqa adhakara wa-l-unthā

FR : Bei der Nacht wann sie dunkelt !
Und beim Tag, wann er funkelt!
Bei dem, was Er schuf Mann und Weib hienieden!

RP : Bei der Nacht, wenn sie (alles mit Finsternis) zudeckt
beim Tag, wenn er (in seiner Helligkeit) erstrahlt,
und bei dem, der (w. bei dem, was) erschaffen hat, was männlich
und was weiblich ist!

ATK: Bei der Nacht, wenn sie (alles) bedeckt,
und dem Tag, wenn er hell scheint,
und dem, was den Mann und das Weib erschaffen hat!

HB : Bei der Nacht, wenn sie sich ausbreitet,
beim Tage, wenn sein Licht sich weitet,
bei dem, der erschuf, was männlich ist und weiblich!

‘A’isha abdurraḥmān bintu -shshāfī zufolge ist die vorliegende Sure “eine frühmekkanische Sure, die in der Reihenfolge der Offenbarung bekanntlich die 9. Sure ist; sie wurde nach der Sure “*al-a’lā*”(der Höchste) herabgesandt; ihr folgten danach die Sure “*al-fadjr*” (die Morgendämmerung) und die Sure “*adhduḥḥā*” (der helle Morgen). Einige Gelehrten haben in ihr in Bezug auf den Stil und den Inhalt eine enge Beziehung zu der Sure “*ashshams*”(die Sonne) gesehen; aber die letztere wurde erst später als 26. Sure herabgesandt” (313).

Wir haben hier eine aus drei Versen bestehende Schwurserie, die die Sure einleitet. Es wird bei der Nacht und deren Finsternis einerseits und bei dem Tag und dessen Helligkeit andererseits als entgegengesetzte und sich kontinuierlich ablösende kosmische Erscheinungen geschworen, sowie bei dem, was das Weib und den Mann erschuf. Die Wendung des ersten Verses begegnet in einigen Suren, wie z.B. “*wa-l-layli idhā yaghshāhā*” (und der Nacht, wenn sie sie bedeckt) (91,4) oder “*inna rabbakumu –llāha alladhi khalaqa assamawāti wa-l-ardha fi sittati ayyāmin thumma s-tawā ‘ala l-‘arshi yughshī allayla annahāra yaḥlubuhu ḥathīthan* » (Euer Herr ist Gott, der die Himmel und die Erde in sechs Tagen erschuf und sich dann auf dem Thron zurechtsetzte. Er läßt die Nacht den Tag überdecken, wobei sie ihn eilig einzuholen sucht) (7,54).

Das Verb « *ghashiya yaghshā ghashshan* (*al-farasu* – das Pferd) sein ganzer Kopf wurde im Vergleich zu seinem Körper weiß ; *fa-huwwa aghshā* es wird also als « *aghshā* » bezeichnet (Fem. : *ghashwā’u*) ; *ghashiya yaghshā ghashyan* und *ghishāyatan* (*al-amru fulānan*) die Sache hat ihn bedeckt im Sinne von ‘ihn ganz in Anspruch genommen’ und sich bei ihm niedergelassen im Sinne von ‘er beschäftigt sich nur damit’; Gott sagt : « *fa-ghashiyahum mina l-yammi mā ghashiyahum* » (und es überdeckte sie vom Meer, was sie überdeckte) (20,78); *ghashiya llaylu* heißt *adhlama* » die Nacht dunkelte ; Gott sagt : « *wa-l-layli idhā yaghshā* (Bei der Nacht, wenn sie (alles) bedeckt) ; *ghashiya l-mar’ata* er begattete sich mit der Frau ; *ghashiya l-makāna* heißt in einem Ort eintreffen ; *ghashiya l-amra* eine Sache beginnen ; *ghashiya fulānan bi-l-sawḥi* er schlug ihn mit dem Stock heftig » (314).

Es gibt einen Unterschied zwischen dem Verb « *ghashiya* » und dem Verb « *ghashshā yughashshī taghshiyatan* » (*ashshay'a*) etw. bedecken, verhüllen; Gott sagt: « *fa-ghashshāhā mā ghashshā* »...*ghashshā fulānan bi-l-sawṭi aw assaifi* er hat ihn mit dem Stock oder dem Schwert heftig geschlagen. Wir sollen also nicht *yaghshā* und *yughashshī* (bedecken, verhüllen) verwechseln vor allem in der Wendung “*allaylu yaghshā*” (*adhlama* wie wir bereits w.o. in der Definition gesehen haben).

Im *Kalimāt al-Qur'ān* wird dagegen “*idhā yaghshā*” definiert, als ‘wenn sie die Dinge mit ihrer Finsternis bedeckt’. Nach ‘A-isha ‘Abdurraḥmān bintu -shshāṭi bedeutet “*al-ghishyatu*” in der Sprache ‘die Decke, die Hülle und “*al-ghāshiyatu*” ist die Hülle, die das Herz bedeckt, umhüllt; *istaghshā thawbahu* und *bi-thawbihi* er bedeckte sich mit seinem Kleid” (315).

Hier ist ein Widerspruch zwischen den verschiedenen Quellen zu vermerken! Abgesehen davon wurde dieser Unterschied zu unserem Erstaunen anscheinend auch nicht vom *Mu'djam mufradāt alfādh al-Qur'ān* in seiner Definition von “*ghashiya*” in Betracht gezogen (siehe *Mu'djam mufradāt alfādh al-Qur'ān*, S.373). Wir haben schließlich den Eindruck, daß die beiden Deutungen (dunkeln und bedecken) miteinander untrennbar verbunden sind und zusammen einhergehen; die zweite wäre vielleicht die Folge der ersteren, d.h. die Nacht wird so dunkel, daß diese Dunkelheit alles bedeckt.

Beim Vergleich der vier Übersetzungen stellen wir fest, daß zu den beiden Deutungen noch eine dritte hinzukommt, nämlich die des Ausbreitens (Bobzin). Die anderen Belege im Korantext neigen eher dazu, nur die ersten beiden zu bewahren. Aber wenn wir der Opposition “*allaylu wa-l-nahāru* (Nacht und Tag) bzw. *yaghshā* (dunkel werden?) und *yatadjallā* (hell werden) Rechnung tragen möchten, so sollen wir der Helligkeit des Tages die Dunkelheit der Nacht gegenüberstellen, also demzufolge “*yaghshā*” mit ‘dunkel werden’ wiedergeben! Was auch für diese Interpretation plädiert, ist die Tatsache, daß das Verb “*yaghshā*” im Koranvers keinen Akkusativ hat; wenn es “bedecken” heißen würde, würde man ein Akkusativobjekt haben. Deshalb sind die Übersetzer, die mit “bedecken” übersetzen, dazu gezwungen, “alles” hinzuzufügen!

Als Dichter gibt Rückert in seiner Übersetzung oft der Poesie den Vorrang, manchmal zu Lasten des Sinnes! Das von ihm gewählte Verb ‘funkeln’ (*baraqa, lama'a*), das das Wahrig definiert, als “sehr rasch im Wechsel aufleuchten und fast verlöschen; Licht in Funken aussenden oder zurückwerfen; unruhig leuchten, glitzern” für die Wiedergabe von “*tadjallā*” hat zwar den Vorteil des Reims (es reimt auf ‘dunkeln’), weicht aber vom Sinne des Verbs “*tadjallā*” ab und geht weit über das hier gemeinte Erhellen des Tages hinaus. Das “und”, womit er den Vers 2 einleitet, besteht nicht im Koranvers, wo “*wāw*” ein “*waw-al-qasam*” (ein *wāw* zum Schwören) ist. Das Fehlen des Kommas im ersten Vers vor der Konjunktion ‘wann’ (im Prinzip hat man hier “wenn”) ist anscheinend ein Druckfehler. Das poetische Adverb “hienieden” im Sinne von ‘auf dieser Erde, im Diesseits’ ist ein Zusatz.

Paret gibt die beiden Verben “*yaghshā*” und “*tadjallā*” jeweils mit ‘zudecken’ und ‘erstrahlen’ wieder. Mit “zudecken” (transitives Verb) war er jedoch gezwungen, “alles mit Finsternis” in Klammern hinzuzufügen. Mit dem Verb “erstrahlen” ist er dagegen nicht gezwungen, “in seiner Helligkeit” hinzuzufügen. “erstrahlen” ist auf jeden Fall viel besser als “funkeln”. Die o. bereits hervorgehobene Opposition Nacht (Dunkelheit) gegen Tag (Helligkeit) spiegelt die Übersetzung Paret’s (“zudecken/erstrahlen”) nicht deutlich wider!

Khoury stützt sich anscheinend auf die Übersetzung Paret’s: das Verb “zudecken” ersetzt er jedoch durch das verwandte Verb “bedecken” (auch transitives Verb). Die Wendung “hell scheinen” ist unserer Meinung nach aus zwei Gründen problematisch: erstens, das Verb “scheinen” kann mit “Sonne” und nicht mit “Tag” als sprachlich korrekte Wendung gebraucht werden, man sagt: die Sonne scheint (der Tag scheint nicht, sondern bricht an); zweitens, das Verb “scheinen” kann auch den Sinn von “den Anschein haben, aussehen wie, wirken als

ob"... haben. Das den zweiten Vers einleitende "und" sollte durch "bei" (Wiederholung des "wāw-al-Qasam") ersetzt werden.

Das von Bobzin für die Wiedergabe von "yaghshā" gewählte Verb "sich ausbreiten" ist hier unangemessen, weil diese Deutung – wie wir w.o. bereits gesehen haben- im Verb "yaghshā" nicht beinhaltet ist und weil im Koranvers nicht das Ausbreiten der Nacht, sondern das Dunkeln und Bedecken (der Dinge durch die Finsternis) hervorgehoben werden.

Das andere Verb "sich weiten", das Bobzin mit "sein Licht" in Verbindung setzt, ist dagegen geeignet. Man spürt jedoch ein fehlendes Gleichgewicht zwischen den beiden Versen (V.1 u.V.2), das darauf zurückzuführen ist, daß der Übersetzer im V.1 – im Gegensatz zu V.2, wo er "sein Licht" hinzugefügt hat- nicht "ihre Dunkelheit" hinzugefügt hat ('wenn ihre Dunkelheit sich ausbreitet'). Somit hätte er diese Asymmetrie vermeiden können.

Im Vers 3 ist "mā" zweideutig und kann den Übersetzer irreführen: soll es wortwörtlich übersetzt werden: "Bei dem ('das' im Dativ als Bezugswort), was den Mann und das Weib erschuf" und in diesem Fall stellt sich die aus dem Blickwinkel der Religion bzw. des Islam her nicht nachvollziehbare Frage nach diesem "das, was den Mann und das Weib erschuf" als wären Mann und Weib nicht von Gott erschaffen worden –hier würde man zur These der Materialisten gelangen, wonach jedes Lebewesen von der "Natur" erschaffen worden sei- oder soll dieses "mā" als "man" interpretiert werden und demzufolge mit "Bei dem, der den Mann und das Weib erschuf" wiedergegeben werden und damit wird selbstverständlich Gott gemeint. In diesem Fall wird man sich danach fragen, warum man nicht "*wa-man khalaqa adhdhakara wa-l-unthā*" im Vers hat, um jegliche Konfusion zu vermeiden. 'A-isha Bintu ashshāī zufolge haben andere Ausleger eine zweite Interpretation vorgeschlagen: sie sahen in der Wendung "*mā khalaqa*" ein "*masdar*", das Substantiv "*khalqa*" (*adhakari wa-l-unthā*) (Beim Erschaffen des Manns und des Weibs!).

Eine dritte Interpretation ist jedoch möglich: "*wa-mā khalaqa min dhakarīn wa-unthā*" (w. Bei alldem, was Er als Mann und Weib erschuf") (Bei allen Männern und Weibern, die er erschuf!) und damit wird die Gesamtheit der Schöpfung gemeint und dabei geschworen. Zu vermerken ist die Ähnlichkeit zwischen der zweiten und der dritten von uns vorgeschlagenen Interpretation!

Aus seiner Übersetzung geht hervor –auch wenn nicht sehr deutlich-, daß Rückert der letzteren Deutung sehr nahe lag, in dem Maße, wie er den Passus mit "Bei dem, was Er" und nicht mit "bei dem, der" übersetzte. In diesem Sinne könnte seine Übersetzung nur ein wenig berichtigt werden: "Bei dem, was Er als Mann und Weib hienieden schuf".

Paret verbirgt nicht seine Verlegenheit vor der Zweideutigkeit dieses Verses (er schließt nicht die wörtliche Übersetzung aus), die er durch seine Wiedergabe mit dem zweimal gebrauchten « was » (ein anderes Relativpronomen!) ("was männlich und was weiblich ist") noch vergrößert!

Khoury's Übersetzung könnte –wie w.o. bereits darauf hingewiesen- als atheistische These gelesen werden. Sie passt überhaupt nicht zum Korankontext.

Bobzin entschied sich für die Auslegung von "mā" als "man" und übersetzte dementsprechend. Aber das damit aufgeworfene Problem besteht darin, daß der Sprecher in dieser Sure kein Anderer als Gott ist; er schwört bei dem Tag, bei der Nacht, bei seiner Schöpfung usw. aber nicht bei sich selbst?! Wir glauben, daß solche "Bei sich selbst-Schwüre" nicht im Korantext finden. Bei Gott!, bei Allah! schwören dagegen die Gläubigen bzw. die Muslime.

Neuwirth zufolge "dürfte der Schwur bei der Nacht nicht nur kosmisch, sondern auch liturgisch konnotiert sein und –angesichts der in der etwas späteren Sure 73 als für das Textwachstum bedeutsam beschriebenen Vigilpraxis – auf die Erfahrung von Nachtgottesdiensten verweisen (vgl. KTS, S. 291-293)" (316).

In ihrem Kommentar zu Vers 3 vermerkt sie: "Der Vers läßt sich verschieden deuten: Paret übersetzt : »und dem, der erschuf«, ebenso Bobzin (2010) ; mā stünde dann anstelle von man –

wohl zur Betonung der hier einzig fokussierten Schöpferrolle und zur Vermeidung eines direkten Schwures bei der göttlichen Person. Ebenso kann *al-dhakara wa-l-unthā* aber appositionell zu *mā* verstanden werden: “bei dem, was er erschuf, das Männliche und das Weibliche”. Die Konstruktion begegnet in Frühmekka auch später in Q 75:39 und 53:43 – Das kosmische Gegensatzpaar wird durch ein ebenso elementares Gegensatzpaar aus der Menschenwelt, die beiden Geschlechter, fortgeführt” (317).

Vers 4 : *inna sa'yakum la-shettā*

FR : Ja, eure Wege sind verschieden.

RP : Euer Eifer (im Handeln) ist unterschiedlich.

ATK: Euer Streben ist wahrlich verschieden.

HB : Siehe, euer Streben ist wahrlich mannigfaltig.

Der Vers 4 stellt die Schwuraussage dar. Der Hauptbegriff « *assa'yu* » wird vom Schwörer als unterschiedlich, vielfältig geschätzt. Das Wort “*assa'yu*” ist das Nomen Actionis des Verbs “*sa'ā yas'ā sa'yan*”, das die Bedeutung von ‘nach etw. streben, etw. bestreben, sich um etw. bemühen; *Al-Qāmūs al-djadīd li-ṭṭullāb* definiert : “*sa'ā yas'ā sa'yan (ila l-shay'i) qasadahu*, etw. erstreben, aufsuchen; Gott sagt:”*yā ayyuhā lladhīna āmanū idhā nūdiya li-l-salāti min yawmi l-djumu'ati fa-s'aw ilā dhikri llāhi*” (O, ihr, die ihr glaubt, wenn am Freitag zum Gebet gerufen wird, dann eilt zum Gedenken Gottes!) (Q: 62,9); *sa'ā arradjulu* bedeutet ‚der Mann ist weg- und zurückgegangen‘; *sa'ā li-'iyālihi* er arbeitete für seine Familie und verdiente (Geld), um sie zu unterhalten; *sa'ā fi-ḥādjati sāḥibihi* er beschäftigte sich mit der Angelegenheit seines Freundes und erledigte sie; *sa'ā baina assafā wa- l-marwā* er lief zwischen Safā und Marwā hin und zurück; *sa'ā bi-hi si'āyatan: washā wa nammā* verleumden; Gott sagt:”*fa-kadhdhaba wa 'asā thumma adbara yas'ā*” (Er leugnete und war ungehorsam dann kehrte er den Rücken eilend). “*Assa'yu huwwa l-isrā'u fi- l-mashyi* das schnelle Gehen; wenn das Verb *sa'ā* ‘laufen‘ bedeutet, so regiert es die Präposition “*ilā*” und wenn es ‘bestreben, handeln’ bedeutet, so wird es mit “*li*” gebraucht”.

Nach dem *Mu'djam mufradāt alfādh al-Qur'ān* ist “*assa'yu*” das schnelle Gehen (der Gang mit schnellen Schritten) und nicht der Schnelllauf; das Wort wird für ‘das Mühen’ in einer Angelegenheit gebraucht, sei sie im Guten oder im Bösen; Gott sagt: “*wa sa'ā fi kharābihā*” (und bestrebt ist, sie zu zerstören) (Q:2,114); er sagt: “*nūruhum yas'ā baina aydihim* (Ihr Licht eilt vor ihnen und zu ihrer Rechten her (66,8); er sagt: “*wa yas'awnā fi-l-ardhi fasāda* (und auf der Erde umherreisen, um Unheil zu stiften) (5,33-64) – *wa idhā tawwalā sa'ā fi-l-ardhi* (und wenn er an der Macht ist, reist er auf der Erde herum, um Unheil auf ihr zu stiften (2,205)– *wa an laisa li-l-insāni illā mā sa'ā wa anna sa'yahu sawfa yurā* (daß für den Menschen nur das bestimmt ist, wonach er strebt, daß sein Streben sichtbar sein wird) (53,39-40) – *inna sa'yakum la shettā*” (Euer Streben ist wahrlich verschieden) (92,4); Gott sagt: “*wa sa'ā lahā sa'yahā*” (und sich entsprechend darum bemühen) (17,19)– *kāna sa'yuhu mashkūran* (der wird für sein Mühen nicht Undank ernten) (21,94)...

Das Wort wird mehr für die gelobten Handlungen gebraucht; der Dichter sagte: “*in adjzī 'alqamata bna sa'din sa'yahu lā adjzīhi bi-balā'i yawmin wāḥidin* (wenn ich ‘Alqamata bna sa'din für sein Mühen zu belohnen hätte, so würde ich ihn mit der Heimsuchung eines einzigen Tages belohnen); Gott sagt: “*fa-lemmā balagha ma'ahu assa'ya*”(Als dieser das Alter erreichte, daß er mit ihm laufen konnte) (37,102) d.h. als er das verstand, was er in seiner Bitte erstrebte; “*assa'yu*” bezeichnet das Hin-und Zurücklaufen zwischen Safā und Marwā ; *assi'āyatu* ist die Verleumdung , das Sich daran machen, die Almosen einzusammeln und der Erwerb des Sklaven, um ihn freizulassen; *al-musā'ātu* ist die Unzucht; *al-mas'ātu* das Streben

nach dem Erwerb der fruchtbaren Erde; Gott sagt: “*wa lladhīna sa’aw fī-āyātīnā mu’adjizīn*”(und diejenigen, die eifrig gegen unsere Zeichen vorgehen und ihnen Machtlosigkeit nachweisen wollen) (22,51) d.h. sie strengten sich an, um uns eine Schwäche in den Zeichen, die wir herabgesandt haben, zu enthüllen”(S.238).

Kalimāt al-Qur’ān Tafsir wa-bayān erläutert den vorliegenden Vers so: “eure Arbeit (eure Handlungen) ist (sind) unterschiedlich in Hinsicht auf die Belohnung”. Nach ‘A-isha bintu ashāfī ist “*assa’yu*” “das zielgerichtete und beharrliche Bemühen” und “*shettā*” heißt verschieden oder unterschiedlich sowohl in materieller als auch in spiritueller Hinsicht (318).

Auffallend ist beim Vergleich der vier Übersetzungen zunächst die Vielfalt der Übersetzungen von “*sa’yakum*” (03 Varianten) und dann diejenige von Rückert, der “*sa’yakum*” (Sg.) mit “Wege” (Pl.) wiedergibt. Diese Wiedergabe weicht vom hier gemeinten Sinne ab, weil die Verschiedenheit bzw. die Vielfalt, wovon im Vers die Rede ist, nicht in den von den Menschen eingeschlagenen Wegen besteht, sondern in ihren Handlungen und den Zielen, die sie sich im Leben setzen.

Paret wählt dafür das Wort “Eifer”, das das deutsch-arabische Wörterbuch Goetz Schregle so übersetzt: “*idjtihād* (Fleiß), *da’bun* (Ausdauer), *shaghaf* (Hingabe), *hamās* (Begeisterung), *hamiyyah*, *himmah*”. Das Wort “Eifer” allein -so wie es im übersetzten Koranvers steht – bedarf einer Ergänzung, um verstanden zu werden (der Eifer wozu oder wofür?); deshalb hat der Autor “im Handeln” in Klammern hinzugefügt. In diesem Fall sollen die Klammern wegfallen, um den Sinn des Verses zu verdeutlichen.

Obwohl das von Houry und Bobzin verwendete verbale Substantiv (oder substantivierte Verb) “Streben” das Äquivalent für “*assa’yu*” ist – das Verb “*sa’ā yas’ā (ilā)* wird mit “nach etw. streben” wiedergegeben- weist es hier im Vergleich zum koranischen Begriff ein Konnotationsdefizit auf – es sei hier auf eine wichtige Erkenntnis hingewiesen werden, nämlich : die üblichen Wörter erfahren im Koran eine Entwicklung in ihrer Bedeutung im Sinne einer Deutungsausdehnung und manchmal sogar einer Deutungsänderung. Der Begriff “*assa’yu*” ist ein Beispiel dafür: im Usus heißt “*assa’yu ilā shay’in , ilā kasbi l-māli mathalan*” das Streben nach etw., nach Geld z.B.” aber im Korantext heißt es die Handlungen oder die Werke der Menschen bzw. das zielgerichtete ausdauernde Handeln der Menschen.

Aus diesem Grund gibt der Begriff “Streben” unserer Meinung nach den Sinn des koranischen Begriffs “*assa’yu*” nicht ausreichend wieder. “Euer (hartnäckiges) Handeln ist wahrlich verschieden” könnte eine Alternative bilden. Vorbeigehend gesagt: Bobzin verwendet das Attribut “mannigfach”, das zwar vom Sinne her richtig ist, aber den Reim auf “ich” nicht einbringt; es würde völlig ausreichen, das ähnliche Adjektiv “mannigfaltig” einzusetzen!

Verse 5-7 :

fa-ammā man a’ṭā wa-ttaqā
wa-saddaqa bi-l-ḥusnā
fa-sa-nuyassiruhu li-l-yusrā

FR : Wer fromm ist und gibt Spende
Und glaubt an die Urstände
Den machen wir zum Heil behende.

RP : Wenn nun einer (von dem, was er besitzt, anderen etwas
ab)gibt und gottesfürchtig ist

und an das (Aller)beste (das heißt das Paradies?) glaubt,
werden wir es ihm leicht machen, des Heils teilhaftig zu werden.

ATK: Wer nun gibt und gottesfürchtig ist
und das Allerbeste für wahr hält,
dem werden Wir das Gute leicht machen

HB: Wer nun gibt und gottesfürchtig ist
und an das Schönste glaubt,
dem werden wir ein leichtes Los bereiten.

Nach der Schwuraussage (*djawābu l-qasam*) folgen jetzt die Verse, die die letztere näher erläutern; sie beginnen mit «*fa*», die die arabischen Linguisten als «*fā-attafri'iyā*», Differenzierungspartikel, bezeichnen. Auffällig sind hier die beiden morphologisch und lautlich ähnlichen Begriffe “*al-ḥusnā*” und “*al-yusrā*”, die zur typisch koranischen Terminologie gehören und es dem Übersetzer nicht leicht machen. Stilistisch auffallend ist auch die Aufeinanderfolge der drei Verben “*a'ṭā*”, “*wa-ttaqā* und «*saddaqa*», die nach deren Buchstabenlänge geordnet sind, aufeinander reimen und lautlich eine Art “Crescendo” aufweisen, wobei der Koranhörer eine Beziehung bzw. eine Parallele zwischen “*a'ṭā*” und “*saddaqa*” unmittelbar ziehen wird, indem er an das lautlich und morphologisch ähnliche Verb “*tasaddaqa*” denken wird. Im *al-Qāmūs al-djadīd li-ṭṭullāb* wird “*al-ḥusnā*” definiert als “*al-āqibatu l-ḥasana*”, der schöne Lebensabend, d.h. wenn der Mensch den letzten Abschnitt seines Lebens gut beendet.; “*al-asmā-u l-ḥusnā*” sind die Namen Gottes und ihre Zahl ist 99...”*al-ḥusnayāni* (die zwei Schönsten) sind das Erreichen des Glücks und das Martyrium auf den Weg Gottes”.

Kalimāt al-Qur'ān zufolge bedeutet “*al-ḥusnā*” die beste Religion, d.h. der Islam”.

Für «*al-Qur'ān al-karīm wa-bi-hāmishihi tafsīr al-djalalain* bedeutet «*al-ḥusnā*» «*lā ilāha illa –llāh fi-l-mawdha'aini*» es gibt keine andere Götter außer Gott und Mohammed ist sein Prophet ».

Das *Mu'djam mufradāt alfādhi l-Qur'ān* definiert «*alḥusnu*» als «*kullu mubhidjin marghūbin fihi*» jede wünschenswerte erfreuliche Sache und zwar in dreierlei Hinsicht : als Schönes/Gutes betrachtet hinsichtlich der Vernunft, hinsichtlich der Leidenschaft und hinsichtlich des Empfindens/Fühlens ; «*al-ḥasanatu*» bezeichnet jede erfreuliche Gnade, mit der der Mensch in seiner Seele, seinem Körper und seinen Lebensumständen begnadet wird ; «*assayyi-atu*» ist das Gegenteil davon, beide Wörter gehören zu den Begriffspaaren, wie z.B. «*alḥayawān*» die Lebewesen, die die verschiedenen Arten bezeichnen, wie das Pferd, den Menschen usw. ; Gott sagt : «*wa- in tusibhum ḥasanatun yaqūlū hadhihi min 'indi –llāhi*» (wenn sie etwas Gutes trifft, sagen sie : «*Das ist von Gott*») (Q 4,78) d.h. Fruchtbarkeit, Fülle, Wohlstand/Wohlhabenheit und Sieg «*wa-in tusibhum sayyi-atun*» (und wenn sie etwas Schlechtes trifft, sagen sie : «*Das ist von dir*») (4,78) d.h. eine Knappheit, ein Bedrängnis und ein Mißerfolg. Gott sagt : «*fa-idhā djā-athum al-ḥasanatu qālū lanā hadhihi*» (Wenn ihnen dann etwas Gutes zufiel, sagten sie : «*Wir haben es verdient*») (7,131)...Der Unterschied zwischen «*al-ḥusnu*», «*al-ḥasanatu*» und «*al-ḥusnā*» besteht darin : «*al-ḥusnu*» wird für die Notabeln und die Ereignisse gebraucht ; dies gilt auch für «*al-ḥasanatu*», wenn das Wort als Attribut gebraucht wird und wenn es als Substantiv fungiert, dann heißt das , was in den Ereignissen als Wohltat anerkannt ist. Das Wort “*al-ḥusnā*” wird nur für die Ereignisse und nicht für die Notabeln gebraucht. “*al-ḥusnu*” wird vor allem von dem Volk für das gebraucht, was der Blick als schön findet; man sagt *radjulun ḥasanun* oder *ḥussānun*, d.h. ein schöner Mann und *imra-atun ḥasnā-atun* oder *ḥussānatun* ,d.h. eine schöne Frau; die meisten Belege

für *“al-fjusunu”* im Koran bezeichnen das, was die Augen als schön finden...Gott sagt: *“wa-wassainā al-insāna bi-wālidaihi fjusnan”* (und wir haben dem Menschen aufgetragen, seine Eltern gut zu behandeln (29,8); Gott sagt: *“qul hal tarabbasūna binā illa ihdā l-fjusunayaini”* (Sprich: “Erwartet ihr für uns etwas anderes als die beiden schönsten Sachen? (9,52)...” *al-ifsānu*” wird in zwei Deutungen gebraucht: die eine heißt: den anderen Wohltaten erweisen und die zweite : etw. gut machen etw. vollkommen tun, die Vervollkommnung (einer Arbeit).., Gott sagt: *“alladhī afhsana kulla shay’in khalaqahu”* (der alles, was Er erschaffen hat, gut gemacht hat” (32,7) (S.117f.).

Aus den verschiedenen oben dargelegten Definitionen geht deutlich hervor, daß der Begriff *“al-fjusunā”* ein Substantiv (Fem.) ist, das von dem Adjektiv *“fjusanun”* abgeleitet ist, welches im Superlativ gebraucht wird; *al-husnā* (w. die Schönste(n)/Beste(n)) entspricht dem Begriff *“al-afhsanu”*(Mask.) (der Schönste/Beste). Es ist metonymisch oder metaphorisch gebraucht, aber wofür? Es liegt auf der Hand, daß es hier im koranischen Kontext etwas Weibliches bezeichnet: wir haben gesehen, daß die traditionellen Ausleger als *“al-millati l-husnā”* (den besten Glauben, d.h. den Islam) und als *“ashshahādatu”* die Glaubensbekenntnis gedeutet haben. Im Arabischen haben wir aber auch zahlreiche Feminina bzw. koranische Begriffe, auf welche sich *“al-fjusunā”* beziehen könnte, wie z.B. *“al-djannatu”*, *al-ākhiratu*, *ashshahādatu*, *arrisālatu*...Zur Identifizierung des hier in Frage kommenden enigmatischen Femininums sollten wir selbstverständlich auf die Verben *“saddaqa”* und *“kadhdhaba”* zurückgreifen. Was kann man als Lüge erklären? Was kann man dagegen für Wahrheit halten? Im Korantext begegnen zahlreiche Belege für *“kadhdhaba”*: *kadhdhaba bi-l-dīni*, *kadhdhaba bi-āyātīnā*; für die letztere Wendung haben wir mindestens 20 Belege im Korantext gezählt: 2,39; 3,11; 5,10; 5,86; 6,39; 6,49; 6,150; 7,36; 7,40; 7,64; 7,72; 7,126; 7,146; 7,147; 7,176; 7,177; 7,182; 16,104; 21,77; 22,57; 25,36; 30,16; 54,42; 57,19; 63,1...

Der Begriff *“al-fjusunā”*, den wir in *“al-asmā-u al-fjusunā”* finden, kann also *“al-āyātī”* (die (göttlichen) Zeichen) bezeichnen, Neuwirth übersetzt *“al-fjusunā”* mit “ die Heilsverheißung”, aber wörtlich mit einem Plural: “die schönen Dinge”!(siehe AN., Der K., Fm.S., S.230). Aus dem Blickwinkel jeder Religion und vor allem der islamischen und angesichts der detaillierten koranischen Beschreibungen, die die unvorstellbare Schönheit des Paradieses schildern, könnte sich *“al-fjusunā”* logischerweise insbesondere auf *“al-djannatu”* beziehen, die die Gläubigen begehren und als den größten Erfolg (*al-fawzu al-‘adhīm*) betrachten. Aber wenn man versucht, die Erklärung des enigmatischen Begriffs in der unmittelbaren Umgebung der Sure aufzusuchen, dann stellt man fest, daß sie in enger Verbindung mit der Sure 93 steht, die auch eine Trostsure ist, auf der gleichen Weise gebaut ist und auch eine Schwuraussage beinhaltet (Wahrlich wird das jenseitige Leben besser für dich sein als das diesseitige Leben); diese Schwuraussage zeichnet sich durch zwei wichtige Begriffe aus, die Feminina sind: *“al-ākhiratu”* (das jenseitige Leben) und *“al-ūlā”* (das diesseitige Leben), wobei *“al-ākhiratu* hier der Vorzug gegeben wird, weil sie als “besser für dich” (*khairun laka*) betrachtet wird. Es kann also eine Beziehung geben, zwischen *“khairun”* und *“al-fjusunā”* (*al-akhyaru = al-fjusunā*) (Bei uns tragen viele Mädchen den Vornamen *“Khaira”* (die Beste/Schönste)! Verfolgt man diesen Gedankengang noch weiter, so kommt man zur folgenden Schlußfolgerung: In Sure 93 wird feierlich geschworen: Wahrlich wird das jenseitige Leben für dich besser sein als das diesseitige Leben, in Sure 92: ...wer spendet, gottesfürchtig ist und dieses Beste (Leben) für wahr hält, dem werden Wir...

Was den Begriff *“al-yusrā”* anbelangt, der morphologisch auf der gleichen Weise wie *al-fjusunā* gebaut ist und das Gegenteil von dem in V.10 auftretenden Begriff *“al-‘usrā”* ist, so ist er mit dem Begriff *“al-yusrū”* verwandt. *Al-yusrā* wird in *Kalimāt al-Qur‘ān* definiert als *“al-khaslatu l-muaddiyatu ilā l-yusri wa-l-rāfhati”* die Eigenschaft, die zum Leichten und zur Ruhe führt”.

Nach *Mu’djam mufradāt alfādhi al-Qur‘ān* ist *“al-yusrū* das Gegenteil von *“al-‘usrū”*; Gott sagt: *“yurīdu llāhu bikum al-yusra wa-lā yurīdu bikum al-‘usra”* (Gott will für euch

Erleichterung. Er will für euch nicht Erschwernis) (2,185) – *sa-yadj'alu llāhu ba'da 'usrin yusran* (Gott wird nach der schwierigen Lage Erleichterung schaffen) (65,7) - *wa-sa-naqūlu lahu min amrinā yusran* (Wir werden ihm aus unserem Gebot etwas sagen, was Erleichterung bringt) (18,88) - *fa-l-djāriyātu yusran* (bei denen, die leicht dahinziehen) (51,3) ; *tayassara kadhā* oder *istaysara kadhā* heißt diese oder jene Sache wurde leicht, unkompliziert; Gott sagt: "In *uhsirtum fa-mā -staysara mina l-hadyi*" (Wenn ihr behindert seid, dann gebt, was an Opfertieren erschwinglich ist) (2,196) - "*fa-gra-ū mā tayassara minhu*" (So verlest aus dem Koran, was leicht (zu bewältigen) ist) (73,20)), d.h. was leicht zu lesen ist; *aysarati l-mar-atu* und *yassarati fī kadhā* heißt die Frau hat in dieser oder jener Angelegenheit erleichtert und sie vorbereitet; Gott sagt: " *wa qad yassarnā l-Qur'āna li-l-dhikri* (Und Wir haben den Koran leicht zu bedenken gemacht) (54,17-22-40)) – *fa-innamā yassarnāhu bi-lisānika*" (Wir haben ihn leicht gemacht in deiner Sprache) (19,97; 44,58) ; *al-yusrā* ist die Leichte; Gott sagt: "*fa-sa nuyassiruhu li-l-yusrā*" (dem werden Wir das Gute leicht machen (92,7) – *fa-sa nuyassiruhu li-l-'usrā*" (dem werden Wir die Drangsal leicht machen) (92,10) und zwar, auch wenn das Wort hier metonymisch mit dem Verb "*nuyassiruhu*" gebraucht wurde, und das bedeutet demzufolge, was Gott sagt: ' *fa-bashshirhum bi-'adhābin alīmin*" (verkünde eine schmerzhaft Pein) (3,21; 9,34; 84,24) (in diesen Beispielen haben wir eine Stilfigur des *Badī'* (der schönen Sprechkunst): *aṭṭibāq* oder *attadhād* (die Antithese bzw. der Kontrast); *al-yasīru* oder *al-maysūru* heißt die Leichte; Gott sagt: "*fa-qul lahum qawlan maysūran*"(so, sprich zu ihnen milde Worte (17,28); *al-yasīru* wird auch für *al-qalīlu* das Wenige gebraucht...Gott sagt:"*wa-mā talabbathū bihā yasīran*"(und sie hätten dabei nur kurze Zeit gezögert) (33,14); *al-maysara* und *al-yasāru* bezeichnen den Reichtum, die Wohlhabenheit; Gott sagt: "*fa-nadhīratun ilā maysaratin*"(dann gewahrt ihm Aufschub, bis sich (bei ihm) Erleichterung einstellt) (2,280)" (S.576f.).

Was man sich bei "*al-yusrā*" merken soll, ist die Schattierung zwischen diesem Begriff und dem anderen ihm verwandten Begriff "*al-yusru*". Dem w.o. bereits analysierten Begriff "*al-ḥusnā*" in Bezug auf den morphologischen Bau gleich ist "*al-yusrā*" auch ein Superlativ: *al-aktharu yusran* d.h. das Leichteste! Diese Schattierung sollte in der Übersetzung in Betracht gezogen werden. Dann stellt sich die Frage danach, wofür wird hier dieser Begriff metonymisch oder metaphorisch verwendet? Die w.o. erwähnte Erklärung, die im *Kalimāt al-Qur'ān* angegeben ist, ist nicht sehr überzeugend. Wir glauben, daß *al-yusrā* (die Leichteste/Angenehmste) hier auf *al-ḥusnā* verweist und als "*al-djannatu* (das Paradies) gedeutet werden kann. "*Al-'usrā*" ist auch ein Superlativ (*al-aktharu 'usran* = die Schwierigste/Mühsamste/Schmerzlichste) und kann dagegen als die Hölle verstanden werden.

Nun kommen wir auf den Vergleich der Übersetzungen zurück. Wir weisen zunächst auf die Unterlassung von "*fa-ammā...wa-ammā*" bei allen Autoren hin. Henning/Hofmann hat dagegen zu Recht diese Unterscheidungspartikeln mit "Was nun den anbetrifft, der..." wiedergegeben.

Rückert stellt in V.5 die beiden Verben um: er fängt zunächst mit "ist fromm" an und endet mit "gibt Spende" als würde der Vers lauten: "*fa-ammā man kāna taqiyyan wa-a'ṭā (assadāqata)*"; dies bricht das Crescendo, worauf wir w.o. aufmerksam gemacht haben. Die Wiedergabe des Verbs "*ittaqa*" mit dem Adjektiv "fromm + sein" wird unserer Meinung nach der Bedeutung von "*ittaqa*", das vor allem das Befürchten Gottes hervorhebt, nicht ausreichend genug gerecht. *Attaqwā* ist bekanntlich die Gottesfurcht und diese Gottesfurcht durch das Verb *ittaqa* zum Ausdruck zu bringen, setzt voraus, daß ein *sa'yun*, eine hartnäckige fortdauernde Anstrengung dahinter steckt, also ein fleißiger Prozeß eingeleitet wird. Während die Wendung "fromm sein" (*kāna taqiyyan*) eher das Endergebnis dieses Prozesses bezeichnet.

Für die Wiedergabe des in Sure 92 Neuwirth zufolge "erstmalig begegnende" Begriffs "*al-ḥusnā*" (siehe Der K., Fm.S., Bd.I, S.230) verwendet Rückert das Wort 'die Urstände', das im Wörterbuch (Wahrig) ohne 'e' steht und als unzählbares Substantiv die Bedeutung von 'Auferstehung' hat. Somit übersetzt er nicht den koranischen Begriff selbst, sondern seine

Bedeutung, oder genauer gesagt: was er als seine Bedeutung betrachtet. Wir haben festgestellt, daß der betreffende Begriff von den Exegeten und Korankommentatoren so unterschiedlich interpretiert wurde, daß man schließlich der genauen Deutung nicht sicher ist. Wenn wir andererseits mit ‘Auferstehung’ (Arabisch *al-qiyāmah*) übersetzen, so stellt sich die Frage, ob *al-qiyāmah* im Korantext bzw. von den Gläubigen als das Schönste/Beste (Erlebnis) betrachtet werden kann?

Die zahlreichen Schilderungen des Jüngsten Tages und dieses eschatologischen Phänomens, bei dem “...zulzilati *al-ardhu zilzālahā*” (...die Erde durch ihr heftiges Schütteln erschüttert wird) (99,1), “*wa tukhridju al-ardhu athqālahā*” (und die Erde ihre schweren Lasten hervorbringt) (99,2), “*idhā ssamā-u -nfaṭarat*” (Wenn der Himmel zerbricht) (82,1)...”*wa-idhā l-biḥāru fudjdjirat*” (und wenn die Meere zum Ausbrechen gebracht werden) (82,3), “*yawma yakūnu -nnāsu ka-l-farāshi l-mabthūthi*” (am Tag, da die Menschen wie verstreute Motten sein werden) (101,4), “ *taswaddu wudjuhun*” und “*la tadjzī nafsun ‘an nafsīn shay’a*” und “*yawma yaqūlu l-kāfiru laitanī kuntu turāban*”, “*wa sawfa yuḥāsabu ḥisāban yasīran*” (für den wird eine leichte Abrechnung erfolgen) (84,8)..., die im Korantext an mehreren Stellen zu begegnen sind, regen vielmehr dazu an, die gestellte Frage zu verneinen!

Der Dichter war wegen des Reims gezwungen, auf einen Begriff zurückzugreifen, der auf ‘-ende’ reimen sollte, er wählte folglich ‘Urstände’. Wie soll nun die Wiedergabe des anderen rätselhaften Begriffs “*al-yusrā*” mit ‘Heil’ geschätzt werden? Auch hier gibt Rückert den Begriff mit seiner Bedeutung wieder, oder mit dem, was er für seine Bedeutung hält. Diese Lösung ist mutig – da der Übersetzer sich für eine bestimmte Übersetzung entscheidet und dabei seine Verantwortung übernimmt- aber öfters riskant. Gibt es ein Verhältnis zwischen “der Leichtesten” und “dem Heil”, d.h. zwischen “*al-yusrā*” und “*annadjda*”/ “*al-khalās*” (arabische Äquivalente für ‘Heil’)? ‘Heil’ kann auch mit “*assalāmatu*”, *assalāmu*”, “*al-khairu*”, “*al-barakatu*” wiedergegeben werden. Dieses Verhältnis scheint uns auf jeden Fall nicht eindeutig zu sein. Auf poetischer Ebene ist Rückert doch gelungen, der Sure ihre poetische Dimension zu wahren, aber diesen Erfolg konnte er nur durch einige Sinnabweichungen, eine Umstellung von Wörtern, eine Störung des inneren Gleichgewichts der Sure erzielen. Übersetzen wir seinen Text ins Arabisch zurück, so würde die Sure lauten: “*man kāna taqīyyan wa a’ṭā assadaqa wa-āmana bi-l-qīyyāma sa- nadj’aluhu sarī’an li-l-khalās*”.

Paret versucht der Unterscheidungswendung “*fa-ammā*”...*wa-ammā*” Rechnung zu tragen, aber die Wiedergabe mit “wenn” ist hier nicht angemessen. Der Vorbehalt, den wir bei Rückert gegen die Wiedergabe des Verbs “*ittaqa*” mit dem Adjektiv “fromm” + sein” eingelegt haben, gilt ebenfalls für die Paretische Wiedergabe desselben Verbs mit dem Adjektiv “gottesfürchtig” + sein” –obwohl es hier viel besser als “fromm” ist. Wir teilen dagegen seine Interpretation von “*al-ḥusnā*” als das Paradies und finden demzufolge auch seine Übersetzung mit « das (Aller)Beste » als richtig, aber wir würden an seiner Stelle angesichts des Hauptmerkmals des Paradieses (der Schönheit) die andere Deutung von “*al-ḥusnā*” bevorzugen, nämlich “das Schönste”. Der Vers 7 beinhaltet das Verb “*yassara*”, das ‘leicht machen’, ‘erleichtern’ bedeutet; es ist ein transitives Verb und das Akkusativobjekt ist hier der, der Gott fürchtet und Almosen ausrichtet...”*sa-nuyassiruhu li-l-yusrā*” wird wörtlich so übersetzt: ‘Den werden wir zum Leichtesten/Angenehmsten” erleichtern”. Da dieser Vers bedeutet: “*sa-nuyassiru ṭarīqahu li-l-yusrā*” können wir ihn so wiedergeben: “Dem werden wir den Weg zum Leichtesten/Angenehmsten erleichtern”. Mit “*al-yusrā*” wird unserer Meinung nach auch “*al-djannatu*” (das Paradies) gemeint . Es gibt schließlich ein Wortspiel zwischen “*al-ḥusnā*” und “*al-yusrā*”, deren Bedeutung schließlich auf das Gleiche hinausläuft. Der Hauptgedanke dieser Stelle ist: wer spendet und fürchtet und vor allem an das Schönste (Paradies) glaubt , dem werden wir den Weg, der dorthin d.h. zum Paradies führt, erleichtern und ihm dieses Schönste, das er sein Leben lang begehrt und wonach er erstrebt hat, schenken, weil er es

einfach verdient hat. Was aber den anbetrifft, der sein Geld versteckt, den Armen es schwierig gemacht und an das Schönste nicht geglaubt hat, dem, dem Schwierigen, werden wir den Weg zum “Schwierigsten/Mühsamsten/Mühseligsten/Bedrückendsten” (zur Hölle) erleichtern, weil er es auch verdient hat. Für die Wiedergabe des Verses 7 verwendet Paret zwei Wendungen: die erste “jdm. es leicht machen” für die Wiedergabe des Verbs “*yassara*” und die zweite: ‘einer Sache teilhaftig sein/werden’ für die Wiedergabe der Stelle “*li-l-yusrā*”. Beide Wendungen zusammen entstellen den gerafften bündigen und ausdrucksvollen Stil des Verses bzw. der Sure und lassen das bewußte Wortspiel “*yassara - yusrā*” nicht in Erscheinung treten, weil er darüber hinaus “*yusrā*” mit ‘Heil’ übersetzt hat. Durch die Länge des übersetzten Verses wird das Gleichgewicht der Verse gebrochen.

Khoury stützt sich anscheinend auf die Paretische Übersetzung, die er in mancher Hinsicht berichtigt. Er hat es anscheinend auch nicht für relevant gehalten, “*fa-ammā...wa-ammā*” wiederzugeben. Das Verb “*ittaqā*” hat er auch mit “einem Adjektiv + sein” und nicht mit dem entsprechenden Verb ‘(Gott) fürchten’ übersetzt. Als Muttersprachler erlauben ihm seine Arabisch-Kenntnisse jedoch, den koranischen Text, die Schlüsselbegriffe, die verschiedenen Deutungen eindeutiger zu nachvollziehen. Er übersetzt die vorliegenden Verse in den selben Stil und hält sich an die Begriffe fest, er ging hier aber das Risiko der Interpretation ein, da er den wichtigen Begriff “*al-yusrā*” mit “das Gute” (*al-khairu*) wiedergab; wir verstehen nicht, wie er dazu gelangte. Sein 7. Vers lautet somit: “*fa- sa-nuyassiru lahu l-khaira*”. Ein Unterschied ist hier doch spürbar !

Der Begriff « das Schönste », womit Bobzin « *al-fjusrā*” übersetzt, ist unserer Meinung nach treffender als “das (Aller)Beste”. Auffallend ist auch bei ihm die Übersetzung des Verses 7. Die von ihm gebrauchte Wendung “ihm ein leichtes Los bereiten” legt das bereits erwähnte Wortspiel beiseite und reduziert den koranischen Begriff “*al-yusrā*” auf ein banales individuelles “leichtes Los”. Sie hat dazu noch den Nachteil, daß man nicht weiß, in welchem Leben (im Diesseits oder im Jenseits) dieses Los erleichtert wird, während “*al-yusrā*” als koranischer Begriff hier eindeutig auf das Jenseits hindeutet.

Verse 8-10 :

wa – ammā man bakhila wa-staghnā
wa- kadhdhaba bi-l-fjusrā
fa-sa nuyassiruhu li-l- ‘usrā

FR : Wer geizt und gehrt ohn’ Ende
 Und leugnet die Urstände,
 Den machen wir zum üblen Heil behende.

RP : Wenn aber einer geizig ist und selbstherrlich auftritt
 und das (Aller)beste für Lüge erklärt
 werden wir ihn dem Unheil zur leichten Beute werden lassen.

ATK: Wer aber geizig ist und sich verhält als wäre er auf niemanden angewiesen,
 und das Allerbeste für Lüge erklärt,
 dem werden Wir die Drangsal leicht machen.

HB: Doch wer da geizt und reich sich dünkt
 und ‘das Schönste’ leugnet,

dem werden wir ein schweres Los bereiten.

In der Komposition der Sure bilden die drei vorliegenden Verse eine Serie; diese weist den gleichen syntaktischen und stilistischen Bau wie die vorhergehende Serie auf, die auch aus den drei Versen 5-7 besteht; die Verse 8-10 sind den Versen 5-7 jeweils symmetrisch gebaut; da wir in der Differenzierung der zwei Menschenkategorien sind, stellen die Verse 8-10 die zweite Kategorie dar, die der ersten entgegengesetzt ist. Dieser rhetorisch-stilistische Bau stellt eines der bedeutendsten Merkmale der frühmekanischen Suren dar und sollte wahrscheinlich auch in der vorislamischen Dichtung belegt sein. In ihrer scharfsinnigen Analyse zu diesen Versen erläutert Neuwirth: "Die negative Verheißung ist Folge der gegenteiligen Verhaltensweisen: Verweigerung von Almosen, von Gottesfurcht und Jenseitsglauben. Spannung erhält die zur vorausgehenden durchweg parallel formulierte Versgruppe durch ihren überraschenden Schluß: die nun nicht mit der selben Wurzel, sondern einer lautlich eng verwandten, aber Gegenteiliges bezeichnenden Wurzel (*yassara*) / 'usr) ausgedrückte Vergeltung. Die Gegensatzkombination YSR / 'SR begegnet bereits in der altarabischen Dichtung (vgl. auch frühislamisch Abū Sakhr al-Khudhali bei Dmitriev 2008:208 f.; Nr. VIII.28). Einen Vers von Tarafa (19:63, siehe *SEAP*, S.727) zufolge obliegt es den "aisār, den « Unbeschwerten », die Härten ('usr) der Armen zu mildern » (319).

In Bezug auf die Terminologie haben wir hier wiederum den Begriff "*al-ḥusnā*" und das Verb "*nuyassiruhu*", zu denen das dem Verb "*ittaḳā*" entgegengesetzte Verb "*istaghṇā*" sowie der neue dem Begriff "*al-yusrā*" entgegengesetzte Begriff "*al-'usrā*" hinzugefügt wurden.

Das Verb "*istaghṇā yastaghṇī istighṇā-an (arradjulu)*" heißt 'der Mann wurde reich; *istaghṇā bi--shshay'i* oder *mina-shshay'i* bedeutet 'er begnügte sich mit etw. ; *istaghna 'ani -shshay'i* heißt auf etw. verzichten, etw. nicht brauchen, sich etw. enthalten. Mit diesem Verb haben wir uns bereits in der Sure 96 (6-7) auseinandergesetzt (siehe w.o.). Es hat hier nicht die Bedeutung von 'sich etw. enthalten' und auch nicht die 'von niemandem abhängen wollen', sondern die kontextbedingte Bedeutung von 'reich werden', 'sich bereichern', weil wir in der Reihenfolge der beiden Verben "*bakhila*" + "*istaghna*" ein bewußt zusammengestelltes Paar sehen sollen; *bakhila* → *istaghṇā* (der Ehrgeiz gehe mit dem Reichtum einher); Der Vers gibt uns zu verstehen, daß es sogar eine Korrelation zwischen den beiden als Laster betrachteten Handlungen gibt: *bakhila fa-staghna* (er geizte und so wurde er reich) und *bakhila* ← *istaghṇā* : *kullamā istaghṇā kullamā izdāda bukhluhu* (je mehr er sich bereicherte, desto größer wurde sein Ehrgeiz). Das Gleiche gilt auch für die beiden Verben der vorhergehenden Serie (Verse 5-7): "*a'ṭā wa-ttaḳā*", die hier auch ein bewußt zusammengestelltes Paar bilden und hier miteinander zusammengehen; der Vers gibt uns auch zu verstehen, daß eine Wechselbeziehung zwischen den beiden als Tugenden betrachteten Handlungen besteht : *a'ṭā* → *iṭtaḳā* und "*a'ṭā* ↔ *ittaḳā* : *kullamā a'ṭā kullamā izdāda taqwāhu* (je mehr er gab, desto größer wurde seine Gottesfurcht).

Von den vier Übersetzern ist Bobzin der einzige, der sich für diese Bedeutung entschied.

Im Unterschied zur Übersetzung des Verbs "*ittaḳā*" (V.5) mit einem Adjektiv (+sein) gibt Rückert diesmal das Verb "*istaghṇā*" mit einem Verb wieder. Das von ihm gewählte Verb 'gehren', das hier anscheinend 'begehren' und 'begierig sein' heißen sollte, ist in dem Wahrig-Wörterbuch nur im Sinne von 'schräg abschneiden' zu finden. Es hebt nicht 'das Sich Bereichern' hervor, sondern die dahinter steckende Begierde; es verweist hier eher auf die Deutung von "*alhāhu attakāthur*" (das Streben nach mehr hat ihn zerstreut/abgelenkt). Der Dichter übersetzt den Begriff "*al-'usrā*", mit dem wir bereits w.o. auseinandergesetzt haben, mit 'das üble Heil'; er gibt ihn somit nicht mit einem äquivalenten Begriff wieder, sondern mit dessen Bedeutung, oder mit dem, was er für dessen Bedeutung hält. Wir stellen fest, daß Rückert "*al-yusrā*" mit 'Heil' und "*al-'usrā*" (das Gegenteil von *al-yusrā*) nicht – wie später Paret – mit 'Unheil', sondern mit "übles Heil" (w. "*al-khalāsu assayyi-u*") wiedergibt.

Paret übersetzt das Verb *“bakhila”* mit dem Adjektiv ‘geizig’ + sein; die Schattierung zwischen dem Verb, das eine Handlung ausdrückt, die sich fortsetzt, und dem Adjektiv, das eher einen Zustand beschreibt, wurde bereits w.o. dargelegt (siehe *“ittaqā”*). Seine Wiedergabe von *“istaghna”* mit ‘selbstherrlich auftreten’ scheint uns diskutabel zu sein. Abgesehen davon, daß sie eine Interpretation ist, spiegelt sie weder die Bedeutung von ‘sich etw. enthalten’ noch diejenige von ‘reich werden’ wider; sie ist vielmehr eine Interpretation der ersten Bedeutung. Paret zufolge bedeutet *“istaghna”* “sich unabhängig fühlen (so daß man auf niemand angewiesen ist, auch nicht auf Gott)”, ‘selbstherrlich auftreten’, und nicht etwa nur “sich reich fühlen”, “auf seinen Reichtum pochen” (320).

Wenn wir das schon erläuterte Merkmal des Begriffspaares (*al-yusru – al’usru ; a’ṭā – ittaqā ; bakhila – istaghna*) berücksichtigen, so scheint uns das ‘selbstherrlich Auftreten’ nicht mit *“bakhila”* kompatibel zu sein ; beide können hier nicht als Begriffspaar fungieren. Die Wendung ‘selbstherrlich auftreten’ heißt auf Arabisch eher *“yasluku sulūka l-mustabiddi”* (er verhält sich despotisch) oder *“yaṭghā”* (er überschreitet das Maß). Der übersetzte Vers 10, der mehr eine Paraphrase als eine Übersetzung ist, ist viel länger als der Originalvers (eine andere Wendung wie z.B. ‘werden wir ihm den Weg zum Unheil erleichtern’ wäre kürzer gewesen!) ; dies führt folglich zu einer Abweichung vom koranischen Stil, wie wir schon darauf hingewiesen haben. Die Wiedergabe des problematischen Begriffs *“al-’usrā”* (ein ungewöhnlicher vom Koran eingeführter Neologismus) mit ‘Unheil’(ein gewöhnliches häufiges Wort, das eher dem Wort *“al-kārithatu”* entspricht) lenkt nicht die Aufmerksamkeit des Hörers/Lesers auf diesen wichtigen Aspekt. Läßt der Übersetzer diese wichtige Regel außer Acht, so wird er das Risiko eingehen, nicht nur zu lexikalisch, syntaktisch und stilistisch, sondern auch zu semantisch-inhaltlich divergierenden Übersetzungen gelangen: folgendes Beispiel u.a. ist zu bedenken:

“fa-sa nuyassiruhu li-l-’usrā » und *« sa-nadj ’alu minhu farīṣatan sahlatan li-l-kārithati »* (Rückübersetzung des Paretischen Verses 10, wobei den anderen möglichen arabischen Äquivalenten wie z.B. *“annaḥsu”*, *“al-wailu”*, *“ashshu’mu”*, *“al-wabālu”*, *“al-fasādu”*) (Götz Schregle) keine Rechnung getragen wurde). Hierunter soll nochmals an die Definition des Begriffs *“al-’usru”* erinnert werden, von der ausgehend wir dann den verwandten Begriff *“al-’usrā”* definieren können.

Dem *Mu’djam mufradāt alfādh al-Qur’ān* zufolge ist *“al-’usru* das Gegenteil von *al-yusru*; Gott sagt: *“fa-inna ma’a l-’usri yusran, inna ma’a l-’usri yusran”* (Wahrlich, mit der Erschwernis gibt es eine Erleichterung , ja, mit der Erschwernis gibt es eine Erleichterung) (Q: 94,5-6) und *al-’usratu* ist *“ta’assuru wudjūdi l-mālī”* d.h. die Schwierigkeit, Geld zu finden (die Geldknappheit); Gott sagt: *“fi- sā’ati l-’usrati”* (in der Stunde der Bedrängnis) (Q: 9,117)); und er sagt: *“wa inn kāna dhu ’usratin”* (Und wenn er (ein Schuldner) in Bedrängnis ist) (Q: 2,280)) *a’sara fulānun* heißt etwa : er fügte hinzu und *ta’āsara l-qawmu* d.h. *ṭalabū ta’sīra l-amri* bedeutet sie forderten die Erschwerung der Angelegenheit/der Sache (*“wa inn ta’āsartum fa-turdhi’u lahu ukhrāh”* (Und wenn ihr euch schwer einigen könnt, dann wird wohl eine andere (das Kind) für ihn stillen (Q: 65,6)) und *yawmun ’asīrun* ein schwieriger Tag, ein Tag, wo sich die Dinge erschweren; Gott sagt: *“wa kāna yawman ’ala l-kāfirīna ’asīran – yawmun ’asīrun ’ala l-kāfirīna ghairu yasīrin”* (dann ist es an einem Tag ein schwerer Tag – für die Ungläubigen nicht leicht) (Q: 74, 9-10)); *’assaranī arradjulu* heißt er hat von mir etwas an einem Tag verlangt, an dem ich in Bedrängnis/ in einer schwierigen Lage war” (S.346).

Wir stellen hier fest, daß *“al-’usrā”* in Bezug auf den Sinn vor allem in enger Verbindung zu den beiden Begriffen *“al-’usratu”* (Bedrängnis) und *“’assara”* (von jdm. etw. an einem schwierigen Moment verlangen) steht. Aber während *“al-’usratu”* das Resultat ist, könnte hier *“al-’usrā”* ein als Superlativ des Adjektivs *‘asīr’* fungierender *“ismu fā-’il* (Partizip Aktiv) (*‘assāratun”* = w. eine in Bedrängnis Bringende) gedeutet werden, als würde *“al-’assāratu*

emphatisch zu “*al-‘usrā*” d.h. *al-aktharu ta’sīran*” = etwa ‘die am schwersten in Bedrängnis Bringende’ oder die Bedrückendste (damit wird die Hölle gemeint).

“ ‘*Usrā* ’ liegt außerdem dem lautlich ähnlichen Wort “‘*usra*” (mit dem Buchstaben “*sād*”) (das Pressen, Auspressen) nahe und führt zur Assoziation mit dem Sinne ‘jdn. (wie eine Zitrone) auspressen!’

Khoury, der sich allem Anschein nach auf die Übersetzung Paret’s stützt, welche er selbstverständlich zu verbessern versucht, übersetzt auch das Verb “*bakhila*” mit dem Adjektiv ‘geizig’: das Verb ist aus den w.o. bereits dargelegten Gründen zu bevorzugen. Für die Wiedergabe des Verbs “*istaghna*” verwendet er eine lange Paraphrase, in der er sich für die zweite Deutung dieses Verbs (von niemandem abhängen wollen, sich den anderen überlegen fühlen) entscheidet. Das Fehlen der von diesem Verb regierten Präposition ‘*an (istaghna an)*’, wenn es gerade diese Bedeutung hat, plädiert aber hier nicht für diese Wahl. Seine Wiedergabe von “*al-‘usrā*” (einem koranischen Begriff) mit dem geläufigen ‘banalen‘ Wort ‘Drangsal’ stuft gewissermaßen den sich u.a. auch durch diese Neuprägungen auszeichnenden koranischen Stil zurück. Die von ihm gewählte Wendung “jdm. etw. leicht machen” für die Übersetzung des komplizierten V.10 kann als (einen) verkehrt(en Sinn) verstanden werden: “Dem werden Wir die Drangsal leicht machen” kann bedeuten: wir werden so handeln, daß die Drangsal für ihn leicht (d.h. nicht schwerwiegend, nicht schlimm sein wird (und daß er sie folglich vertragen und überwinden kann). Der übersetzte Vers kann -so wie er formuliert wurde (das Attribut ‘leicht’ bezieht sich hier auf ‘Drangsal’)- einen schönen Widerspruch darstellen! Hätte Khoury ein anderes Wort hinzugefügt, worauf sich das Attribut ‘leicht’ beziehen würde, so würde er diese Zweideutigkeit vermeiden können: z.B.: Dem werden Wir den Weg zur Drangsal leicht machen”.

Bobzin läßt sich eher von Rückert einflößen –das ist sein Recht und das ist auch logisch, weil er den Koran ebenfalls dichterisch wiedergeben will. Hervorragend übersetzt er vor allem die Verse 8 und 9, weil er erstens das Verb “*bakhila*” mit dem äquivalenten Verb ‘geizen’ wiedergibt, zweitens das Verb “*istaghna*” richtig versteht und drittens das Verb ‘sich dünken’ hinzufügt, das einer dem Verb “*istaghna*” tatsächlich zugrundeliegenden Konnotation Rechnung trägt. Dazu kommt noch sein gelungener Versuch , den koranischen Begriff “*al-ḥusnā*” mit dem Begriff “das Schönste’ (als Anspielung auf das Paradies), das unserer Meinung nach geeigneter als “das Allerbeste’ ist, zu übersetzen. Was den Vers 10 betrifft, so kann der Vorbehalt eingelegt werden, daß er ihn mit einer Paraphrase übersetzt hat und somit für den koranischen Begriff “*al-‘usrā*” keinen äquivalenten Begriff vorzuschlagen gewagt hat. Trotzdem entspricht doch der Sinn demjenigen des Originalverses.

Verse 11 – 13 :

Wa-mā yughnī ‘anhu māluhu idhā taraddā
Inna ‘alainā la-l-hudā
wa-inna lanā la-l-ākhiratu wa-l-ūlā

FR : Nichts hilft sein Gut, wann er zum Abgrund rennte.
Die Leitung ist für unsere Hände,
Unser der Anfang und das Ende.

RP : Und sein Vermögen hilft ihm nicht (mehr), wenn er (erst einmal)
zu Fall gekommen ist.

Es ist unsere (und nicht deine) Aufgabe, (die Menschen) rechtzuleiten.
Und uns gehört das Jenseits und das Diesseits.

ATK: und sein Vermögen wird ihm nicht nützen, wenn er zugrunde geht.
Uns obliegt die Rechtleitung.
Und Uns gehört das Jenseits und das Diesseits.

HB : Sein Reichtum hilft ihm nicht, wenn er zugrunde geht.
Siehe, uns obliegt die Leitung.
Bei uns ist das Jenseits und das Diesseits.

Der V.11 « und sein Geld wird ihm nicht von großer Hilfe sein » erinnert uns an Q 111:2 (*mā-aghna* ‘*anhu māluhu wa-mā kasab* (« nichts nützt ihm sein Besitz und das, was er erworben hatte »)). Der Einsatz des Worts « *māluhu* » in V.11 bestätigt eindeutig die Deutung von ‘reich werden’, ‘sich bereichern’, die das vorausgehende Verb *istaghna* hatte. Wir bemerken, daß es mit drei verschiedenen Wörtern wiedergegeben wurde (Gut, Vermögen und Reichtum). Das Verb “*taraddā*” wurde ebenfalls auf dreierlei Weise übersetzt (zum Abgrund rennen, zu Fall kommen und zugrunde gehen).

“*taraddā yataraddā taraddiyan*” (*fi-l-huwwati*) heißt dem *al-Qāmūs al-djadīd* zufolge “*saqaṭa fihā* ‘in den Abgrund fallen’”.

Eine Unterlassung ist zunächst bei Rückert zu verzeichnen, der ‘*anhu* nicht übersetzt. Er übersetzt “*māluhu*” mit ‘sein Gut’, das neben *māluhu* auch *milkuhu*, *khairuhu*, ‘*aqāruhu* usw. bedeuten kann; wir glauben, daß “*māluhu*” hier einfach mit ‘sein Geld ‘wiederzugeben ist, weil das Wort ‘Geld’ bekanntlich als “Spiegel” oder Sinnbild für den Reichtum des Individuums wahrgenommen wird. Das Verb ‘rennen’ und vor allem die Wendung ‘zum Abgrund rennen’ bringt eine Deutungsschattierung ein: laut der oben erwähnten Definition bedeutet “*taraddā*” ‘in den Abgrund fallen’, wo der Gedanke des Falls hervorgehoben wird, während die vom Dichter gebrauchte Wendung eher eine horizontale Bewegung ausdrückt, die sich von der vertikalen Bewegung des Falls unterscheidet: man kann zum Abgrund rennen, um dann an dessen Rande zu stehen, ohne darin zu fallen! Auffallend ist die Übersetzung des V.12 wegen ihres fast umgangssprachlichen Charakters und welcher ein spöttisch-ironischer Ton zugrunde liegt, der sich von demjenigen des Originalverses unterscheidet, der vielmehr feierlich und ernsthaft ist und wie ein gesprochenes Urteil wirkt. Das Wort ‘Leitung’ anstelle von Rechtleitung/rechtzuleiten, das die allgemeine Bedeutung von ‘Führung’ hat, beinhaltet nicht die religiöse Konnotation ‘auf den rechten Weg (leiten)’. Man hat außerdem den Eindruck, daß der Dichter überstürzt vorgeht und den Reim auf jeden Preis sucht, wenn er in V. 13 die beiden wichtigen koranischen Begriffe “*al-ākhiratu*” und “*al-ūlā*” einfach mit ‘Ende’ und ‘Anfang’ wiedergibt.

Paret wählt für “*māluhu*” das Wort ‘Vermögen’, das neben *mālun* auch *tharwatun* und *milkun* bedeutet.

Die Wendung ‘zu Fall kommen’ hat die einfache Bedeutung von ‘fallen’, während das Verb “*taraddā*” hier im Vers die Konnotation von ‘(nach einem Fall/Sturz) sterben’, ‘in den Abgrund fallen’ bzw. in die Hölle gestürzt werden’ hat. Die Verwendung des Futurums passt in V.11 zum Kontext besser als die Gegenwart.

Die Wendung ‘Es ist unsere Aufgabe’ hebt nicht das ‘Wir’ hervor, deshalb schlagen wir vor: ‘Wir sind es, der (die Menschen) auf den rechten Weg zu leiten hat!’

‘Wir sind es, dem es obliegt, die Menschen auf den rechten Weg zu leiten’.

Khoury verwendet zu Recht das Futurum für das Verb *yughnī* und ersetzt die Paretische verbale Wendung ‘zu Fall kommen’ durch das Verb ‘zugrunde gehen’, das zwar bezüglich

des Sinnes richtig ist, dem es aber die Konnotation von ‘infolge eines Falls sterben (verrecken)’ fehlt. Die von ihm gewählte Wendung ‘jdm. obliegt etw. zu tun’ ist hier besser geeignet, aber der Passus “*inna lanā la + Verb*“, der unserer Meinung nach den Akzent auf “*lanā*” setzt, wurde dabei übersehen. Um diesen Punkt zu berücksichtigen, schlagen wir vor: “Und wir sind es, dem es obliegt, die Menschen auf den rechten Weg zu leiten!”.

Das Wörterbuch *al-Qāmūs al-djadīd*... definiert den Begriff “*al-hudā*” als “*annahār*” der Tag; “*aṭṭarīq*”, den Weg; “*arrashādu*” die Geradheit, Reife, Richtigkeit; Gott sagt: “*inna hudā llāhi huwwa l-hudā*” (Die Rechtleitung Gottes ist die (wahre) Rechtleitung); “*al-hudā*” ist auch “*al-bayānu arrā-i’u*” die hervorragende Mitteilung/Bekanntgabe/Erklärung; Gott sagt: “*wa la-qad djā-ahum min rabbihim al-hudā*” (Zu ihnen kam von ihrem Herrn die Rechtleitung); *al-hudā* ist das milde/gütige/ Zeigen/Hinweisen auf das, was es erlaubt, das Erwünschte zu erreichen; Gott sagt: “*huwwa lladhī arsala rasūlahu bi-l-hudā wa dīni l-ḥaqqi li-yudhhirahu ‘alā ddīni kullihī*” (9,33) (Er ist es, der seinen Gesandten mit der Rechtleitung und der Religion der Wahrheit gesandt hat, um ihr die Oberhand zu verleihen über alle Religion); *al-hudā* ist “*aṭṭā’atu*” der Gehorsam/die Unterwürfigkeit”.

Bemerkenswert ist auch die Erläuterung, die *Kalimāt al-Qur’ān tafsīr wa bayān* zu V.12 gibt: (*inna ‘alainā) addalālatu ‘ala l-ḥaqqi aw bayānu ṭarīqihī*) (Uns obliegt) das Zeigen, das Hinweisen auf die Wahrheit, die Richtigkeit oder die Bekanntgabe ihres Wegs”. Davon ausgehend ist es auch möglich, den Vers so zu übersetzen: “Wir sind es, dem es obliegt, den rechten Weg zu weisen”.

« *Māluhu* » wurde von Bobzin mit ‘sein Reichtum’ übersetzt, der uns besser als ‘Vermögen’ zu sein scheint. Der Gebrauch des Futurums (‘Sein Reichtum wird ihm nicht helfen’) würde dem Originalvers besser als die Gegenwart entsprechen. Für die Wiedergabe von “*hudā*” nimmt er das Rückertsche Wort ‘Leitung’ wieder auf, zu dem wir bereits Stellung genommen haben. “*Lanā*” hat hier in V.13 die Bedeutung von ‘wir haben, wir besitzen’ und besteht morphologisch aus der Präposition “*li*” und das Personalpronomen “*naḥnu*” (= wir (*naḥnu*), das zu “*nā*” wird, weil es hier “*maḍrūr*” ist: man kann nicht sagen: *li- naḥnu*). Mit seiner Wiedergabe von *lanā* mit ‘bei uns’ hat Bobzin anscheinend *lanā* mit ‘*indanā* oder *ilainā*’ verwechselt. ‘Bei uns’ deutet auf die Lokalisierung hin, während *lanā* hier auf den Besitz hindeutet. Der so übersetzte Vers heißt : Bei uns liegen/befinden sich das Jenseits und das Diesseits, während der Koranvers meint: Wir besitzen das Jenseits und das Diesseits, Wir sind der Herrscher über das Jenseits und das Diesseits usw. Eine letzte Bemerkung zu dieser Versgruppe: die Art und Weise, wie der Vers 11 formuliert wurde und nämlich der Gebrauch von “*mā*” anstelle von der eindeutigeren Negation “*lā*” läßt einen an die bekannte Formel “*mā- adrāka mā-...*” (was läßt dich wissen?) denken und kann uns dazu führen, den Vers als rhetorische Frage zu deuten, etwa im Sinne: “Wozu wird ihm sein Reichtum helfen, wenn er zugrunde geht”.

Verse 14 – 16 :

fa-andhartukum nāran taladhdhā
lā yaslāhā illa l-ashqā
alladhī kadhdhaba wa-tawallā

FR : Ich aber warn’ euch vor der Feuerblende,
 Darin nur brennt der Grundelende,
 Der leugnet’ und sich wendet ab;

RP : Ich warne euch hiermit vor einem Feuer, das lodert,
 und in dem nur schmoren wird, wer zur Unseligkeit

verdammt ist (w. der Unselige),
wer (die Wahrheit der göttlichen Botschaft) für Lüge erklärt
und sich (davon) abwendet.

ATK: Ich warne euch vor einem lodernden Feuer,
dem nur der Übelste brennt,
Der (die Botschaft) für Lüge erklärt und sich abkehrt.

HB : So warne ich euch vor einem Feuer, das lodert,
in dem nur der Unselige brennt,
der leugnet und sich abkehrt.

Es handelt sich in den vorliegenden Versen um eine eindeutige Warnung Gottes vor dem Höllenfeuer, dessen Merkmal nicht mit einem Adjektiv, sondern mit einem Verb (*“taladhdhā”*) beschrieben wird und in dem nur *“al-ashqā”* brennen wird, der hier auch mit den Verben *“kadhdhaba”* und *“tawalla”* näher definiert wird.

Die Verben *“taladhdhā”* und *“tawallā”* sowie der Begriff *“al-ashqā”* können dem Übersetzer manche Schwierigkeiten bereiten; deshalb soll er hier damit vorsichtig umgehen. Auffallend ist beim ersten Blick die Tatsache, daß alle vier Übersetzer das in der Vergangenheit (im Vollzogenen) konjugierte Verb *“andhartukum”* mit der Gegenwart (warne) wiedergeben. Wir werden sehen, ob diese Wahl begründet oder unbegründet ist.

Das Verb *“taladhdhā taladhdhat tataladhdhā taladhdhiyan (annāru – das Feuer) heißt “talahhabat” es flammte/loderte... taladhdhā l-radjulu der Mann entflamnte sich und zürnte”* (321).

Der Begriff *“al-ashqā”* kommt im Korantext öfters vor und vor allem in Verbindung mit *“annār”*, so daß er ein koranischer Begriff wurde und einen Bedeutungswandel erfuhr, um schließlich die Bedeutung von ‘der zur Höllenstrafe, zur Höllenpein Verurteilte’, ‘der Verdamnte’ zu erwerben. Morphologisch ist er abgeleitet vom Adjektiv *“shaqiyyun”* (unglücklich, verzweifelt, irrend), das man substantivieren kann (*“ashshaqiyyu”*) und *“al-ashqā”* ist der Superlativ von *“shaqiyyun”*. Erstaunlicherweise findet im Korantext kein gegenteiliger Begriff, kein ‘Gegenbegriff’, der denjenigen bezeichnet, der zum Paradies ‘verurteilt’ wird, d.h. mit dem Paradies beglückt oder begnadet wird und etwa der ‘Beglückte’ oder ‘Begnadete’ heißen würde. Das Gegenteil von *“al-ashqā”* ist in der arabischen Sprache *“al-as’ad”* (der Glücklichste), aber dieser Begriff oder ähnliches findet nicht als Koranbegriff; der Begriff *“al-atqā”*, der in V.17 auftritt, ist phonetisch ähnlich, aber hat die Bedeutung von ‘der Gottesfürchtigste’. Als Gegenausdruck haben wir *“al-fā-izun”* (Plural von *“fā-iz*) (w. die Erfolgreichen, die Sieger), man spricht von *“al-fawzu al-’adhīm* (der größte Erfolg) im Sinne von ‘das Paradiesbetreten’; man hat auch *“al-muflihūn”* (die Erfolgreichen, die Gedeihenden) (abgeleitet von *“al-falāh”* = das Heil, das Gedeihen, der Erfolg), aber nicht unbedingt im Sinne von ‘diejenigen, die ins Paradies gehen. Daneben gibt es Ausdrücke wie *“ashjābu l-djannati”* (die Leute des Paradieses) (den gegenteiligen Ausdruck *“ashjābu l-nār*) (die Leute der Hölle), *ashjābu l-maymanah”* (versus *“ashjābu l-mash’amah”*) usw.

Das Verb *“tawallā yatawallā tawalliyan (al-amra – die Angelegenheit) übernehmen und erledigen; tawallā ghairahu* (einen anderen) *ittakhadhahu waliyyan* er nahm eine andere Person als Vormund (Beschützer); *tawallā arradjulu hāriban* der Mann wandte/kehrte schnell den Rücken fliehend; *tawallā ‘anhu tarakahu* jdn. verlassen, in Stich lassen” (322).

In ihrem Kommentar zu V.16 erläutert Neuwirth die damit zusammenhängende Haltung der Leugner: “Die Ablehnung der Wahrheit (...) verbindet sich mit einer Wegwendung des Blickes vom vortragenden Verkünder und gelegentlich auch dem Verlassen des

Vortragsortes, zu der von den Leugnern oft praktizierten Haltung des *adbara* (wörtlich: “den Rücken kehren”) bzw. *tawallā*, *wallā al-dābir* (dasselbe) angelegentlich der Rezitation des Verkünders siehe *KTS*, S. 355 – 357. *Tawallā* begegnet in der altarabischen Dichtung für den Sachverhalt des unehrenhaften Fliehens aus der Schlacht (siehe *SEAP*, S. 1249) (323).

Rückert gibt “*nāran taladhdhā*” mit ‘Feuerblende’ wieder; dieser Übersetzung zufolge würde Gott vor der Blende bzw. der Blendung des Feuers warnen! Diese Deutung weicht von der des Koranverses ab, wonach Gott vor dem Feuer selbst warnt; zweitens, es handelt sich hier nicht um irgendwelches Feuer, sondern um das Höllenfeuer und drittens, dieses Höllenfeuer blendet nicht, sondern lodert und dies soll für den Unseligen noch viel schlimmer und schrecklicher sein!

Die Suche (um jeden Preis?) nach dem Reim auf ‘-ende’ führt hier zum Gebrauch eines Begriffs, den wir als gesucht bezeichnen können.

Zu vermerken ist in dem Vers der Gebrauch eines Verbs (*taladhdhā*), um das Feuer zu definieren und präzisieren und nicht eines Adjektivs; dies hat zum Ziel, das Höllenfeuer noch schrecknisserregender zu schildern und darzulegen. Diese wichtige Schattierung soll sich deshalb in der Übersetzung widerspiegeln. In Bezug auf die verwendete Tempusform sind wir der Meinung, daß man hier nicht unbedingt die Gegenwartsform verwenden muß, sondern der Gebrauch der Vergangenheitsform durchaus möglich bzw. vorzuziehen ist. Gott hat die Menschen immer vor der Hölle gewarnt, auch vor der Herabsendung des Koran und zwar in den anderen vorausgehenden heiligen Schriften, die der Koran gewissermaßen fortsetzt.

Der Begriff “*al-ashqā*” wird vom Dichter mit ‘der Grundelende’ wiedergegeben; es handelt sich um ein ‘Konstrukt’ des Dichters selbst, ein Kompositum aus dem Substantiv ‘Grund’ und dem Adjektiv ‘elend’: ‘elend’ wird im Wahrig definiert als “unglücklich, niedergedrückt, ärmlich, kärglich, kümmerlich, verächtlich, gemein, schlecht, kränklich, matt, abgemagert, nicht wohl; (umg.) heftig, unangenehm”. In diesem Kompositum fungiert ‘elend’ als Substantiv und stellt den determinierten Hauptbestandteil dar, während ‘Grund’ der determinierende Bestandteil ist und im Sinne von ‘Grund eines Brunnens, Boden eines Gefäßes, Meeresboden, (fig.) letzte Tiefe’ gebraucht wird. Mit dem ‘Grundelenden’ wird also der ‘Elende’ gemeint, der am extremen Elend leidet und darin ganz tief steckt. Das Problem, das die Wahl dieses vom Autor konstruierten Kompositums besteht also darin, daß es nicht häufig ist und demzufolge unterschiedlich gedeutet werden kann.

Mit dem im Koranvers nicht vorliegenden Adverb ‘hiermit’ verleiht Paret dem Vers einen bürokratisch-administrativen Stil, der im Jargon des Briefwechsels üblich ist. Den Passus “*nāran taladhdhā*” gibt er syntaktisch und lexikalisch-semanticisch ganz treu wieder, mit ‘einem Feuer, das lodert’. Für die Wiedergabe des Verbs “*yaslā*” (*nāran*) wählt er das Verb ‘schmoren’, das mit seiner Bedeutung “(V.t.) in Fett anbraten u. dann mit wenig Wasser in zugedecktem Topf langsam kochen lassen ; (V. t.) nach dem Anbraten im zugedeckten Topf langsam unter Kochen gar werden; (fig. ; umg.) vor Hitze schwitzen, peinl. Verlegenheit empfinden; unbearbeitet liegen lassen”(Wahrig) eher zum Jargon der Gastronomie und der Küchenrezepte gehört und vor allem eine Art und Weise zu kochen hervorhebt, die zum Kontext nicht passt und sogar in Widerspruch zu dem lodernden Feuer (Gegensatz zum Kochen mit dem Dampf) steht. Für Menschen angewandt –auch wenn es sich um Unseligen handelt- klingt dieses Verb außerdem zynisch.

Paret übersetzt “*al-ashqā*” mit einer Paraphrase, in der der Begriff “Unseligkeit” auftaucht, der im Wörterbuch nicht zu finden ist. “Unseligkeit” wird hier als das Gegenteil von “Seligkeit” verwendet; Letztere existiert im Wörterbuch mit dem Sinne von “(unz.) die himmlische Freude, die willkommene Einheit mit Gott nach dem Tode; (zählb.; fig.) Zustand wunschlosen Glücks, strahlender Freude” (Wahrig). Der Ausdruck ‘der Unselige’, den er in Klammern als andere Variante vorschlägt, ist als Ausdruck besser als eine Paraphrase und verhindert den auffallenden Längeunterschied zwischen dem Originalvers 15 und dessen

Übersetzung! Die Wendung “für Lüge erklären” bedarf einer Ergänzung, um verstanden zu werden und damit der Vers überhaupt verstanden werden kann; aber der Autor setzt paradoxerweise diese für das Verständnis notwendige Ergänzung in Klammern: entweder nimmt er die Klammern weg oder er wählt ein anderes Verb, das keine eingeklammerte Ergänzung braucht.

Khoury gibt den Passus “*nāran taladhdhā*” mit einem Substantiv wieder, dem ein Epitheton vorangeht, als hätten wir in V.14 “*nāran mutaladhdhiyatan*”; auf den Unterschied zwischen dem Verb und dem Adjektiv sind wir w.o. bereits eingegangen. Die Wiedergabe des Begriffs “*al-ashqā*” mit ‘der Übelste’ ist unserer Meinung nach unangemessen, weil der Übelste auf Arabisch “*al-aswa-u*”, “*al-akrahu*”, *al-aktharu radā-atan*” ist und weil dieses Wort keine Konnotation von ‘demjenigen, der sein Diesseits gegen sein Jenseits getauscht hat, d.h. demjenigen, der den großen Erfolg verpasst hat und demzufolge das Paradies nicht betreten wird. Der Begriff ‘der Übelste’ kann zwar auf den Schlechtesten, den Bösesten, denjenigen, der Gott am wenigsten fürchtet, hindeuten, aber er beinhaltet nicht den Sinn von ‘unglücklich’, ‘demjenigen, der sein diesseitiges Leben –auch wenn er Besitz und Nachkommenschaft gehabt hat- verpasst hat’.

In Bezug auf das Verb “*kadhdhaba*” bewahrt Khoury die von Paret gebrauchte Wendung ‘für Lüge erklären’, die er im Unterschied zu Paret mit einem einzigen eingeklammerten Ausdruck (die Botschaft) ergänzt.

Von den vier Übersetzern ist Bobzin, derjenige, dem es am besten gelungen ist, die vorliegenden Verse lexikalisch-semantic, syntaktisch und stilistisch treu wiederzugeben: “*nāran taladhdhā* → ein Feuer, das lodert”, “*al-ashqā* → der Unselige, “*kadhdhaba*” → leugnet (ohne jede Klammer). Die Wiedergabe des Koranbegriffs “*al-ashqā*” hat er treffend mit ‘Unselige’ übersetzt, weil der Begriff ‘die Seligen’ zum religiösen Jargon gehört (selig sprechen, Gott hab ihn selig!, die Seligkeit), den bündigen Stil der Koranverse hat er auch bewahren können (den V.15 hat er auch mit zwei Verben wiedergegeben).

Verse 17 – 18 :

Wa-sa-yudjannabuhā l-atqā
alladhī yu’ṭī mālahu yatazakkā

FR : Was wir dem Frommen wenden ab,
Der von seiner Habe Sühne gab,

RP : Wer aber fromm und gottesfürchtig ist, wird davon verschont bleiben (oder:
ferngehalten werden) Wer sein Geld hergibt, um sich
(durch Wohltätigkeit) zu reinigen (oder: reinzuhalten),

ATK: Ferngehalten davon wird der Gottesfürchtigste werden,
der sein Vermögen vergibt, um sich zu läutern,

HB : Der Gottesfürchtige wrd vor ihm verschont,
der sein Gut dahingibt, auf dass er sich läutert.

Der Haltung des Unseligen, der leugnet und sich abwendet, wird in den vorliegenden Versen diejenige des Gottesfürchtigen entgegengesetzt, der diesem lodernden Feuer ‘entkommen wird’, weil er eben sein Geld vergibt, um sich zu läutern. Es gibt keine nennenswerte Schwierigkeit bezüglich des hier verwendeten Wortschatzes, außer des Verbs “*yatazakkā*»,

bei dem sich auf den ersten Blick vielleicht die Frage des Subjekts stellen wird : Bezieht sich das Subjekt auf den Gottesfürchtigen, der zunächst das Subjekt des Verbs « *yu'fī* » ist, oder auf « *māluhu* »? (*man yatazakkā, al-atqā am māluhu* - Wer wird sich läutern, der Gottesfürchtige oder sein Geld?).

Das Verb “*yatazakkā*” ist eine Ausdehnung des Verbs “*zakkā yuzakkī tazkiyatan*” (*ashshay'a*); letztere wird im *al-Qāmūs al-djadīd*... definiert, als “*nammāhu*” etw. wachsen lassen; etw. reinigen; etw. in Ordnung bringen, reformieren; *zakkā nafsahu*” sich selbst loben; *zakkā l-shuhūda*” die Zeugen gleichwertig behandeln; *zakkā mālahu* das “*zakāt* für sein Vermögen ausrichten, (d.h. die Steuer almose ausrichten, um sein Geld/Vermögen zu läutern)”. Während “*zakkā*” ein transitives Verb ist, ist “*yatazakkā*” dagegen ein intransitives Verb; das als eine Art Präfix hinzugefügte “*yata*” entspricht etwa dem Reflexivpronomen ‘sich’ ; das betrifft die Verben, die sowohl als transitive Verben als auch als Reflexivverben gebraucht werden: z.B. reinigen (etwas reinigen) und sich reinigen (sich selbst reinigen); *yata* = sich selbst. Morphologisch ist das Verb “*yatazakkā*” auf der gleichen Weise wie “*yataṭahharu*” gebaut: hier haben wir auch das Verb “*ṭahhara (ashshay'a)* etw. reinigen als transitives Verb und das Verb “*yataṭahharu*” sich reinigen als Reflexivverb. Neben diesen beiden Verben gibt es ebenfalls die sinnverwandten Verben “*zakā*” (mit “*alif*” und ohne “*shadda*” (Iteration)) und *zakiya yazkū zakkā* und *zakā-an*). Das Verb *zakā yazkū zakwan* und *zakā-an und zakātan (ashshay'u)*” *namā wa zāda* wachsen und sich vermehren; *zakā arradjulu* bedeutet *saluḥa* der Mann ist gut / wurde gut, der Mann ist in Ordnung; *zakā* bedeutet auch sich wohl fühlen, ein sorgenfreies Leben genießen, im Wohlstand leben. Das Verb “*zakiya*” bedeutet auch “*namā wa zāda* wachsen und sich vermehren”.

Wenn wir nun zur w.o. aufgeworfenen Frage nach dem Subjekt des Verbs “*yatazakkā*” zurückkehren, so neigen wir zur Behauptung, daß das Subjekt nicht “*al-atqā*” (‘der Gottesfürchtige), sondern “*māluhu*” (sein Geld/ Vermögen) ist; was dafür logischerweise plädiert, ist zweierlei: erstens, die Tatsache, daß wir hier im Vers kein “*wāw*” (und) haben (der Vers lautet nicht: “*yu'fī mālahu wa yatazakkā*”) und zweitens, wenn es so gewesen wäre, hätten wir dann anstelle von “*wā yatazakkā*” die richtigere Formulierung dieses Passus: “*wa yuzakkī (-hi)*” gehabt. Diese Erkenntnis wird selbstverständlich auf die Übersetzung unmittelbar auswirken, die dann lauten wird: “der sein Geld vergibt und es somit zunehmen läßt” oder: “der sein Geld vergibt, das sich (dadurch) vermehrt”.

Die Rückertsche Wiedergabe des V.17 ist durch ihre Sonderbarkeit auffallend und kommt dem Leser zunächst seltsam vor. Der zweimalige Gebrauch des Verbs “abwenden” (im V.16: ‘Der leugnet und sich wendet ab’) und gleich danach im folgenden V.17: ‘Was wir vom Frommen wenden ab’) verwirrt den Leser, weil das gleiche Verb in zwei verschiedenen Sinnen verwendet wird: das erste Mal im Sinne von ‘sich abkehren’ und das zweite Mal in V.17 im Sinne von ‘ersparen, vermeiden, verschonen’. Der Dichter übersetzt das Verb “*yudjannabuhā*” als wäre es “*nudjannibuhu*” (wir ersparen ihm) (das Feuer)! Das göttliche ‘Wir’ tritt nicht im Vers auf, aus dem logischen Grund, daß die moralische Lehre der Sure ist: jeder Mensch ist für seine Werke verantwortlich und soll dafür haften und die Belohnung wird von ihnen abhängen: wer gute Werke leistet, wird der Selige sein und wer böse Werke tut , wird der Unselige sein! Mit dem betreffenden Vers wird gemeint, daß der Selige dem Feuer dank seinen eigenen Taten entkommen wird und nicht deshalb, weil Gott es ihm verschont: zwischen den beiden Visionen gibt es einen großen Unterschied! Aus diesem Grund soll hier die Passivform bewahrt werden. Für die Wiedergabe des Verbs « *yu'fī* ” in Vers 18 verwendet Rückert zu Unrecht die Vergangenheit statt der Gegenwart. Das Präsens gilt hier wegen des dauerhaften Charakters der vom Verb ausgedrückten Handlung. Die Wendung “Sühne geben” spiegelt eine theologische Auffassung wider, die eher in der christlichen Religion etabliert ist und nicht im Islam; deshalb ist sie hier nicht angemessen und weicht grundlegend von der Auffassung der *Zakāt* ab, die nicht als Sühne, sondern als

obligatorischer Solidaritätsbeitrag zum allgemeinen Wohl gegeben wird. Die Rückertsche Versübersetzung liegt von der Läuterung und der Vermehrung weit entfernt! Der Begriff ‘der Fromme’ beinhaltet nicht den Sinn von ‘Furcht’, den der Begriff ‘der Gottesfürchtige’ bzw. ‘der Gottesfürchtigste’ beinhaltet.

Aus dem eben erwähnten Grund hielt es Paret für nötig, “*al-atqā*” mit den beiden Adjektiven zusammen ‘fromm und gottesfürchtig’ zu übersetzen. Aber die Lösung besteht in der Substantivierung des Adjektivs ‘gottesfürchtig’ → der Gottesfürchtige’ und so vermeidet man den Rekurs auf zwei Adjektive. Der Gebrauch der Passivform (Arabisch: *al-mabnī li-l-madjhūl* das Subjekt ist unbekannt) für die Wiedergabe des Verbs “*yudjannabuhā*” ist geeignet. Von wem wird er davon verschont bleiben? Das Subjekt ist hier doch bekannt: von Gott, aber er selbst wird sich dank seinen guten Werken davon verschonen; die Passivform ist hier als Aktivform zu verstehen (*sa-yatadjannabuhā*).

Der Vers Paret’s lautet:” *lākin man kāna dayyinan wa-taqiyyan sa-yabqā ma’fiyyan minhā*”. Paret versucht die Schwierigkeit der Aufeinanderfolge der beiden Verben in V.18 (“*yu’fī (mālahu) + yatazakkā*”) mit dem Rückgriff auf einen Infinitiv- bzw. Finalsatz zu überwinden (um sich zu läutern), als würde das zweite Verb “*yatazakkā*” “*li-yatazakkā*” lauten. Da aber die Wendung “*yuzakkī nafsahu* –wie wir w.o. bereits gesehen haben – nur im Sinne von ‘sich selbst loben’ existiert, wird das Verb “*yatazakkā*” entweder “*zakkā mālahu*”(er richtete die *zakāt* für sein Vermögen aus) heißen oder *yatrūkuhu/yadj’aluhu (bi-hādha) yazkū/yanmū*’ (er läßt es somit zunehmen). Wir plädieren nochmals für diese zweite Deutung, weil der Koranvers “*wa-yuzakkīhi*” lauten würde, wenn es sich um die erste Deutung gehandelt hätte.

Khoury fängt seinen Vers mit dem Verb im Passiv an; die zur Hervorhebung dienende Strinform entspricht hier dem Koranvers, der auch mit dem Verb anfängt. Ihm ist es gelungen, “*al-atqā*” entsprechend dessen morphologischen Bau mit einem Superlativ (“der Gottesfürchtigste”) zu übersetzen. Paret gleich greift Khoury auch auf den gleichen Finalsatz zurück, um “*yatazakkā*” wiederzugeben. Die gleiche Kritik dagegen gilt auch hier.

Bobzin verwendet ebenfalls das Passiv, mit dem er nicht die Präposition ‘von’ verwendet, sondern die Präposition ‘vor’, die problematisch sein kann, weil sie vor ‘ihm’ steht und als das Gegenteil von ‘hinter’ gedeutet werden kann. “Ihm” könnte wegen der Ferne von “Feuer” (V.14), worauf es sich normalerweise bezieht, als pronominalen Dativ verstanden werden, der sich auf ‘der Unselige’ bezieht, welcher in V.15 näher liegt. Die gleiche kritische Bemerkung zum Gebrauch des Infinitiv- bzw. Finalsatzes gilt auch für den Konjunktivsatz (auf dass...).

Zu vermerken ist schließlich die vielfältige Wiedergabe des Verbs “*yu’fī*”: wir haben hier vier Varianten: geben (Rückert), hergeben (Paret), vergeben (Khoury) und dahingeben (Bobzin): sollte man daraus schließen, daß die verschiedenen hier eingesetzten Präfixe zu nichts dienen? Oder gibt es doch zwischen ihnen Sinnschattierungen, die berücksichtigt werden sollen?

Der Ausdruck “*māluhu*” wurde von den Übersetzern auch unterschiedlich übersetzt: ‘seine Habe’ (Rückert), ‘sein Geld’ (Paret), ‘sein Vermögen’ (Khoury) und ‘sein Gut’ (Bobzin). Zwei Gründe können die Wahl von ‘Geld’ rechtfertigen: erstens, der Plural von “*mālun*» ist «*amwālun*», der eindeutig das Äquivalent von “Gelder” ist und zweitens, in der Alltagskommunikation wird im Usus mit “*mālun*” das Geld gemeint (“*ra’su –l-māl*” = das Kapital), während ‚das Vermögen‘ und ‚das Gut‘ jeweils eher mit den Begriffen “*aththarwatu*” und ‘*al-milku*’ oder *al-amlāku*” äquivalent sind.

Verse 19 – 21 :

*wa-mā li-afḥadin 'indahū min ni'matin tudjā
illā btighā'a wadjhi rabbihi l-a'lā
wa-la sawfa yardhā.*

FR : Und suchte keinen Lohn dafür hienieden
Nur daß ihm sei das Antlitz seines hohen Herrn beschieden;
Einst wird er seyn zufrieden.

RP : nicht daß jemand bei ihm eine Wohltat guthätte, die (damit) heimgezahlt
würde, sondern aus reiner Hingabe an seinen (aller)höchsten Herrn
(w. nur im Streben nach dem Antlitz seines (aller)höchsten Herrn)
Er wird (mit dem Lohn, der ihm dereinst zuteil wird) zufrieden sein.

ATK: nicht daß jemand bei ihm einen Gunsterweis guthätte, der vergolten werden
müßte, sondern in der Suche nach dem Antlitz seines Herrn,
des Allerhöchsten.
Und wahrlich, er wird zufrieden sein.

HB : Es gibt bei ihm für keinen eine Wohltat, die vergolten werden müßte,
Es sei denn, im Trachten nach dem Wohlgefallen seines höchsten Herrn.
Dann wird er gewiss zufrieden sein.

Das Wenigste, das man zunächst zu V.19 sagen kann, ist, daß er konfus formuliert und demzufolge schwer zu verstehen ist! Man weiß zunächst nicht auf wen sich 'indahū bzw. das Pronomen -hu bezieht und glaubt am Anfang, daß es sich auf afḥadin bezieht, aber es ist nicht der Fall. Einige interpretieren 'indahū als 'inda –llāhi (bei Gott). "Wa-lā afḥada a'ṭāhu/aqradhahu bi- ni'matin tudjā ". tudjā im Sinne von ' yadjzī 'alaiha ay yu'fī muqābilahā bi-a'malihi assāliḥa(ti)" d.h. die er mit seinen guten Werken zu vergelten versucht oder ähnliches wäre z.B. viel eindeutiger gewesen. Was den Vers verkompliziert hat, ist der Gebrauch von " 'indahū " (statt des Verbs " a'ṭāhu " oder aqradhahu bi-) – 'indahū ist hier unnötig und irreführend : wa-mā li-afḥadin min ni'matin 'alaihi tudjā" wäre klarer gewesen, - und das Partitiv "min (ni'matin) statt "ni'matan". Dazu kommt noch das eigenartige Verb "tudjā" (Passivform des Verbs "djazā yadjzī djazā'an"), d.h. unbekanntes Subjekt: statt der einfachen Formulierung "yadjzī 'alaihā". Um diese Unklarheit zu veranschaulichen, führen wir zwei französische Übersetzungen desselben Verses an:

S-E.Kechrid übersetzt den Vers wie folgt: "Rien de ce que l'on peut détenir comme bien n'a sa recompense auprès de Dieu" (Nichts von dem, was man als Gut besitzen kann, seinen Lohn bei Gott hat (oder : wird von Gott vergolten)); der Übersetzer übersieht hier völlig das Verhältnis zwischen 'indahū und dem in V.17 erwähnten 'Gottesfürchtigsten' und gibt 'indahū mit 'bei Gott' wieder; diese Mißdeutung führt dann zu einem falschen Verständnis des ganzen Verses!

M.Chebel übersetzt ihn so : (celui qui dépense ses biens pour se purifier) « et qui, en retour, ne cherche aucun bien particulier » (der sein Vermögen ausgibt, um sich zu läutern) » und der dafür kein besonderes Gut erwünscht ». Der Passus « mā li-afḥadin 'indahū » wird von Chebel ignoriert! Aus diesen beiden Übersetzungen geht deutlich hervor, daß der Vers zweideutig ist und zu unterschiedlichen irrigen Interpretationen führen kann. Kechrid ist die richtige Deutung des ganzen Verses entgangen, weil er 'indahū als ‚auf Gott beziehend‘ verstanden hat. Er übersah ebenfalls den Folgecharakter des V.19, der nur in Verbindung zu V.17 und

V.18 verstanden werden kann. Er hat V.19 wiedergegeben, als wäre er von der Sure unabhängig! Auf jeden Fall sollte dieser Vers nicht unabhängig von dem Surenkontext, sondern nur in diesem Kontext gedeutet und verstanden werden.

Wir sind der Meinung, daß V.19 die vorausgehenden Verse 17 und 18 fortsetzt, indem er die weiteren Merkmale darlegt, wodurch sich der Gottesfürchtigste auszeichnet. Davon ausgehend kann der Vers also so gedeutet werden: Und niemand hätte bei ihm eine Wohltat gut, die damit vergolten werden sollte, d.h. die er mit den (in V.17 und V.18 geschilderten) guten Werken zu vergelten versucht (in diesem Fall bezieht sich *'indahu* auf *al-atqā* (den Gottesfürchtigsten).

Rückert scheint zwar den Vers im Großen und Ganzen verstanden zu haben, aber seine Übersetzung zu V.19 weist die Unterlassung von «*li-afḥadin 'indahu min ni'matin*» auf; diesen Passus hat er mit dem Pronominaladverb 'dafür' zusammengefasst. Der Gebrauch der Vergangenheit ('suchte') entspricht nicht dem permanenten Charakter der vom Verb ausgedrückten Handlung, die nur mit dem Präsens wiedergegeben werden kann. "hienieden" ist ein reimbedingter Zusatz, auch wenn es im Vers implizit ist. Für die Wiedergabe von "*btighā'a*" (V.20) verwendet der Dichter das Verb 'bescheiden' in der Wendung "jdm. ist beschieden, etw. zu tun"; diese Wendung hat einen Ausschließlichkeitscharakter, d.h. nur ihm wäre beschieden, das Antlitz Gottes zu sehen; dies entspricht nicht der Aussage des Verses. "*Ibtighā'a*" ist das Nomen Actionis des Verbs "*ibtagḥā yabtagḥī ibtighā'an (ashshay'a) ṭalabahu wa aḥabbahu*" (N.W. f.S.) etw. fordern und erwünschen (begehren).

Rückert verwendet anscheinend wegen des Reimzwangs das Adjektiv "hohen" ('seines hohen Herrn') statt des Superlativs als Apposition (seines Herrn, den Höchsten), weil 'seines höchsten Herrn' in Bezug auf die Bedeutung von dem hier Gemeinten abweichen wird.

Paret fängt seinen übersetzten Vers mit 'nicht daß' an, im Sinne von 'nicht weil', d.h. der Gottesfürchtigste gibt nicht sein Geld aus, weil er... Das mag vielleicht richtig sein, aber diese Konjunktion steht nicht im Koranvers, der nicht als Grund, sondern als Behauptung, als Feststellung und als eine andere Eigenschaft dieses Gottesfürchtigen formuliert wird.

Dem Dichter gelingt es den nicht leicht zu verstehenden ersten Hauptteil des Verses (*wa-mā li-afḥadin 'indahu min ni'matin*), der kein Verb beinhaltet, mit dem Verb 'guthaben' zu verdeutlichen und zu übersetzen. Die Wiedergabe des Verbs *tudjzā* mit 'heimzahlen', das die Bedeutung von "*qābala fulānan bi-l-mithli, intaqama min fulānin*" (jdn. auf der gleichen Weise behandeln, sich von jdm. rächen) (Goetz – Schregle) kann den Einwand einlegen lassen, daß dieses Verb im Gegensatz zu *djazā yadjzī* umgangssprachlich ist und mehr oder weniger negativ konnotiert ist, weil der Hintergedanke der Rache ihm zugrundeliegt. Der Vers 20 wird von Rückert interpretiert und nicht übersetzt, weil der wichtige Begriff "der Antlitz" (Gottes) nicht in Erscheinung tritt und somit der Topos "*ibtighā'a wadjhi –llāhi*" (das Streben nach dem Antlitz Gottes) außer Acht gelassen wird (er wurde nur in die eingeklammerte Übersetzungsvariante eingeführt). Der Einsatz des Superlativs als Epitheton ('seines (aller)höchsten Herrn') entspricht nicht dem Originalpassus (*rabbīhi al-a'lā*), weil die Rückübersetzung lauten würde: (*btighā'a wadjhi*) "*a'lā rabbīhi*" und dies würde heißen, daß er andere Götter hat und der hier im Vers in Frage kommende Gott am höchsten ist! Aus diesem Grund muß hier der Superlativ als Apposition fungieren!

Khoury baut seine Übersetzung auf der Übersetzung Rückerts, zu der er einen Mehrwert hinzufügt, indem er deren schwachen Stellen verbessert; in V.19 ersetzt er den Begriff 'Wohltat' durch den zusammengesetzten Begriff 'Gunsterweis', den er selber entsprechend der Wendung "jdm. einen Dienst erweisen (jdm. eine Gunst erweisen) 'geschmiedet' hat. Anstelle des Verbs 'heimzahlen' verwendet er das zum Kontext besser passende Verb 'vergelt', weil der Topos der Vergeltung im Koran wichtig ist und oft behandelt wird. Den Vers 20 hat er zutreffend wiedergegeben, indem er den Passus "*btighā'a wadjhi –llāhi*" gut und treu übersetzt und den Topos des 'Antlitzes Gottes' ganz eindeutig in den Vordergrund

gelegt hat. Dazu kommt noch der Einsatz des Superlativs als Apposition, was darauf hindeutet, daß der Übersetzer als Arabischmuttersprachler das für den Übersetzer nötige Sprachgefühl besitzt. Khoury berücksichtigt sogar die Details, weil sie auch im Text wichtig sind: “*wa-la sawfa*” und vor allem das “*lām*”, das zur Bestätigung und Verstärkung der Aussage dient, wird hier mit ‘wahrlich’ wiedergegeben.

Bobzin versucht den Vers 19 zu vereinfachen und zu verdeutlichen, deshalb verwendet er die einfache Wendung ‘es gibt’; ‘*indahu*’ übersetzt er auch treu mit ‘bei ihm’, aber das “*lām*” in “*li-afḥadin*” hat er irrigerweise mit der Präposition “für” wiedergegeben, die unklar ist; an deren Stelle würde die Präposition “von” besser passen (“Es gibt bei ihm von keinem eine Wohltat, die...”). Der Vers 20 steht in unmittelbarer Verbindung zu Vers 18 und nicht zu Vers 19, wie man es vielleicht glauben könnte: “*illā*” drückt einen Vorbehalt, eine Restriktion zu “*yu’ṭī mālahu*” aus, so daß man verstehen soll: “*yu’ṭī malahu ...illā btighā’a wadjhi –llāhi*” (er gibt sein Geld aus, nur im Streben nach dem Antlitz Gottes (oder: nur deshalb, weil er den Antlitz seines Herrn, des (Aller)Höchsten, begehrt) seines Herrn, des (Aller)Höchsten.

Aber bei Bobzin sieht die Lage anders aus: “Es sei denn”, womit er “*illā*” wiedergibt, steht in unmittelbarer Verbindung zum vorausgehenden Vers 19 und nicht zu V.18; der unwiderrufliche Beweis dafür ist der im Korantext nicht existierende Punkt, den Bobzin am Ende des Verses 18 setzt; Somit betrifft der Vorbehalt bzw. die Restriktion also die Behauptung des V.19; dies würde heißen: wenn es von jemandem eine Wohltat bei ihm gibt, wird er sie nur im Trachten nach dem Wohlgefallen seines höchsten Herrn vergelten! Diese Deutung ist falsch!

Der Professor übersetzt “*wadjhi –rabbihī al-a’lā*” mit “Wohlgefallen seines höchsten Herrn”; “*wadjhu –llāhi*” ist ein wichtiger religiöser und auch koranischer Topos, wonach die Seligen, die ins Paradies dürfen, tatsächlich dorthin Allah begegnen werden und sein Gesicht sehen dürfen. Davon ausgehend soll unserer Meinung nach “*wadjhu –llāhi*” mit ‘der Antlitz Gottes’ wiedergegeben werden. Die von Bobzin gebrauchte Wendung “im Trachten nach dem Wohlgefallen (seines höchsten Herrn)” übersetzt eine andere koranische Formel, nämlich: “*btighā’a mardhāti –llāhi*” (hier: *rabbihī al-a’lā*). Auf den irrigen Gebrauch des Superlativs “höchsten” als Epitheton und nicht als Apposition, sind wir w.o. bereits eingegangen. Zum Schluß ist zu vermerken, daß der Vers 21 uns an den ähnlichen Vers “*wa-la sawfa yu’ṭika rabbuka fa-tardhā* » in der Sure 93 erinnert.

3.25. Sure 91 : Ashshams (die Sonne)

سورة الشمس - سورة 91 - عدد آياتها 15

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1. وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا
2. وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَّهَا
3. وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّهَا
4. وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا
5. وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا
6. وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا
7. وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا
8. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا
9. قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا
10. وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا
11. كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا
12. إِذِ انبَعَثَ أَشْقَاهَا
13. فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا
14. فَكَذَّبُوهُ فَعَبْرُواهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذُنُوبِهِمْ فَسَوَّاهَا
15. وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا

Bi-smi -llāhi -rraḥmāni arraḥīm

1. *wa--shshamsi wa-dhufāha*
2. *wa-l-qamari idhā talāha*
3. *wa—nnahāri idhā djallāhā*
4. *wa-l-layli idhā yaghshāhā*
5. *wa -ssamā'i wa-mā banāhā*
6. *wa-l-ardhi wa-mā ṭaḥāhā*
7. *wa-naḥsin wa-mā sawwāhā*
8. *fa-alhamahā fudjūrahā wa-taqwāhā*
9. *qad aflaḥa man zakkāhā*
10. *wa-qad khāba man dassāhā*
11. *kadhhabat Thamūdu bi-ṭaghwāhā*
12. *idhi nba'atha ashqāhā*
13. *fa-qāla lahum rasūlu llāhi nāqatu llāhi wa-suqyāha*
14. *fa-kadhhabūhu fa-'aqarūhā fa-damdama 'alaihim rabbuhum bi-dhanbihim fa-sawwāhā dhanbihim fa-sawwāhā*
15. *fa-lā yakhāfu 'uqbāhā*

Verse 1-2 :

wa -shshamsi wa-dhufāha
wa-l-qamari idhā talāha

FR : Bei der Sonne, die im Glanze schreitet,
Und bei dem Mond der sie begleitet!

RP : Bei der Sonne und ihrem Licht (wenn sie) morgens (aufgeht)
beim Mond, wenn er ihr folgt,

ATK: Bei der Sonne und ihrem Morgenlicht,
und dem Mond, wenn er ihr folgt,

HB : Bei der Sonne und ihrem Morgenlicht,
beim Mond, wenn er ihr folgt,

Die vorliegende frühmekkanische Sure ist durch eine große Zahl von Schwüren gekennzeichnet; sie beginnt mit acht Schwüren, die auf der Basis der Art der Schwurgegenstände paarweise zusammengestellt sind, so daß wir insgesamt vier Schwurpaare haben. In den vorliegenden Versen wird bei zwei Gestirnen geschworen: der Sonne und dem Mond. Was den Wortschatz dieser Verse betrifft, ist keine nennenswerte Schwierigkeit zu verzeichnen.

Bei Rückert fällt zunächst die syntaktische Veränderung der beiden Verse auf: “*wa-dhufāha*” (w. und ihrem vollen Licht) wird nicht als Schwurgegenstand berücksichtigt und wiedergegeben. Dieser Passus wird als Relativsatz mit einem Verb am Ende übersetzt: zurückübersetzt würde der Vers lauten: w. “*wa -shshamsi, allatī tamshī/tasīru fī-lama’āniha*”.

Der Temporalsatz “*idhā talāhā*” (wenn er ihr folgt) wird zu Unrecht auch als Relativsatz wiedergegeben. Das Hinzufügen des Verbs “begleitet” führt einen Widerspruch ein, weil der Mond ganz einfach die Sonne nicht begleiten kann (das wäre eine außerordentliche astronomische Erscheinung!); ‘begleiten’ drückt die Gleichzeitigkeit aus und die Sonne und der Mond können nicht gleichzeitig scheinen; die Sure hebt eben das Aufeinanderfolgen der beiden Gestirne hervor, genau so wie das Aufeinanderfolgen des Tages und der Nacht, der Monate, der Jahreszeiten usw. Es wird nicht bei dem Mond überhaupt geschworen, sondern bei dem Mond, wenn er der Sonne folgt, d.h. der Schwur betrifft das Aufeinanderfolgen der Sonne und des Monds. Bei der Wiedergabe der beiden Verse wurde also ein Schwurgegenstand (*dhufā ashshamsi* – das helle Licht der Sonne) übersehen und der zweite Schwurgegenstand, der in dem Folgen des Monds besteht, wurde auf den Mond verlegt.

In der Übersetzung Paretts verleiht das allein stehende Zeitadverb “morgens” dem Vers einen umgangssprachlichen Stil; dies konnte vom Übersetzer durch ein zusammengesetztes Wort mit « Morgen » als Bestandteil vermieden werden : “und ihrem Morgenlicht”. Die in Klammern vorgeschlagene Variante ist außerdem nicht genau, weil “*adhduhā*” (das helle Morgenlicht), wie wir bereits w.o. in der diesen Namen tragenden Sure 93 gesehen haben, nicht beim Sonnenaufgang, sondern erst nach dem Sonnenaufgang am späten Vormittag ein hohes Niveau erreicht.

Khoury berichtigt die Übersetzung Paretts; das “und” liegt jedoch nicht im Vers, an dessen Stelle soll die Schwurpräposition “bei” verwendet werden, wie Bobzin es zu Recht gemacht hat. Was stellen wir hier fest? Khoury verbessert die Parettsche Übersetzung und Bobzin

verbessert seinerseits die Khourysche: zu vermerken ist also ein Trend zur kontinuierlichen Verbesserung und Verfeinerung der Koranübersetzung im Laufe der Zeit.

Neuwirth zufolge "werden Tages- und Nachtzeiten hier durch die Himmelskörper Sonne und Mond verbildlicht, das Sonnenlicht erreicht seine volle Helle mit der Zeit des *dhufā* (siehe Rubin 1987). *Talā* ("folgen") dürfte prägnant im Sinne von "hinter jemandem zurückbleiben" zu verstehen sein. Die Schwurserie ist paarig strukturiert; um die Zusammengehörigkeit von jeweils zwei Versen zum Ausdruck zu bringen, wird daher mit "und" übersetzt" (324).

Wir teilen nicht diesen Standpunkt zum nötigen Gebrauch von "und", weil es sich hier nicht um die Zusammengehörigkeit, sondern im Gegenteil um die Opposition der Schwurgegenstände (Sonne und Mond, da sie den Tag und die Nacht versinnbildlichen, Tag und Nacht, Himmel und Erde, usw.) handelt.

Verse 3 – 4 :

Wa-nnahāri idhā djallāhā
wa-l-laili idhā yaghshāhā

FR : Und bei dem Tag, der sie weidet,
Und bei der Nacht, die sie bestreitet!

RP : beim Tag, wenn er sie (in ihrem vollen Glanz) erstrahlen läßt,
und bei der Nacht, wenn sie über sie kommt (und ihr Licht
in Finsternis verwandelt)!

ATK: und dem Tag, wenn er sie hell scheinen läßt,
und der Nacht, wenn sie sie bedeckt,

HB : beim Tage, wenn er sie erstrahlen läßt,
bei der Nacht, wenn diese sie bedeckt,

Die Übersetzung Rückerts ist poetisch und metaphorisch: der Tag wird vom Dichter mit einem Hirt verglichen, der seine Herde auf die Weide führt. Worin besteht aber der gemeinsame Nenner zwischen Tag und Hirt einerseits und zwischen Sonne und Herde bzw. Vieh andererseits? Wir sehen in der Tat keine Vergleichsbasis zwischen dem "hell scheinen lassen" und dem "Weiden". Das Verb "bestreiten" – "für unrichtig erklären, in Zweifel ziehen, anzweifeln, nicht glauben, das Gegenteil von etw. behaupten, leugnen" (Wahrig) – ist auch nicht sehr überzeugend. Der Dichter konnte jedoch an andere Verben denken, die den erwünschten Reim hätten sichern können und dem Sinn der Verse näher gelegen wären, Verben wie z.B. 'aufdecken und bedecken oder enthüllen und verhüllen'. Das "und", das außerdem zweimal verwendet wird, ist hier unnötig!

Paret fängt V.4 mit einem "und" an, das im Koranvers nicht vorliegt. Für die Wiedergabe des Verbs "*yaghshāhā*" wählt er die Wendung 'über sie kommen', die im Kontext nicht geeignet ist, weil sie die Opposition zum Verb "*djallāhā*" nicht zum Ausdruck bringt und in den Vordergrund legt.

Khoury verwendet in der Übersetzung der Sure nur einmal die Schwurpräposition "bei" und zwar in V.1, alle anderen Schwurverse (V.2–7) werden mit "und" eingeleitet. Wir glauben, daß die Wiederholung von "bei" nötig ist, weil sie dem Schwur mehr Aussagekraft und mehr Überzeugung gibt und dem Text einen feierlichen Charakter verleiht. Die Wendung "sie hell

scheinen lassen' entspricht dem Sinn des Verbs "*djallāhā*" (*dja'alahā djaliyatan*) und läßt das Gegenteil bzw. die Opposition zum Verb "bedecken" eindeutig in Erscheinung treten. Bobzin wiederholt zu Recht jedesmal die Schwurpräposition "bei" und vermeidet gleichzeitig das "und". In V.4 greift er auf das Demonstrativadjektiv "diese" (die Nacht) zurück, um die Wiederholung von "sie" und somit auch jede mögliche Verwechslung zu vermeiden. Das Verb "erstrahlen lassen", das er anscheinend der Paretschen Übersetzung entnommen hat, steht in einem Oppositionsverhältnis zum Verb "bedecken", das er gewählt hat und im Vergleich zur Paretschen Wendung "über sie kommen" besser geeignet ist.

Verse 5 -6 :

wa -ssamā'I wa-mā banāhā
wa-l-ardhi wa-mā ṭafhāhā

FR : Beim Himmel und was ihn geweitet,
 Und bei der Erd' und was sie gebreitet!

RP : Beim Himmel und (bei) dem, der (w. und (bei) dem, was) ihn aufgebaut,
 bei der Erde und (bei) dem, der sie ausgebreitet,

ATK: und dem Himmel und dem, was ihn aufbaut,
 und der Erde und dem, was sie ausbreitet,

HB : beim Himmel und dem, der ihn erbaute,
 bei der Erde und dem, der sie ausbreitete,

Das Verb "*ṭafhā yaṭfhū ṭafhwan (ashshay'u)* sich entfernen; *ṭafha al-qawmu* der Stamm bzw. die Stammesgenossen stoßen sich gegenseitig; *ṭafha arradjulu* der Mann zog in jede Gegend; *ṭafhā l-makānu* der Ort breitete sich und dehnte sich aus; *ṭafhā ashshay'a* er breitete etwas aus und ebnete es ein (in: *al-Qāmūs al-djadīd...*)

Die beiden Verben "*banā*" und "*ṭafhā*" treten hier einander entgegen: während "*banā*" die Handlung des Aufbaus ausdrückt, die in die senkrechte Richtung geht, drückt *ṭafhā* dagegen eine Handlung aus, die in die waagrechte Richtung geht. Während der Himmel aufgebaut wurde, wurde die Erde dagegen ausgebreitet.

Mit dem Verb "weiten" macht Rückert hier nicht die richtige Wahl, weil 'weiten' und 'breiten' in die selbe Richtung gehen; es gibt keine Opposition (vertikal/ horizontal) zwischen ihnen. Das "und" in V.6 ist unnötig; das Bezugswort 'das' ('dem' – wegen des Dativs), das in der Regel Dinge und Sachen bezeichnet, fehlt in demselben Vers.

Paret gibt das Bezugswort "*mā*" in den beiden Versen mit "dem, der" wieder, der Personen bezeichnet, als hätten wir in den Koranversen "*wa-man*". Das mag auf Gott hindeuten, der 'den Himmel aufgebaut hat', aber in diesem Fall wird die Frage des Schwurs bei sich selbst (des Schwurs bei der eigenen Person) aufgeworfen. Obwohl er den Koran nicht poetisch übersetzt, gibt er die beiden im Perfekt konjugierten Verben nur in Form von Partizipien d.h. ohne das Hilfsverb 'hat' wieder!

Khoury kann vorgeworfen werden, daß er -wie w.o. bereits darauf hingewiesen- es nicht für nötig hielt, die Schwurpräposition "bei" zu wiederholen und hier eine ungeeignete Tempusform (das Präsens) verwendet, als wäre der Prozeß des Himmelaufbaus und des Erdeausbreitens ein immer noch aktueller sich fortsetzender Prozeß! Die adäquate Tempusform ist zweifelsohne die Vergangenheit (das Vollzogene).

Das Bezugswort und Relativpronomen “*mā*” übersetzt er treu mit ‘dem, was.’ Für Bobzin ist das “*mā*” als “*man*” zu interpretieren und demzufolge zu übersetzen. Die beiden Verben gibt er zu Recht mit dem Präteritum wieder. In Bezug auf die Schwurpräposition “*wa*” hält er sich an die Koranversen.

Verse 7 – 8:

wa-nafsin wa-mā sawwāhā
fa-alhamahā fudjūrahā wa-taqwāhā

FR : Und bei der Seele und was sie bereitet,
Zur Wahl von Gut und Böses sie angeleitet!

RP : und bei einem (jeden menschlichen) Wesen (w. bei einer Seele) und (bei) dem, der es geformt und ihm seine Sündhaftigkeit und seine Gottesfurcht (oder: (je nachdem) die ihm eigene Sündhaftigkeit und seine Gottesfurcht?) eingegeben hat!

ATK: und der Seele und dem, was sie zurechtformt
und ihr ihre Lasterhaftigkeit und ihre Frömmigkeit eingibt!

HB : bei einer Seele und dem, der sie gestaltete
und ihr Gottesferne und Gottesfurcht einpflanzte!

Von den Schwüren bei Konkreta (Gestirnen, Tageszeiten, Himmel und Erde) in den vorhergehenden Versen geht man in den vorliegenden Versen plötzlich zu einem Schwur bei einem Abstraktum (der Seele) über! Die damit zusammenhängenden Verben “*sawwāhā*” und “*alhamahā*” können für den Übersetzer hinsichtlich der Übersetzung schwierig sein.

Das Verb “*sawwā yusawwī taswiyatan (ashshay’a)*” heißt *qawwamahu wa ‘addalahu wa dja’alahu sawiyyan* etwas (auf)richten, geraderichten, ausgleichen und gleich machen; *sawwā bainahumā* zwei Personen gleich behandeln; *sawwā al-mu’wadjdja* das Krumme/Verdrehte/Gewundene geradebiegen/geraderichten” (325). “*sawwā*” begegnet mehrmals im Korantext: 75,38; 87,2; 18,37; 82,7; 32,9; 15,29; 38,72.

Das Verb “*alhamā yulhimu ilhāman (allāhu fulānan khairan) laqqanahu iyyāhu wa waffaqahu lahu*” Gott flüsterte ihm Gutes ein und befähigte ihn dazu. “*al-ilhāmu*” ist das, was Gott jdm. in die Seele als Gedanken einpflanzt/suggeriert/eingibt,”(326). Es handelt sich um die Inspiration, die Eingebung.

Die Vielfalt der Übersetzungen der beiden Verben spiegelt deren Schwierigkeit wider: vier Varianten für das Verb “*sawwāhā*” (bereiten, formen, zurechtformen und gestalten) und drei für das Verb “*alhamahā*” (anleiten, eingeben und einpflanzen) werden hier von den Übersetzern vorgeschlagen!

Für die Wiedergabe von “*sawwāhā*” verwendet Rückert das Verb ‘bereiten’ (Arabisch : *fadh dhara, a’adda*), dessen Sinn von demjenigen des Verbs “*sawwā*” eindeutig unterscheidet und vor allem die Konnotation von ‘aufrichten, geraderichten’ nicht beinhaltet. Es wird angenommen, daß die Seele nicht “gerade” war, im Sinne von ‘frevellhaft und sündhaft’ war und Gott sie durch die Einpflanzung der Gottesfurcht bzw. durch die Rechtleitung geradegerichtet und ausgeglichen hat. In V.7 fehlt das Bezugswort “dem” (‘das’ im Dativ), damit der Schwur eindeutiger hervortritt (‘und dem, was sie bereitet’). Der Vers 8

wurde nicht übersetzt, sondern interpretiert: 'Zur Wahl' existiert nicht im Koranvers; « *al-fudjūru* » und « *attaqwā* », zwei wichtige Koranbegriffe, die präzise Bedeutungen haben, wurden mit den allgemeinen Begriffen von 'Gut' und 'Böse' wiedergegeben.

Wir stellen fest, daß Paret den Begriff "*nafsin*" (die Seele) mit 'das Wesen' im Sinne von 'Lebewesen' wiedergegeben hat. Das *Mu'djam mufradāt alfādhi al-Qur'ān* definiert "*annafsu*" als "die Seele; Gott sagt: "*akhridjū anfusakum*" (Gebt eure Seelen heraus.) (6,93); "*wa-a'lamū anna-llāha ya'lamu mā fi-anfusikum fa-hdherūhu*" (und weißt, daß Gott weiß, was in eurem Innern ist. So nehmt euch vor Ihm in acht) (2,235); "*ta'lamu mā fi-nafsī walā a'lamu mā fi-nafsika*" (Du weißt, was in meinem Inneren ist, ich aber weiß nicht, was in deinem Inneren ist) (5,116); "*wa-yuhadhhirukum- llāhu nafsahu*" (Gott warnt euch vor sich selbst) (3,28) *nafsahu* heißt hier "vor sich selbst"...*annafsu* heißt auch die Luft, die in den Körper durch den Mund und die Nase ein- uns austritt und die Erleichterung, der glückliche Ausgang wird auch mit *nafsun* bezeichnet; man sagt: "*allāhumma naffis 'annī*" d.h. *farridj 'annī* (Gott, vertreibe diese Kummer von mir!/Gott erlöse mich davon!)"(S.522f.). Obwohl der Schwur wortwörtlich "Bei einer Seele" lautet (unbestimmter Artikel), soll hier "Bei der Seele" als das intime und tiefe Innere des Menschen verstanden werden, das dem Körper gegenübergestellt wird.

Paret gibt "*mā*" (in *mā sawwāhā*) mit 'dem, der' (arabisch: "*man sawwāhā*") wieder. Wir sind der Meinung, daß "*mā*" hier mit 'dem, was' übersetzt werden soll, weil es nicht unbedingt auf Gott hindeutet, sondern auf die von Gott erschaffenen Mittel hindeuten kann, die das Geraderichten und Ausgleichen der Seele erlaubt haben, wie z.B. die Gottesfurcht, die Rechtleitung usw. Das von Paret verwendete Verb "formen" heißt auf Arabisch "*sana'a shakkala rakkaba*" und weicht vom Verb "*sawwā*" bezüglich des Sinnes ab.

"*al-fudjūru huwwa irtikābu l-ma'āsi duna l-taqayyudi bi-l-wāzi'i* d.h. das Begehen von Sünden, ohne daß man von dem Hemmnis (der Religion) beschränkt/ begrenzt wird" (327). "*fadjara arradjulu* heißt *inba'atha fi-l-ma'āsi ghaira muktarithin bi-afadin* er stürzte sich in die Sünden, ohne sich Sorgen um jemanden zu machen" (328).

In Bezug auf den Begriff der 'Seele' weist Neuwirth in ihrem Kommentar zu V.7 darauf hin, daß "die Seele auch in der altarabischen Poesie Sitz verschiedener psychischer Vorgänge und Eigenschaften (vgl. Seidensticker 1992:46-153, der mehrere Belege für einen von der Seele ausgehenden Drang zu moralisch negativen Handlungen anführt). In V.8 wird diese ambivalente Natur der Seele auf eine göttliche "Eingebung" (*ilhām*) mit gegensätzlichen moralischen Ausrichtungen, Gottesfurcht wie auch Untreue, zurückgeführt...Das Verbum *alhama* ("eingeben") ist koranisches Hapaxlegomenon, für den Sachverhalt begegnet sonst *awhā*. *Fudjūrun* ist ebenfalls Hapaxlegomenon, es kann als Plural von *fadjr* ("Bruch") als "Brüche, Verformungen" der von Gott gestalteten (*sawwāhā*) Seele verstanden werden, was allerdings als Entsprechung zu dem eine moralische Qualität ausdrückenden *taqwā* ("Gottesfurcht") problematisch ist. Eher ist *fudjūrahā* in Anlehnung an den sich schon bald herausbildenden Typus der *fudjdjār* ("Übertreter, Frevler", Q 82,14; Q 83,7) bzw. *fadjara* (Q 80,42), d.h. als Verbalnomen des ebenfalls frühmekkanisch begegnenden Verbs *fadjara* ("übertreten", Q 75,5), zu verstehen" (329).

Das von Paret für die Wiedergabe von "*fudjūrun*" verwendete Wort 'Sündhaftigkeit' wird von dem Wörterbuch Wahrig als "das Beladensein mit Sünde" definiert. Das Wörterbuch Larousse definiert es seinerseits als "l'inclination au pêché" die Neigung zur Sünde. Bei « Sündhaftigkeit » handelt es sich um einen Zustand (das Beladensein mit Sünde) und um eine Neigung zur Sünde, während "*alfudjuru*" vor allem das Handeln hervorhebt, das im zügellosen und sorglosen Begehen von Sünden besteht. Deshalb scheint uns das Wort 'Sündhaftigkeit' nicht sehr geeignet zu sein.

Im Gegensatz zu Paret verwendet Khoury 'Seele' mit dem bestimmten Artikel und übersetzt "*mā*" zu Recht mit 'dem, was'. Das Verb 'zurechtformen' steht nicht im Wörterbuch und ist

also eine eigene Konstruktion, deren genauer Sinn nicht eindeutig ist. Diesem Verb fehlt auf jeden Fall die Deutung von 'geraderichten, ausgleichen, eine gewisse Harmonie in ihr einbringen'. Da V.8 gewissermaßen V.7 erläutert, indem er uns präzisiert, worin dieses "taswiyatun" (Geraderichten und Ausgleichen) besteht, soll vom Übersetzer auf die genaue Wiedergabe von "fa" geachtet werden, die nicht einfach mit "und" übersetzt werden soll. "fa" könnte mit "so" (somit) oder "ja" (zur Bestätigung) oder auch mit "folglich" wiedergegeben werden. Das von ihm gewählte Wort "Lasterhaftigkeit" ist unserer Meinung nach besser geeignet als "Sündhaftigkeit", aber das Suffix -haftigkeit" drückt eher eine Verfügbarkeit, eine Bereitschaft zu etw. d.h. hier eine Bereitschaft der Seele, lasterhaft zu sein bzw. den Zustand des 'Lasterhaftseins'. *Alfudjūru* ist dagegen weder eine Neigung noch ein Zustand, es ist vor allem ein Handeln, nämlich das Begehen von Sünden! Dem Begriff "Gottesfurcht" hat Khoury denjenigen von "Frömmigkeit" vorgezogen, der hier auch angemessen ist, weil der letztere auf den ersten reimt und mit ihm ein Oppositionspaar bildet.

Gegen die Übersetzung Bobzins kann eingelegt werden, daß er "Seele" wörtlich mit einem unbestimmten Artikel, "mā" ('dem, was') als "man" (dem, der) und das Verb "sawwā" mit dem Verb "gestalten" wiedergegeben hat, dessen arabische Äquivalente "kawwama, shakkala, sawwara" ist. Das zusammengesetzte Wort "Gottesferne" (die Ferne Gottes), das er für die Wiedergabe von "fudjūrun" verwendet, kann hier zweideutig sein: es kann als das Gegenteil von "Gottesnähe" (die Nähe Gottes) verstanden werden und in diesem Fall weicht es von "fudjūrun" eindeutig ab, weil es nicht den vom Übersetzer gemeinten Sinn von 'das Sich Entfernen von Gott' hat. Bei einem Kompositum ergibt sich die Zweideutigkeit aus der vielfältigen semantischen Beziehung zwischen dessen Komponenten. Auf der anderen Seite ist dieser Begriff zu allgemein und die Gottesferne bzw. die Tatsache, daß ein Individuum sich in seinem Leben von Gott entfernt, bedeutet nicht unbedingt und automatisch, daß er ein lasterhaftes Leben führt und Sünden zügellos begeht. Im Gegensatz zu "fudjūr" und "taqwā" bildet außerdem der Begriff "Gottesferne" mit "Gottesfurcht" kein Oppositionspaar.

In Bezug auf den Begriff der 'Seele' verweisen wir auf den w.o. bereits zitierten Kommentar Neuwirths zu V.7 hin.

Verse 9 – 10 :

qad aflaḥa man zakkāhā
wa-qad khāba man dassāhā

FR : Selig ist, wer sie läutert,
 Unselig, wer sie verschleudert.

RP : Selig ist, wer es (von sich aus) rein hält (oder:
 (von seiner Sündhaftigkeit) reinigt; w. wohl ergeht es dem, der ...),
 aber enttäuscht wird (in seinen Hoffnungen), wer es verkommen läßt (?).

ATK: Dem wird wohl ergehen, der sie läutert,
 und der wird enttäuscht sein, der sie mit Missetaten überdeckt.

HB : Wohl ergeht es dem, der sie reinhält,
 Doch gescheitert ist, wer sie beschmutzt.

Mit den vorliegenden Versen, die die Schwuraussage darstellen, haben wir zwei syntaktisch ähnlich gebaute Verse mit zwei Oppositionspaaren: *aflaḥa* und *khāba* einerseits und *zakkā*

und *dassā* andererseits. Beim Umgang mit der Seele wird zwischen zwei Kategorien von Menschen unterschieden: einer Kategorie, die um das Heil dieser Seele sorgt, es sind die “*muflihūn* (die Erfolgreichen) und einer zweiten Kategorie, die das Gegenteil macht d.h. die Seele vernachlässigt, es sind die “*khā’ibūn*”(die Scheiternden).

Das Verb *aflaḥa yuflīḥu iflāḥan (arradjulu)* heißt *dhafira bi-mā ṭalaba* er erwarb/gewann das, was er sich gewünscht hat; *aflaḥa nadjaḥa fi-sa’yihī* er war erfolgreich in seinem Streben” (330). Es bedeutet also ‘gedeihen’, Erfolg haben, erfolgreich sein’.

Nach Neuwirth “begegnet das aramäische Lehnwort *zakkā* (zur Etymologie siehe *FVQ*) frühmekkanisch nur an dieser Stelle, in der Reflexivform *tazakkā* mit der Bedeutung “sich läutern” dagegen auch in Q 80:3.7, 79:18, 87:14, während dieselbe Reflexivform in Q 92:18 bereits die später terminologisch werdende Bedeutung “Almosen geben” hat” (331).

Das Verb *khāba yakhību khaibatan (arradjulu)* heißt *lam yataḥassal ‘ala mā sa’ā ilaihi* er erzielte nicht das, wonach er strebte; *khāba* heißt *lam yanal marghūbahu fa-huwwa khā-ibun* er bekam nicht das, was er wollte, er ist erfolglos” (332). Es bedeutet also ‘scheitern, vereiteln’.

Das Handwörterbuch *Kalimāt al-Qur’ān* definiert *khāba* als *khasira* er hat verloren.

Das Verb *dassā yudassī tadsiyatan (nafṣahu – sich selbst) akhfāhā makhāfatan an yuntabahu lahu* er versteckte sich aus Angst davor, daß man auf ihn aufmerksam wird; *dassa ghairahu* (einen anderen) *aghwāhu wa aṣṣadahu* jdn. betrügen und verderben” (333).

Das Verb *dassāhā* heißt dem *Kalimāt al-Qur’ān* zufolge “*naqqasahā wa-akhfāhā wa-akhmalahā bi-l-fudjūri* sie kleiner machen, verstecken und mit Sünden überdecken”.

Statt eines Begriffspaars, das aus Verben besteht, entsprechend dem Koranvers zu verwenden, verwendet Rückert ein Begriffspaar, das aus Adjektiven besteht; die gewählten Adjektive ‘selig’ und ‘unselig’ haben aber arabische Äquivalente, die von den Koranverben gewissermaßen abweichen: *sa’īdun* für *aflaḥa* und *shaqiyyun* für *khāba*. Das Verb “*dassā* wird vom Dichter mit ‘verschleudern’ (arabisch: *baddada*; französisch: *dilapider, dissiper*) wiedergegeben, dessen Deutung von der des Verbs *dassā* eindeutig unterscheidet.

Paret verwendet ebenfalls das Adjektiv “selig” für die Wiedergabe des Verbs *aflaḥa* und das Verb *khāba* übersetzt er mit dem Adjektiv “enttäuscht”, so daß man folglich mit “selig – enttäuscht” kein Begriffspaar hat. Somit hat er also dieses kennzeichnende Stilmerkmal außer acht gelassen. Die Wendung “etw. verkommen lassen”, womit er das Verb *dassāhā* –mit einem bestimmten Zögern, weil er ein Fragezeichen in Klammern setzt- übersetzt, bedeutet auf Arabisch “*ahmalahā*” und entspricht also nicht genau der Bedeutung des Verbs “*dassāhā*”. Die drei Einklammerungen zeigen zwar den Gedankengang des Übersetzers und dessen typischen Ansatz der populär-wissenschaftlichen Darstellung und des Fragestellens sowie die möglichen Übersetzungsvarianten, aber sie dürfen nicht in den übersetzten Text eingefügt, sondern in Form von Fußnoten formuliert werden! Die Partikel “*qad*”, die in den vorliegenden Versen zur Verstärkung und Bestätigung der Aussage dient, wird von Paret (und früher auch von Rückert) ignoriert.

Die von Khoury für die Wiedergabe des Verbs “*aflaḥa*” gewählte Wendung “jmdm. ergeht wohl” – anscheinend ließ er sich dabei von Paret einflößen – hat den Sinn von ‘wohl dem, der’, ‘er wird das Wohl kennen’ und geht zwar in die gleiche Richtung wie *aflaḥa*, aber beinhaltet nicht die Deutung von ‘den Erfolg, das Gedeihen, das Heil nach einem Streben erzielen’. Paret gleich gibt Khoury das Verb “*khāba*” ebenfalls mit ‘enttäuscht’ wieder, das zwar eine der Deutungen von “*khāba*” ist, aber wenn man den Kontext berücksichtigt, stellt man fest, daß V.7 und V.8 sowohl semantisch als auch syntaktisch symmetrisch gebaut sind – eine andere Stilfigur der Anti-These (*aṭṭibāq* bzw. *attadhād*)-, so daß V.8 praktisch das Gegenteil von V.7 darstellt: “*qad aflaḥa man zakkāhā* “ gedeihen/Erfolg haben wird wohl derjenige, der sie durch ihr Läutern größer macht,

“ *wa qad khāba man dassāhā* ” und scheitern wird bestimmt derjenige, der sie mit den Sünden kleiner macht.

So können wir sowohl den symmetrischen Bau als auch die Bedeutungen von “*zakkā*” (läutern/reinigen und zunehmen lassen/vergrößern/größer machen) und “*dassā*” (verstecken, kleiner machen und mit Sünden überdecken) sichern.

Bobzin hat anscheinend das Merkmal der Symmetrie wahrgenommen und dementsprechend zu übersetzen versucht. Der Verstärkungspartikel “*qad*” hat er wie Khoury Rechnung getragen. Auch er verwendet die Wendung mit ‘ergehen’, der -wie w.o. bereits erklärt – die Konnotation des dem Erfolg vorangehenden Strebens entbehrt. Der Haupteinwand gegen seine Übersetzung betrifft das Verb “beschmutzen”, womit er “*dassāhā*” wiedergibt. “beschmutzen” ist eine teilweise Bedeutung und Übersetzung: man weiß nicht womit oder wodurch die Seele beschmutzt wird und es fehlen dazu die Konnotationen von ‘verstecken und verkleinern/kleiner machen, die dem Verb “*dassāhā*” zugrunde- liegen.

Verse 11 – 12:

kadhddhabat Thamūdu bi-ṭaghwāhā
idhi nba'atha ashqāhā

FR : Themud hat einst gemeutert,
Als auf sich machte der schlechteste ihrer Leute;

RP : Die Thamūd ziehen (seinerzeit) in ihrer Widersetzlichkeit
(den Gesandten Gottes) der Lüge.
(Damals) als ihr unseliger (Landsmann) auftrat
und sie zur Unbotmäßigkeit anstiftete).

ATK: Die Thamūd haben im Übermaß ihres Frevels (die Botschaft)
für Lüge erklärt, als sich der Übelste unter ihnen erhob.

HB : Die Thamūd leugneten in ihrer Widerspenstigkeit,
als unter ihnen der Unselige auftrat.

Die *Thamūd* sind die Völkerschaft, zu der der Gesandte *Sāliḥ* die monotheistische Botschaft gebracht hat, und welche sie geleugnet hat und demzufolge von Gott wegen ihrer Widerspenstigkeit bestraft wurde. Nach Neuwirth “wurde die Volksgemeinschaft der Thamudäer bereits auf assyrischen Inschriften erwähnt und sie prosperierte insbesondere in römischer Zeit auf der Halbinsel (siehe Schick (2001))” (334).

Für die Koranforscherin “ist es bemerkenswert, daß eine der ersten narrativ ausgeführten Straflegenden (vorher nur evoziert: Q 105 und 89);...die lokalarabische Geschichte der Thamūd aufgreift” (335). Im dritten Kapitel ihres monumentalen Werks KTS, der die Beziehung des Koran zur Geschichte behandelt, setzt sie sich u.a. mit diesen Straflegenden, ihrem Wesen und vor allem ihrem Belehrungsziel auseinander. Nach dem Verweis auf Josef Horowitz, der “ die Geschichten von Völkern der Halbinsel, die infolge ihrer Weigerung, den Eingottglauben anzunehmen, durch ein Strafgericht vernichtet wurden, in einer beispielgebenden Studie untersucht hat, erfahren wir, daß diese Geschichten “im Koran vor allem in frühmekkanischer Zeit begegnen und aber auch später immer wieder ins Gedächtnis gerufen werden. Sie alle dürften den Hörern aus der mündlichen Tradition bekannt gewesen

sein, denn Anspielungen auf solche Legenden finden sich auch in der altarabischen Dichtung. Insofern einzelne dieser Legenden in der weiteren Umgebung der Gemeinde lokalisiert sind, können ihre noch sichtbaren Spuren zur Belehrung dienen; denn schließlich spiegelt das in den Geschichten berichtete Geschehen die Situation des Verkünders in seinem Milieu wider und soll die von den Hörern in der Realität geforderte Entscheidung beeinflussen” (336).

Was den Ausdruck “*ṭaghwā(hā)*” betrifft, ist er vom Verb “*ṭaghā yaṭghā ṭaghyān wa ṭughyānan (arradjulu)*” abgeleitet, das die Bedeutung von “*ḍjāwaza l-ḥadda l-maqbūla fi l-dhulmi*” er überschritt die verträgliche Grenze im Unrecht/in der Tyrannei; *ṭaghā* heißt auch *ghālā fi l-‘isyāni* die Grenze überschreiten im Ungehorsam/in der Unbotmäßigkeit. *Aṭṭaghwā hiyya mudjāwazatu l-ḥaddi l-maqbūli fi l-dhulmi* das Überschreiten der akzeptablen Grenze im Unrecht” (337). Neuwirth weist darauf hin, daß “*ṭaghwā* (“Verblendung”) negatives Echo des Antonyms *taqwā* (“Sich-in-acht-Nehmen, Gottesfurcht”) ist” (338).

Rückert hat den Schlüsselbegriff des Verses 10 «*kadhhabat*» unterlassen, der die Hauptinformation des Verses gibt: das Leugnen der Botschaft durch die *Thamūd!* Er hat dagegen irrigerweise «*ṭaghwāhā*» in den Vordergrund gelegt. Er hat “*ashqāhā*” (der Unseligste) unangemessen mit “schlechteste” wiedergegeben.

Das Verb “*inba’atha yanba’ithu anbi’āthan (al-mutaraddidu – der Zögernde)*” heißt *habba wa- ndafa’a* er stürzte los/ stellte sich hin/erhob sich und ließ sich hinreißen”(339). Auffallend ist beim Dichter der Gebrauch der Wendung ‘auf sich machen’ für die Wiedergabe des Verbs “*anba’atha*”, die im Wörterbuch nicht zu finden ist.

Paret verwendet die Wendung ‘jdn. der Lüge ziehen’, die im Wörterbuch auch nicht zu finden ist. Wir finden dagegen die bezüglich des Sinnes etwas abweichende Wendung ‘jdn. der Lüge bezichtigen/beschuldigen’ oder ‘etw. für Lüge erklären’. Er übersetzt “*ashqāhā*” mit ‘ihr unseliger’ und ignoriert somit den Superlativ und da er ‘unselig’ als Adjektiv (Epitheton) und nicht als Substantiv verwendet, ist er gezwungen, ein Bezugswort (‘Landesmann’) hinzuzufügen, das er erstaunlicherweise in Klammern setzt. Das von ihm verwendete Verb “auftreten” (se manifester, se presenter, entrer en scène; arabisch: *dhahara, badā, tasarrafa*) gibt nicht die Deutung von ‘das Losstürzen und ‘Sich-Hinreißen’ wieder, die im Verb «*anba’atha*» beinhaltet ist. Hinter diesem Verb steckt die übertriebene empörte Reaktion dieses entschlossenen und zum Gewaltgebrauch bereiten Unseligen auf die Empfehlung des Gesandten, die “Kamelin Gottes” nicht zu mißhandeln! Der Ausdruck ‘Widersetzlichkeit’ ist nur eine teilweise Bedeutung des Begriffs “*ṭaghwā*”, der auch –wie wir schon gesehen haben– ‘das Überschreiten der akzeptablen Grenze in der Ungerechtigkeit’ bedeutet.

Die Übersetzung Khoury’s weist zwei schwache Stellen auf: die Wiedergabe von “*bi-ṭaghwāhā*” mit ‘im Übermaß ihres Frevels’ und das in Klammern gesetzte Akkusativobjekt (die Botschaft). Der Begriff “Frevel” wird im deutsch-arabischen Wörterbuch Goetz-Schregle als “*al-ithmu, , al-djarīmatu, al-djunḥatu, al-djināyatu* und *attadnīsu*” übersetzt. Diese Bedeutungen entsprechen nicht der w.o. angeführten Definition von “*ṭaghwā*”, der eher die Wendung ‘im Übermaß ihres Unrechts/ihrer Ungerechtigkeit’ besser entsprechen würde. Aber wenn man den Kontext berücksichtigt, bemerkt man, daß “*ṭaghwā*” –wie von Neuwirth zu Recht darauf hingewiesen- hier als Antonym von “*ṭaqwā*” (V.8) (Gottesfurcht) fungiert. Davon ausgehend könnte man an eine andere Übersetzungsmöglichkeit denken, wie z.B. ‘Gottesunfurcht/Gottesfurchtlosigkeit?

Das Verb “*kadhhaba(t)*” begegnet mehrmals im Korantext mit Ergänzungen wie «*kadhhaba bi- -ddīni*”, “*kadhhaba bi āyātina*”, “*kadhhaba bi-l-yawmi al-ākhir*” usw. Es wird in den Suren so viel wiederholt, daß man es auch ohne Ergänzung durchaus verstehen kann; dies gilt vor allem für die Suren, wo Strafllegenden der verschiedenen Völkerschaften, die geleugnet haben (*kadhhdabat*), erzählt werden. Wenn man das Verb “*kadhhabat*” mit der Wendung ‘für Lüge erklären’ wiedergibt, dann muß man unbedingt eine Ergänzung

einsetzen, wie es hier Khoury gemacht hat, aber ohne Klammern, weil sie zum Verständnis obligatorisch ist !

Um “*ashqāhā*” wiederzugeben, wählt Khoury den Ausdruck ‘der Übelste (unter ihnen)’, dessen arabische Äquivalent eher “*al-aktharu sharran*”, “*al-aswa ’u*” ist. Auf den Begriff “*al-ashqā*” (der Unselige/Unseligste) sind wir w.o. bereits eingegangen. Hier kann man diesen Ausdruck auch mit “der Erbärmlichste” wiedergeben, weil er als Unseliger Mitleid erregt und miserabel und demzufolge jämmerlich ist! Das Verb ‘sich erheben’ wird dem Verb “*anba ’atha*” nicht gerecht, das hier eher die kontextbedingte Bedeutung von ‘sich ärgern, ‘sich an etw. stoßen’, ‘(an etw.) Anstoß nehmen’ hat.

Bobzin versucht in seiner Übersetzung, dem bündigen vielsagenden Stil der Verse Rechnung zu tragen. Deshalb verwendet er das Verb ‘leugnen’. Gegen das Wort ‘Widerspenstigkeit’ kann auch der gleiche Einwand wie gegen “Widersetzlichkeit’ eingelegt werden . Das Verb ‘auftreten’ ist hier aus den w.o. schon erwähnten Gründen nicht angemessen.

Verse 13 – 15 :

fa-qāla lahum rasūlu llāhi nāqata llāhi wa-suqyāhā
fa-kadhdhabūhu fa-’aqarūhā fa-damdama ’alaihīm rabbuhum bi-dhanbihim fa-sawwāhā
wa-lā yakhāfu ’uqbāhā.

FR : Doch sprach der Bote Gottes: Dis Kamel laßt trinken heute!
Sie leugneten, und stümmelten’s, da hat ihr Herr
Für die Schuld mit Stumpf und Stiel sie ausgereutet,
Ohne daß er dafür Rache scheute.

RP : Der Gesandte Gottes sagte zu ihnen : ‘(Achtet auf) das Kamel
Gottes, und daß es (richtig) zu trinken bekommt!’
Sie aber ziehen ihn der Lüge und brachten es zu Fall
(indem sie ihm die Flechsen durchschnitten). Da kam ihr Herr
(zur Vergeltung) für ihre Schuld mit seinem Zorn über sie (?)
und ebnete die Erde über ihnen ein (?) (w. und ebnete sie (d.h. die Thamūd
und ihre Wohnungen?) ein)
ohne befürchten zu müssen, daß das Folgen nach sich ziehen würde (?).

ATK : Der Gesandte Gottes sagte zu ihnen: “Gebt acht auf die Kamelstute
Gottes und ihre Trinkzeit”
Sie aber ziehen ihn der Lüge und schnitten ihr die Flechsen durch und
stachen sie. Da überzog sie ihr Herr für ihre Schuld mit
Verderben und machte sie dem Erdboden gleich,
ohne die Folgen davon fürchten zu müssen.

HB : Da sprach zu ihnen der Gesandte Gottes :
“Gottes Kamelin und sie zu tränken...”
Da nannten sie ihn Lügner und zerschnitten ihre Sehnen.
Da suchte ihr Herr sie heim wegen ihrer Schuld,
und ebnete sie ein,
ohne dessen Folgen zu fürchten.

Auffallend ist zunächst die Länge der Verse 13 und 14 im Vergleich zu den vorhergehenden Versen der Sure. Zu vermerken ist auch, daß Neuwirth den Vers 14 in zwei Versen teilt, so daß die Sure bei ihr 16 und nicht 15 wie im offiziellen Korantext umfaßt (siehe dazu: Der K., Fm.S., Bd.I, S.217). Sie vertritt den Standpunkt, wonach der Vers 14, der die göttliche Bestrafung darlegt, der Schlußvers sein sollte und der Vers 16 dagegen gleich nach dem ersten Teil des Verses 15 (*fa-kadhhabūhu fa-‘aqarūhā*), den sie als Vers betrachtet, folgen sollte, weil er sich nach der Autorin auf den Freveltäter bezieht: “Die mit V.16 (*V.15 im Vulgat*) gegebene Crux (Barth 1915) – nämlich die problematische Beziehung des Verbuns *khāfa* auf Gott als Akteur, das sonst nur von Menschen gegenüber Gott und seinem Gericht gebraucht wird – ist am ehesten aus einer Versumstellung zu erklären: V.16 (*V.15 im offiziellen Korantext*) schließt überzeugend an V.14 (*den ersten Teil des V.14*) an, wo die Freveltat berichtet wird. Es könnte die Verlesung oder ungenaue Erinnerung einer Pluralformulierung wie *wa-lam yakhāfū* oder *wa-mā khāfū* vorliegen. Die einmal in der Schreibung etablierte Singularform hätte dann zu der grammatischen Beziehung auf den göttlichen Akteur geführt” (340).

Die in den drei vorliegenden die Unbotmäßigkeit der *Thamūd* und ihre göttliche Bestrafung schildernden Versen verwendeten Begriffe “*suqyāhā*”, “*‘aqarūhā*”, “*damdama*” können für den Übersetzer problematisch sein. Wenn wir auf den Vers 13 eingehen, so sollen wir ihn wie folgt verstehen: *fa-qāla lahum rasūlu llāhi: “nāqatu llāhi wa-suqyāhā!”*; die Formulierung der Aussage des Boten/Gesandten Gottes ist elliptisch und besteht aus zwei Wörtern (*annāqatu + assuqyatu*), d.h. der Bote Gottes vertraut den *Thamūd* die Kamelstute an und rät ihnen an, auf ihr Tränken zu achten. Wörtlich übersetzt wird der Vers lauten: Da sprach zu ihnen der Bote Gottes : “Die Kamelstute Gottes und ihr Tränken!”.

Das Verb *‘aqara* bedeutet den Hals durchschneiden, schlachten. Das onomatopäische Verb “*damdama llāhu ‘alaihim* heißt *ahlakahum bi ‘-ddamdama*” (eine natürliche Katastrophe, die einen enormen Lärm (*dum dum*) hervorruft : es kann hier um ein gigantisches Erdbeben handeln) er vernichtete sie mit dieser “*damdama*”, er ließ sie dadurch zugrunde gehen.

In der Übersetzung Rückerts fehlt zunächst “zu ihnen” (“*lahum*”). Zweitens, “*nāqatun*” wird mit ‚Kamel‘ und nicht ‚Kamelstute‘ wiedergegeben. Drittens, im Koranvers gibt es weder das Demonstrativadjektiv ‘dies’ noch das Zeitadverb ‘heute’. Das von ihm verwendete Verb “stümmeln”, das im Wahrig definiert wird als “zum erstenmal umpflügen (Feld); zurückschneiden (Bäume); (selten) = verstümmeln” und vom Dichter allem Anschein nach im Sinne von ‘verstümmeln’ (“durch Abtrennung eines oder mehrerer Glieder schwer verletzen”) gebraucht wurde, entspricht nicht der Bedeutung von *‘aqara* (schlachten).

Das Verb “*sawwāhā*” übersetzt er mit der Wendung ‘mit Stumpf und Stiel ausreuten’, die den Sinn von ‘etw. von Grund aus ausrotten’ hat, ist wegen des gewählten Verbs “ausreuten” problematisch, weil dieses Verb eben “ausroden” heißt und ‚ausroden‘ bedeutet “roden, durch Roden lichten (Wald), mit der Wurzel ausgraben (Baum)” (Wahrig). Das ist also eine Art und Weise, etwas zu vertilgen, die sich von “*sawwāhā*” (dem Erdboden gleich machen, einebnen) eindeutig unterscheidet! Der Dichter gibt das Wort “*dhanbihim*” mit dem Wort ‘Schuld’ wieder - es sei hier vermerkt, daß die drei anderen Übersetzer das Gleiche machen!-, das zweideutig sein kann; deshalb sind alternative Begriffe wie z.B. Sünde, Vergehen, Freveltat... auch möglich.

Bei Paret fehlt zunächst das “*fa*” (darauf, da) in V.13; er übersetzt auch “*nāqatun*” mit ‘Kamel’. Der von ihm gebrauchte Wendung ‘daß es zu trinken bekommt’ fehlt die Konnotation des zeitlich geregelten Tränkens; das letztere erfolgt in gleichmäßigen Abständen, die der Gesandte den *Thamūd* zu respektieren befahl. Paret verwendet hier Wendungen, deren Richtigkeit bezüglich der Übersetzung er nicht ganz sicher ist (den Beweis dafür stellen die eingeklammerten Fragezeichen dar). Die Wendung ‘zu Fall bringen’ entspricht nicht der Bedeutung von *‘aqara* (schlachten). Selbstverständlich muß das

(Opfer)Tier vor seinem Schlachten zu Fall gebracht werden. Dies gilt auch für die Wendung ‘mit seinem Zorn über sie kommen’, womit Paret das Verb “*damdama*” (vernichten, ausrotten) wiedergibt. Der Sinn der Wendung “über ihnen die Erde einebnen” unterscheidet sich vom Sinne des Verbs “*sawwāhā*” (dem Erdboden gleich machen im Sinne von ‘begraben, verschütten’). Den Schlußvers übersetzt er, indem er ein Fragezeichen setzt, d.h. er ist des Sinnes des Verses nicht ganz sicher!

Khoury geht von der Paretischen Übersetzung aus; er verbessert sie eindeutig, indem er zunächst die gesamten Klammern und Fragezeichen loswird; anstelle von ‘Kamel’ verwendet er ‘Kamelstute’, anstelle des Konjunktivsatzes, womit Paret « *suqyāhā* » übersetzt hat, verwendet er ein Kompositum (Trinkzeit), das präzise und besser geeignet ist; das Verb « *sawwāhā* » hat er auch mit « dem Erdboden gleich machen » besser wiedergegeben. Die lange Paretische Übersetzung des Schlußverses hat er mit einem kürzeren und treffenden Infinitivsatz räsümieren können. Aber für die Wiedergabe des Verbs « *‘aqarūha* » hat Khoury auf eine lange Erklärung zurückgegriffen, in der er die zwei Etappen des Schlachtens darlegt: das Zu-Fall-Bringen des Tieres durch das Durchschneiden dessen Flechsen und dann das Stechen: diese lange Schilderung wäre unnötig gewesen, wenn er « *‘aqarūha* » einfach mit dem Verb « schlächten » übersetzt hätte. Die für die Wiedergabe des Verbs « *damdama* » gebrauchte Wendung ‘jdn. oder etw. mit Verderben überziehen’ ist anscheinend eine ad-hoc-Zusammensetzung, die im Usus nicht sehr häufig ist; eine einfachere Wendung mit dem Verb ‘verderben’ oder vernichten /ausrotten würde besser passen. Bei der Übersetzung des Schlußverses ist jedoch eine syntaktische Änderung zu verzeichnen, da der Originalvers ein Aussagesatz ist und nicht die Form eines Infinitivsatzes aufweist. ‘Und Er hat davon keine Folgen zu befürchten’ wie Henning/Hofmann zu Recht übersetzt hat. Dazu kommt noch das Hinzufügen von ‘ohne’ und von « müssen », was aus der Übersetzung eine diskutable Interpretation macht, weil dieses “Fürchten-Müssen » sich der Stellung des Verses in der Sure entsprechend auf Gott bezieht: im Islam aber fürchtet Gott niemanden, sondern er ist derjenige, der von den Welten befüchtet wird !

Bobzin übersieht nicht das « *fa* » in V. 13 (und auch in den anderen Versen), das er zu Recht mit ‘da’ wiedergibt; anstelle von “sagen” wählt er auch zu Recht das Verb “sprechen”. Auf der Ebene der Präsentation teilt er den Vers 13 in zwei eindeutigen Teilen, die er nacheinanderlegt, als wären sie eigenständige Verse. Den Ausdruck « *suqyāhā* » übersetzt er mit einer grammatisch-semantisch ungewöhnlichen Konstruktion « sie (die Kamelin) zu tränken... » (mit Gedankenpunkten anstelle eines zu erwartenden Ausrufezeichens); das « zu » setzt ein implizites Verb voraus, das das Infinitiv regiert (etwa: vergeßt nicht, sie zu tränken!) Den Vers 14 teilt der Professor auch in drei nacheinandergelegten Teilen als wären sie eigenständige Verse. Die Wendung ‘jdn. Lügner nennen’ kann wörtlich verstanden oder mißdeutet werden; deshalb wäre die andere Wendung “jdn. der Lüge bezichtigen/beschuldigen’ eindeutiger. Gegen die Wendung ‘die Sehnen zerschneiden’, womit Bobzin “*‘aqarūhā*” übersetzt, kann der gleiche Einwand eingelegt werden, den wir gegen die ähnliche Wendung ‘die Felchsen durchschneiden’ eingelegt haben (siehe w.o.). Bobzin übersetzt das onomatopäische Verb « *damdama* » (vernichten, ausrotten – wahrscheinlich durch ein « big bang »?) - mit dem Verb ‘heimsuchen’ (arabisch: *balā bi-baliyyatin, asāba bi-makrūhin*), das keine Auskunft über die Art der Katastrophe und deren Folgen gibt, während « *damdama* » hier im Kontext eindeutig « (durch eine große Explosion oder ein gigantisches Erdbeben) vernichten, ausrotten » bedeutet. Die Wiedergabe des Verbs « *sawwāhā* » mit ‘einebnen’ ist zu wörtlich! Im Schlußvers wird ein Demonstrativadjektiv (dessen) benutzt, ohne daß man in den vorhergehenden Versen ein substantivisches Bezugswort hat! Diese Regelwidrigkeit konnte mit ‘davon’ vermieden werden (ohne die Folgen davon zu fürchten).

3.26. Sure 90 : al-Balad

سورة البلد - سورة 90 - عدد آياتها 20

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1. لا أُقسِمُ بهذا البلد
2. وَأَنْتَ جَلُّ بِهَذَا الْبَلَدِ
3. وَالْوَالِدِ وَمَا وُلِدَ
4. لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ
5. أَحْسَبُ أَنْ لَنْ يُغَيَّرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ
6. يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَالًا لُبَدًا
7. أَحْسَبُ أَنْ لَمْ يَرَهِ أَحَدٌ
8. أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ
9. وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ
10. وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ
11. فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ
12. وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ
13. فَكُّ رَقَبَةٍ
14. أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ
15. يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ
16. أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ
17. ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ
18. أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْمِمْنَةِ
19. وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا هُمْ أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ
20. عَلَيْهِمْ نَارٌ مُؤَصَّدَةٌ

Bi-smi llāhi -rraḥmāni arraḥīm

1. *lā uqsimu bi-hādhā l-balad*
2. *wa-anta ḥillun bi-hādhā l-balad*
3. *wa-wālidin wa-mā walad*
4. *la-qad khalaqnā l-insāna fi-kabad*
5. *a-yaḥsabu an lan yaqdīra 'alaihi aḥjad*
6. *yaqūlu ahlaktu mālan lubad*
7. *a-yaḥsabu an lam yarāhu aḥjad*
8. *a-lam nadj'al lahu 'ainain*
9. *wa-lisānan wa-shafatain*
10. *wa-hadaināhu l-nadjdain*
11. *fa-lā qtaḥjama l-'aqabah*
12. *wa-mā adrāka mā l-'aqabah*
13. *fakku raqabah*
14. *aw iṭ'āmun fi yawmin dhī masghabah*
15. *yaṭīman dha maqrabah*
16. *aw miskīnan dha matrabah*
17. *thumma kāna mina -lladhīna āmanū*
wa-tawāsaw bi--ssabri wa-tawāsaw bi-l-marḥamah
18. *ulā'ika asḥābu l-maimanah*
19. *wa-lladhīna kafarū bi-āyātinā hum asḥābu l-mash'amah*
20. *'alaihim nārun mu'sadah*

Verse 1 – 3 :

1. *lā uqsimu bi-hādhā l-balad*
2. *wa-anta ffillun bi-hādhā l-balad*
3. *wa-wālidin wa-mā walad*

RP : Nein doch ! Ich schwöre bei dieser Ortschaft (damit ist Mekka gemeint)
und du bist in ihr ansässig (?),
und (ich schwöre) bei einem (jeden) Vater und dem,
was er (an Kindern) gezeugt hat.

ATK:Nein, Ich schwöre bei diesem Gebiet,
wo du dich in diesem Gebiet aufhältst,
und bei jedem Vater und dem, was er zeugt.

HB : Ich schwöre bei diesem Ort
und dir ist es gestattet, an diesem Ort zu sein-
und bei einem Vater und dem, was er zeugte.

AN : Soll ich schwören bei dieser Stadt
-du bist doch Bewohner dieser Stadt -,
bei einem, der zeugte, und dem, was er gezeugt hat:

Wir weisen zuerst darauf hin, daß Rückert diese Sure nicht übersetzt hat; um diese Lücke in unserer vergleichenden Analyse zu füllen, nehmen wir diesmal an dessen Stelle A. Neuwirth, deren Übersetzung auch ganz neu (2011) und angesichts ihrer langjährigen Auseinandersetzung mit dem Koran sehr beachtenswert ist.

Die vorliegende Sure fängt mit zwei Schwüren (V.1 und V.3) an, zwischen denen der Vers 2 als Zwischensatz eingeschaltet ist. V.1 beginnt mit einer anscheinend enigmatischen Negation (“*lā*”) und das Wort “*fillun*” kann in Bezug auf dessen Bedeutung und Übersetzung auch Fragen aufwerfen. Beim ersten Blick bemerken wir, daß “*lā*”, “*balad*” und “*fillun*” von den Übersetzern unterschiedlich wiedergegeben wurden. Was die Negation “*lā*” betrifft, dient sie logischerweise zur Verneinung des ihr folgenden Verbs “*uqsimu*” und somit des ganzen Verses 1, so daß der Vers normalerweise so übersetzt werden sollte: “Ich schwöre nicht bei dieser Stadt”. Es gibt übrigens mindestens einen Übersetzer, der den Vers so verstanden und demzufolge übersetzt hat, nämlich S-E.Kechrid (“je ne jurerais pas par cette cité” – w. Ich würde nicht bei dieser Stadt schwören). Aber nach der traditionellen Exegese dient dieses « *lā* » erstaunlicherweise nicht zur Negation; *Kalimāt al-Qur’ān – tafsīr wa bayān* zufolge ist « *lā* » in diesem Vers ein Zusatz. Der gleiche Standpunkt wird von *Al-Qur’ān al-karīm wa bi-hāmishihi tafsīr al-djalālain* vertreten. Keine von den beiden Quellen erläutert den Grund dafür!

Das Wort « *balad* » definiert das Wörterbuch *al-Qāmūs al-djadīd*... als « *kullu makānin mina l-ardhi ‘āmirin bi-s-sukkāni*” jeden Ort auf der Erde, der von Bewohnern voll (bevölkert) ist »; sein Plural ist « *bilādun* » oder « *buldānun* ».

« *Al-fillu* » *huwwa annāzilu bi-l-makāni* » derjenige, der sich in einem Ort aufhält (in : ebenda).

Nach Paret « ist die Deutung des Ausdrucks *fillun* unsicher...Blachère übersetzt : « or tu es sans liens en cette ville » und bemerkt dazu: « ‘tu es sans liens’ n’est avancé qu’avec hésitation...Peut-être doit-on aussi comprendre tout simplement: ‘cette ville, où tu habites’. » (341). S-E.Kechrid übersetzt: “Et tu es dans cette cité délié des obligations imposées aux

pélerins”. (Und in dieser Stadt bist du der den Pilgern auferlegten Verpflichtungen entbunden). Chebel : « Alors que tu es l’un des habitants de cette cité » (Während du einer von den Bewohnern dieser Stadt bist).

Paret gibt « *lā* » mit einer durch ‘doch’ und ein Ausrufezeichen verstärkte Negation wieder (‘Nein doch!’), als hätten wir eine eindeutige Trennung zwischen “*lā*” und dem Rest des Verses und als hätten wir vorhergehende Verse mit Aussagen und Behauptungen, die die Negationspartikel “*lā*” verneinen will. Dies würde der Negation “*kallā*”, die in einigen Suren verwendet wird, entsprechen (siehe z.B. Q 104:4). Aber da es hier in der vorliegenden Sure nicht der Fall ist, bleibt die Negation doch enigmatisch!

Die Wiedergabe des Worts “*balad*” mit ‘Ortschaft’ ist angesichts der w.o. dargelegten Definition durchaus möglich, aber da “*balad*” hier für Mekka steht, die schon lange vor dem Islam eine wichtige Handelsstadt war, würde es ratsam erscheinen, in diesem Kontext “*balad*” mit ‘Stadt’ zu übersetzen.

In V.2 fällt die bewußte Wiederholung von “*bi hādhā l-balad*” auf, die Paret nicht in Rücksicht nimmt, weil er mit ‘in ihr’ (statt ‘in dieser Ortschaft’) übersetzt.

Wäre der erste Vers eine eindeutige – und nicht zweideutige- Negation gewesen, so hätte der Vers 3 gelautet : “*wa-lā bi-wālidin wa mā walad*” (“und bei keinem Erzeuger und dem, was er gezeugt hat”). Der Ausdruck “*wālid*”, *ismu fā-‘il* des Verbs *walada yalidu* (Partizip Aktiv des Verbs ‘zeugen’) bezeichnet “denjenigen, der gezeugt hat” (ein Zeugender/Erzeuger), das kann also sowohl für Menschen als auch für Tiere gelten und deshalb kann seine Übersetzung mit ‘Vater’ – wie bei Paret- nicht genau sein. Dem *al-Qur’ān al-karīm wa bi-hāmishihi tafsīr al-djalalain* zufolge wird mit “*wālidin*” Adam gemeint und mit “*mā*” “*man*”(diejenigen) gemeint, d.h. seine ganze Nachkommenschaft.

Gegen das Wort “Gebiet”, das Khoury für die Wiedergabe von “*balad*” wählt, kann eingelegt werden, daß ein Gebiet (arabisch eher: *minṭaqa*, *nāḥiya*) nicht unbedingt von Bewohnern bevölkert sein muß. Deshalb entspricht es nicht der Definition von “*balad*”. In Vers 2 erübrigt sich das Relativpronomen ‘wo’, weil ‘in dieser Stadt’ im selben Vers wiederholt wird. Paret gleich übersetzt Khoury “*wālid*” auch mit ‘Vater’, wobei er die Paretische Übersetzung (‘bei einem (jeden) Vater’) mit ‘bei jedem Vater’ ersetzt. Ob diese Korrektur dem betreffenden Passus entspricht, ist fraglich.

Was bei der Versübersetzung Bobzin’s zunächst auffällt, ist das Weglassen der Negation, die die traditionelle Exegese für überflüssig hält. Die Wiedergabe von “*balad*” mit ‘Ort’ wirkt für Mekka abwertend und sogar abschätzig . Bobzin interpretiert den Vers 2, indem er den Gedanken der Aufenthaltserlaubnis suggeriert. Anstelle des Verbs ‘sein’ würde das Verb ‘sich aufhalten’ besser passen. Der Professor entschied sich auch für ‘Vater’, dazu haben wir bereits Stellung eingenommen.

Neuwirth versucht die Zweideutigkeit der Negation eigenartig und innovativ durch eine rhetorische Frage zu überwinden, aber da der Sprecher Gott selber ist, scheint die Frage ‘soll ich...’ nicht sehr geeignet zu sein, weil Gott, der Allmächtige, der Allwissende usw. sich eigentlich nicht fragt und zögert (soll ich oder soll ich nicht?), sondern er entscheidet, handelt und braucht dazu die Genehmigung von niemandem! Die Autorin hat “*balad*” zu Recht mit ‘Stadt’ wiedergegeben. Ihr zufolge “steht *hādhā l-balad* angesichts der auf die Lokalität des Sprechers verweisenden Deixis für Mekka. In Q 85:3 wird *hādhā l-balad* (“diese Stadt”) mit dem Prädikat *al-amīn* (“sicher”) verbunden; es kann aufgrund der Sakralität seines Haram (eines ‘sicheren Themenos’) neben dem vorher genannten *Tūr Sinīn* (“Berg Sinai”) als geheiligter Ort gelten. In Analogie zu dem frühen Schwur dürfte Mekka auch in V.1 als Ort göttlicher Selbstmitteilung zu verstehen sein” (342).

Das “*wāw*” in V.2 hat unserer Meinung nach die Bedeutung von ‘während’ (während du dich in dieser Stadt aufhältst), und drückt gewissermaßen eine Gleichzeitigkeit des Schwörens (des Schwörers) und des Sich-Aufhaltens’ (des Angesprochenen) in dieser Stadt aus.

Die zur Bejahung und Verstärkung der Aussage dienende Koordinierungskonjunktion “doch”, womit Neuwirth allem Anschein nach das “wāw” in V.2 wiedergibt, verleiht der Aussage einen Schelteton und die Wiedergabe von “*ḥillun*” mit ‘Bewohner’ (arabisch: “*sākinun*”/“*qāṭinun*”) scheint uns nicht ganz genau zu sein. Sie begründet ihre Wortwahl wie folgt: “der prägnanten Bedeutung nach meint “*ḥillun*” “von sakralen Verpflichtungen frei, rechtens”. Jacob Barth hat in Anlehnung an die innerislamische Exegese vorgeschlagen, den Vers als einen nach der Einnahme Mekkas hinzugefügten Kommentar darüber zu verstehen, daß nunmehr das Verhältnis des Sprechers zu seiner jetzt als heilige Stadt etablierten Heimat problemfrei geworden sei, im Sinne von “du weilst doch rechtens in dieser Stadt” (Barth 1915:118). Dieses Verständnis läßt die ja nicht als assertorische Aussage gemeinte Schwurserie jedoch mit allzuviel Gewicht auf. Man wird *ḥillun* mit *ḥalla*, *yaḥullu* im Sinne von “sich niederlassen” zu verbinden haben und entsprechend mit “Bewohner” übersetzen können” (343). Neuwirth spricht irrigerweise vom “Verhältnis des Sprechers zu seiner...etablierten Heimat” und meint damit “Verhältnis des Angesprochenen zu seiner ...etablierten Heimat”, weil der Sprecher in der Sure nicht der Gesandte, sondern Gott ist! Auf der anderen Seite achtet die Autorin bei der Definition von *ḥalla*, *yaḥullu* nicht auf die Sinnschattierung: *ḥalla yaḥullu* heißt hier nicht “sich niederlassen”(arabisch: *istaqarra*, *tawaṭṭana*, *aqāma*, *qaṭana*) sondern “sich aufhalten”.

Neuwirth ist mit der Übersetzung von “*wālid*” mit ‘Vater’ - wie die anderen Übersetzer es gemacht haben- nicht einverstanden; wir teilen ihren Standpunkt, weil das Partizip Aktiv “*wālid*” sowohl den Sinn von ‘derjenige, der gezeugt hat’ als auch den von ‘diejenige, die geboren hat’ (obwohl man hier für den letzteren Sinn das Femininum “*wālida*” hat); Das Maskulinum wurde für die beiden Geschlechter gebraucht. “*al-wālid*” kann genau so wie “*al-ḥāmil*” (Pl.: *ḥawāmil*) (*al-mar’atu l-ḥāmil* w. die Frau, die (einen Fötus/ein Baby) trägt , die Frau, die schwanger ist) sowohl die Frau als auch jedes andere tierische Weib, das geboren hat, bezeichnen. Der Vers “*wa wālidin wa- mā walad*” kann also so interpretiert werden: “bei jedem, der gezeugt oder geboren hat und bei dem, was er gezeugt oder geboren hat”.

Vers 4 : *la-qad khalaqnā l-insāna fi-kabad*

RP: Wir haben doch den Menschen (zu einem Dasein) in Bedrängnis geschaffen.

ATK: Wir haben den Menschen zur Mühsal erschaffen.

HB: Wir erschufen den Menschen zur Mühsal.

AN: Wir schufen den Menschen in Beschwerlichkeit.

Der vorliegende Vers stellt die Schwuraussage (*djawābu l-qasam*) dar.

Das Wort “*al-kabadu*” bedeutet “*al-mashaqqatu wa l-‘anā’u*; die Mühe/Beschwerlichkeit und das Erleiden; Gott sagt: “*la-qad khalaqnā l-insāna fi-kabadin*” (Wir erschufen den Menschen in Beschwerlichkeit); man sagt: *laqiya fulānun min ḥādhā l-amri kabadan ay shiddatan*: er traf in dieser Angelegenheit “*kabadan*” d.h. Ungemach/Widerwärtigkeit; *al-kabad* ist auch die Mitte des Himmels; die Mitte des Sandes; die Dickbäuchigkeit; es bedeutet auch die Luft” (344).

Im Koranhandwörterbuch *Kalimāt al-Qur’ān* wird *kabadin* definiert als “*nasabin wa mashaqqatin wa mukābadatin li l-shadā-idi*” die Müdigkeit, die Mühe und das Erleiden von Widerwärtigkeiten.

Daß das Schlüsselwort “*kabad*” mit drei Begriffen (Bedrängnis, Mühsal und Beschwerlichkeit) wiedergegeben wurde, bringt die Schwierigkeit seiner Übersetzung ans Licht. Die zweite Schwierigkeit besteht in der Übersetzung der Präposition “*fi*”, die RP und

AN mit “in” und ATK und HB mit “zu” übersetzt haben: sollen wir uns für “in” oder für “zu” entscheiden? Oder vielleicht für beides!

Paret übersetzt “*kabad*” mit dem Wort ‘Bedrängnis’, das das Wahrig als “bedrängte Lage, Not, Konflikt” definiert. Dies entspricht nicht genau und genug dem Sinn von *kabad*, dem das Verb “*kābada*” (erleiden) zugrundeliegt.

Das von Khoury und Bobzin gewählte Wort “Mühsal” (*mashaqqa*, ‘*anā-un*) ist besser geeignet, aber die Wiedergabe von “*fi*” mit ‘zur’ ist partiell, weil sie nur eine Deutung von *kabad* in Betracht zieht. Deshalb ist es empfehlenswert, “*fi*” mit “in” und “zu” gleichzeitig zu übersetzen, etwa in der Art: “Wir erschufen den Menschen in und zu der Mühsal” oder “Wir erschufen den Menschen im Leiden und zum Erleiden”.

Neuwirth verwendet das Wort “Beschwerlichkeit” (*ta’ab*, *mashaqqa*), das ebenfalls angemessen ist, aber die Präposition “in” allein scheint uns auch unzureichend, um dem hier gemeinten Gedanken gerecht zu werden.

Verse 5 – 7 :

a-yahsabu an lan yaqdira ‘alaihi aḥad
yaqūlu ahlaktu mālan lubad
a-yahsabu an lam yarāhu aḥad

RP : Meint er (denn), niemand hätte Gewalt über ihn?
Er sagt (großsprecherisch): ‘Ich habe (für dies und das)
ein ganzes Vermögen ausgegeben’
Meint er (denn), niemand hätte ihn gesehen?

ATK : Meint er denn, daß niemand ihn überwältigen kann ?
Er sagt : »Ich habe ein großes Vermögen verbraucht.«
Meint er, daß niemand ihn gesehen hat ?

HB : Meint er, daß niemand gegen ihn vermag ?
Er spricht : » Reichtum vernichtete ich in Mengen.”
Meint er, daß ihn niemand sah?

AN : Glaubt er denn, daß keiner Gewalt über ihn hat ?
Er spricht:” Ich habe viel Gut vertan.”
Glaubt er, daß ihn keiner gesehen hat?

Die arabische Wendung “*qadara yaqdaru/yaqduru qadaran ‘alā - shshay’i*” heißt *qawiya ‘alaihi ay kāna qādirun ‘alaihi* er bewältigte die Sache, d.h. er war fähig, die Sache zu erledigen, er war der Sache mächtig. Die Wendung “*lā aḥada yaqdiru ‘alaihi*” ist auch in der alltäglichen Umgangssprache (im algerischen Dialektarabisch) häufig: “*ḥattā wahed mā yaqdarlu*” im Sinne von ‘er ist allen überlegen’, ‘keiner kann ihn besiegen, bezwingen, unterkriegen. “*Allubadu*” *huwwa al-kathīru* heißt ‘das Viele, das Zahlreiche’.

In den vorliegenden Versen muß der Übersetzer vor allem auf die Verben *yaḥsabu*, *yaqdiru* und *ahlaktu* achten. *yaḥsabu* wurde mit ‘meinen und glauben’ wiedergegeben. Das Verb bedeutet hier eher *yadhunnu* (glauben); das ist nicht nur eine Meinung, sondern ein festes Glauben. Wir haben drei Übersetzungsvarianten für die Wiedergabe des Verbs “*yaqdiru*

‘alaihi’ und vier für “ahlaktu”. Dem Verb *ahlaktu* liegt der Ausdruck “*halākun*”(Untergang, Verderben) zugrunde und ist deshalb negativ konnotiert: ‘das Geld vergeuden’.

Paret und später auch Neuwirth verwenden die Wendung ‘Gewalt über jdn. haben’, um die Wendung “*la afjada yakdiru ‘alaihi*” zu übersetzen. Das arabische Äquivalent für ‘Gewalt’ ist *al-‘unfu’, al-quwwatu’, al-qudratu’, assulṭatu’*; ‘Gewalt über jdn. haben’ kann ins Arabisch so übersetzt werden: “*ladaihi sulṭatun ‘alaihi*”, *lahu qudratun ‘alaihi’, yafjkumuhu*. Ins Arabisch zurückübersetzt würde der Vers lauten: «*a-yahsabu an la afjada lahu sulṭatun/qudratun ‘alaihi*» oder “*a-yafhsabu annahu lā yakhdha’u li-sulṭat afjadin*”. Das arabische Verb oder genauer die arabische verbale Wendung “*kadara ‘ala fulānin aw shay’in*” wurde hier mit einer Wendung, die auf einem Substantiv (Gewalt) basiert ist, wiedergegeben, obwohl man hier die Möglichkeit hat, mit einer verbalen Wendung bzw. mit einem Verb zu übersetzen; der Vorrang sollte hier auch der verbalen Wendung wegen der lexikalisch-semanticen und auch syntaktischen Treue gegeben werden! Paret gibt das Verb “*ahlaktu*” mit dem neutralen Verb ‘ausgeben’ wieder, das die Konnotation von ‘unnützlich, sinnlos, unvernünftig, zu nichts, (sein Geld) zum Fenster hinauswerfen’ nicht beinhaltet.

Khoury übersetzt die arabische Wendung “*qadara ‘ala fulānin aw shayin*” zu Recht mit einem Verb (überwältigen), das zum Kontext gut passt. Gegen den Gebrauch des Verbs ‘verbrauchen’ kann der gleiche Einwand wie gegen ‘ausgeben’ eingelegt werden.

Bobzin wählt ebenfalls ein Verb bzw. eine verbale Wendung für die Wiedergabe der Wendung (V.7), aber das Verb ‘vermögen’ (“können, imstande sein zu”) braucht eine Ergänzung, damit die Wendung, in der es auftritt, richtig verstanden wird: “Meint er, daß niemand gegen ihn zu tun/handeln vermag” oder “...daß man nichts gegen ihn vermag”. Die von Bobzin verwendete Wendung “Reichtum in Mengen vernichten” scheint uns nicht sehr angemessen zu sein, weil der Ausdruck “*mālan*” besser mit “Vermögen” (französisch: *une fortune*) wiedergegeben wird und weil das Verb “vernichten” (“völlig zerstören”) zum Kontext nicht geeignet ist und vor allem in Verbindung mit ‘Reichtum’ und “in Mengen” einen gewissermaßen abweichenden Sinn haben kann: man kann sich hier verschiedene Szenarien vorstellen, in denen der Reichtum vernichtet wird, z.B. Kaufhäuser, Immobilien oder Fahrzeuge, die in Brand gesteckt werden oder Fruchtbäume oder Wälder, die zerstört werden oder Banken, die wegen einer schlechten Verwaltung, Pleite gehen usw. Das ‘Vernichten’ setzt eine bestimmte Gewalt voraus.

Aus dem w.o. erwähnten Grund scheint uns das Verb “glauben”, das Neuwirth für die Wiedergabe des Verbs “*a-yafhsabu*” gewählt hat, besser geeignet zu sein. Die von ihr verwendete Wendung (V.8) ist treffend und man kann anstelle von ‘Gut’ auch ‘Geld’ einsetzen.

Zu vermerken ist, daß alle vier Übersetzer das Verb “sehen” in V.7 entweder im Perfekt oder im Präteritum konjugieren; wir neigen eher zum Glauben, daß das Verb in der Gegenwart konjugiert werden sollte, weil es sich um eine Behauptung handelt, die immer als aktuelle und ewige Wahrheit betrachtet wird, wonach Gott ihn, der sich irrtümlicherweise vor den Augen der anderen geschützt fühlt, zu jeder Zeit sieht. Neuwirth zufolge “ist die irrtümliche Annahme, Gott sehe nicht hin, auch ein Topos der Psalmen, vgl. Ps 64,6: *ameru mi yir’eh lamo?* (“Sie sprechen: Wer sieht uns schon?”). Polemische *a-yahsabu*-Fragen verbinden sich auch sonst mit dem *insān*, siehe wenig später Q 75:3: *a-yafhsabu l-insānu a-lan nadjma’a ‘idhāmah* (“Glaubt der Mensch etwa, wir könnten seine Gebeine nicht wieder zusammenbringen?”) (345).

Der Vers 7:“Glaubt er, daß ihn keiner sieht?” ist zu dem Vers 5 : «Glaubt er, daß keiner ihn überwältigen/bezwingen kann” (Gebrauch des Präsens) analog.

Verse 8 – 10 :

*a-lam nadj'al lahu 'ainain
wa-lisānan wa-shafatain
wa-hadaināhu -nnadjdain*

RP : Haben wir ihm nicht zwei Augen gemacht,
eine Zunge und zwei Lippen,
und ihm die beiden Wege (?) gezeigt (w. ihn die beiden
Wege (?) geführt) (damit er sich für
einen von ihnen entscheide?)?

ATK: Haben Wir ihm nicht zwei Augen gemacht,
eine Zunge und zwei Lippen,
und ihm beide Wege gewiesen?

HB : Machten wir ihm denn nicht Augen,
eine Zunge und zwei Lippen?
Und führten ihn die zwei Wege?

AN : Haben wir ihm nicht zwei Augen eingesetzt
und eine Zunge und zwei Lippen
und ihn die beiden hohen Wege hinaufgeführt?

In den vorliegenden Versen ist nichts Besonderes in Bezug auf den Wortschatz zu verzeichnen. Der das Dual ausdrückende Begriff "*annadjdain*" deutet auf die beiden Wege des Guten und des Bösen hin. Das Verb "*hadaināhu*" hat hier nicht den Sinn von "rechtleiten"(weil es auch von dem Weg des Bösen die Rede ist), sondern denjenigen von "zeigen, weisen".

Obwohl das Verb "*nadj'al*" stilistisch nicht gehoben und gekünstelt ist, scheint uns doch seine Wiedergabe mit "machen" –wie von Paret, Khoury und Bobzin übersetzt- nicht adäquat zu sein, weil "machen" den hohen und kostbaren Wert dieser Gabe/Gnade nicht hervorhebt. Deshalb hat Neuwirth nach einer anderen Lösung gesucht: "einsetzen" klingt besser als "machen", aber man kann an andere Varianten denken, wie z.B. geben, beschenken, begnaden usw.

V.8 und V.9 wurden von den drei Männern praktisch identisch übersetzt –der einzige kleine Unterschied besteht in der Unterstellung von 'zwei' (Augen) in V.8 bei Bobzin, der diese "zwei"(Wege) in V.10 jedoch verwendet hat! Während alle anderen Übersetzer das Fragezeichen erst nach V.10 gesetzt haben, hat es Bobzin sowohl nach V.9 als auch nach V.10 gesetzt.

Bobzin und Neuwirth übersetzen das Verb "*hadaināhu*" jeweils mit "führen" und "hinaufführen"; diese Verbwahl wirft ein theologisches Problem auf: Der *insān* kann nicht die beiden Wege, d.h. den Weg des Guten und den Weg des Bösen gleichzeitig geführt werden, er wird dagegen entweder den geraden oder den nicht geraden Weg geführt! Aus diesem Grund sollte "*hadaināhu*" im Sinne von "zeigen, weisen" verstanden und übersetzt werden. Dies ist logisch: Gott zeigt dem *insān*, seinem Geschöpf, die beiden Wege und dieser muß sich für den einen oder den anderen entscheiden.

Das von Neuwirth hinzugefügte Epitheton ("hohen") ist vermutlich darauf zurückzuführen, daß "*annadjdu*" "*aṭṭarīqu l-murtafi'u*" (der aufsteigende/steile Weg (nicht 'der hohe/hochgelegene Weg')) ist. Es handelt sich hier um den Topos der beiden Wege, deren

Schilderung als ‘aufsteigend’/‘steil’ höchstwahrscheinlich auf die große mit ihrem Einschlagen verbundene Schwierigkeit hindeuten sollte. Ein anderes Detail, auf das man aufmerksam machen soll: “*annadjdain*” wurde mit vier Varianten wiedergegeben: “die beiden Wege” (Paret), “beide Wege” (Khoury), “die zwei Wege” (Bobzin) und “die beiden hohen Wege” (Neuwirth)! Welcher Unterschied mag einerseits zwischen “die beiden Wege” und “beide Wege” bestehen? Und andererseits zwischen “die beiden Wege” und “die zwei Wege”? Die Frage darf unserer Meinung nicht mit der Antwort “keinen” heruntergespielt bzw. geringgeschätzt werden!

Verse 11 – 12 :

fa-lā qtaḥama l-‘aqabah
wa-mā adrāka mā l-‘aqabah

RP : Er unternahm es aber nicht, den steilen Weg einzuschlagen.
Doch wie kannst du wissen, was der steile Weg ist?

ATK: Würde er doch den steilen Weg hinaufstürmen!
Woher sollst du wissen, was der steile Weg ist?

HB : Doch ‘den steilen Weg schlug er nicht ein.
Und was lässt dich wissen, was ‘der steile Weg’ ist?

AN : Er aber hat den Steilweg nicht erklommen.
Weißt du, was ist der Steilweg?

Der Vers 11 bringt eine wie eine Rüge klingende Feststellung zum Ausdruck: der Mensch hat nicht die Leistung erbracht, die von ihm als Anerkennung und Dankbarkeit für die ihm von Gott geschenkten Gnaden des Sehens und Sprechens sowie der Wegweisung zu erwarten war: er stürmte nicht den steilen Weg an. Ohne Umschweife enthüllt der Vers den unleugbaren dem *insān sui-generis* anhaftenden Undank.

Lexikalisch-semantisch ragt im Vers die Wendung “*iqtaḥama l-‘aqabah*” heraus, auf deren Übersetzung geachtet werden soll. Grammatisch ist der Gebrauch der Tempusform der Vergangenheit (“*qtaḥama*”) nach der Negation “*lā*” auffallend, an deren Stelle den Regeln der modernen Grammatik entsprechend ein “*mā*” verwendet werden soll. Nach der Negation “*fa-lā*” erwartet der Hörer/Leser logischerweise die Ergänzung “*wa-lā*”, die den Rest der Wendung (*fa-lā ...wa-lā* weder...noch) bildet. Aber anstelle von “*wa-lā*” haben wir im Vers 17 “*thumma*” (dann); sollen wir hier “*thumma*” als “*wa-lā*” verstehen und übersetzen (“*wa-lā kāna mina lladhīna āmanī*”)?

Der Vers 12 ist eine rhetorische Lehrfrage, die in zahlreichen Suren gleich nach einem enigmatischen meistens eschatologischen Koranbegriff gestellt wird und den betreffenden Begriff fokussiert/einblendet. Der im Vers in Frage kommende Begriff “*al-‘aqabah*” (w. der steile Weg) fungiert als Sinnbild für die guten Werke, die der *insān* in seinem sozialen Leben leisten soll: hier geht es um die Freilassung eines Sklaven und die Speisung von Armen auch in extrem schwierigen Bedingungen.

In Bezug auf die Übersetzung bemerken wir, daß die vier Übersetzer “*al-‘aqabah*” einstimmig mit “der steile Weg/der Steilweg” wiedergegeben haben. Aber für das Verb “*iqtaḥama*” gibt es drei Varianten: einschlagen, hinaufstürmen und erklimmen. Für die

Lehrfrage “*wa-mā adrāka mā*”, auf die wir in den vorhergehenden Suren bereits eingegangen sind, hat jeder Autor seine eigene Übersetzung!

Für die Wiedergabe des Verbs “*iqtafama*” greift Paret auf eine Wendung zurück, die aus zwei Verben besteht: “unternehmen, einzuschlagen” und die ins Arabisch zurückübersetzt lauten würde: “*qāma bi-salki l-‘aqabah*” oder *shara’a fi-salki l-‘aqabah* oder “*bāshara salka l-‘aqabah*”. Diese Wendung weist zwar den Vorteil auf, den Gedanken von ‘die Initiative ergreifen’ hervorzuheben, aber sie drückt nicht den Aufschwung bzw. die Heftigkeit oder die Vehemenz aus, die dem Verb “*iqtafama*” (anstürmen) zugrundeliegt. Was die Lehrfrage “*wa-mā adrāka*” betrifft (w. “was ließ dich wissen”), kann ohne großes Fehlerrisiko behauptet werden, daß “*mā*” (w. ‘was’) hier im Vers als “*man*” (w. ‘wer’) gedeutet werden kann (“*wa-man adrāka mā*”); dies ist durchaus möglich! Davon ausgehend kann man diese Lehrfrage so wiedergeben: “Und wer hat dir mitgeteilt/angewiesen/(dich)belehrt, was ‘der steile Weg’ ist?”.

Nur die Übersetzung von Bobzin entspricht dem Sinn der Lehrfrage; die anderen weichen mehr oder weniger davon ab: “Doch wie kannst du wissen”(Paret) (w. *kaifa tastaḥī’a an ta’rifā*) hebt die Art und Weise hervor. “Woher sollst du wissen” (Khoury) (w. *min aina yanbaghī an ta’rifā*) hebt die Quelle (des Wissens) hervor. “Weißt du” (Neuwirth) (w. *hal ta’rif*) reduziert und entstellt völlig die formelhafte koranische Lehrfrage !

Khoury übersetzt den Vers 11 mit einem Wunschsatz als würde der Vers so lauten: “*law iqtafama al-‘aqabah*”, “*’asāhu an yaqtafima l-‘aqabah*”; es handelt sich aber nicht um einen Wunsch, sondern um eine Feststellung, eine Rüge! Die Wiedergabe des Verbs “*iqtafama*” mit ‘hinaufstürmen’ ist dagegen treffend.

Gegen das von Bobzin gewählte Verb “einschlagen” haben wir bereits eingelegt, daß es nicht die Konnotation der Vehemenz besitzt, wodurch das Verb “*iqtafama*” gekennzeichnet ist.

Nachdem sie die semantische Schwäche des Verbs “einschlagen” erkannt hatte, entschied sich Neuwirth ihrerseits für das Verb “erklimmen”(erklettern), das zwar auch eine bestimmte Anstrengung voraussetzt, aber diese Anstrengung liegt weit unter dem Niveau der Anstrengung, die das Anstürmen (eines Berges) verlangt! Ein anderes Detail: die Autorin gebraucht ein Kompositum (‘Steilweg’) für die Wiedergabe von “*al-‘aqabah*” wahrscheinlich in Analogie zu “Talweg’, aber dieses Kompositum ist im Gegensatz zu anderen Komposita wie z.B. ‘Steilküste’ nicht in den Wörterbüchern als solches zu finden; es soll also ein von ihr zusammengesetzter Ausdruck sein. Es sei schließlich zu vermerken, daß alle Übersetzer in V.11 zu Recht die Konjunktion “aber” oder “doch” (jedoch) hinzugefügt haben, um den Vers als den vorhergehenden Versen gegensätzlich zu bezeichnen.

Verse 13 – 16 :

fakku raqabah
aw iṭ’āmun fi yawmin dhī masghabah
yatīman dhā maqrabah
aw miskīnan dhā matrabah

RP : (Er besteht darin) daß man einem Sklaven zur Freiheit verhilft
der an einem Tag, an dem alles Hunger hat,
einer Waise aus der Verwandtschaft
oder einem notleidenden Armen (etwas) zu essen gibt

ATK : (Es ist) die Befreiung eines Sklaven
oder, am Tag der Hungersnot, die Speisung

einer verwandten Waise
oder eines Bedürftigen, der im Staub liegt.

HB : Freilassung eines Sklaven
oder dass man Speise gibt an einem Hungertag
an eine nahverwandte Waise
oder an einen Armen in Bedürftigkeit –

AN : Die Losbindung eines Nackens
oder die Speisung am Tag der Hungersnot
einer Waise aus der Verwandtschaft
oder eines Armen, der im Staub liegt.

Die vorliegenden Verse enthüllen die Antwort auf die Lehrfrage und somit die “Lösung des Rätsels”: wir erfahren, daß “*al-‘aqabah*” in der “Losbindung eines Nackens (der Freilassung eines Sklaven”) und der Speisung von Armen und Bedürftigen während einer heimsuchenden Hungersnot besteht und da diese guten Werke manchen wohlhabenden Leuten -vor allem wenn die Bedingungen dafür nicht geeignet sind (Hungersnot) - extrem schwierig auffallen, werden sie mit dem ‘Anstürmen eines steilen Wegs bzw. eines Bergs verglichen. Wir haben hier vier kurze aber bündige und aufeinanderreimende Verse, die auf semantischer Ebene in zwei Versen zusammengestellt werden können :

fakku raqabatin

aw iṭ’āmun fi yawmin dhī masghabatin yatīman dhā maqrabatin aw miskīnan dhā matrabin.

Es sei darauf hingewiesen, daß “*fakku raqabatin*” in V.13 grammatisch ein “*mudhāf*” und “*mudhāf ilaihi*” ist (Nomen + Genitiv: Losbindung eines Nackens) und “*yatīman*” in V.15 sowie “*miskīnan*” in V.16 als Akkusativobjekte des Nomen Actionis “*iṭ’āmun*” fungieren (deshalb haben sie die Endung “-an”), aber diese Vokalisierung verletzt die Regeln der modernen Grammatik. Normalerweise lautet dieses Nomen “*iṭ’āmu*” (*mudhāf*)...*yatīmīn* (*mudhāf ilaihi*) *dhī*...*aw miskīnīn* (ebenfalls *mudhāf ilaihi*) *dhī matrabin*.

Die Begriffe “*al-masghabah*”, “*almaqrahah*” und “*al-matrabah*”, die den gleichen morphologischen Bau aufweisen, existieren in der arabischen Sprache und bedeuten jeweils ‘die Hungersnot’, die Nähe/die Verwandtschaft (“*al-qurbu*”) und die Bedürftigkeit und Armut (“*al-maskanatu*” wa “*l-fāqatu*”). “*al-matrabah*” *hiyya allusūqu bi-l-turābi min shiddati l-faqri*” ist das Kleben/Anhaften/Festsitzen an der Erde/an dem Staub wegen der extremen Armut (346).

Die Wahl dieser aufeinanderreimenden und aufeinanderfolgenden Begriffe und vor allem ihre Nähe und Analogie zu “*masghabah*” sollen das hier geschilderte Bild noch elender und schrecklicher machen.

Vergleicht man die vier Übersetzungen des Verses 13, so stellt man fest, daß sich im Laufe der Zeit ein eindeutiger Trend zur Verbesserung der Übersetzungen abzeichnet, der sich vermutlich auf die neueren Erkenntnisse der Islamwissenschaft bzw. der Koranologie zurückführen läßt. Das ursprüngliche Mißtrauen und die damit zusammenhängenden religiösen und ideologischen Hintergedanken, die Jahrzehnte lang den Umgang mit dem Islam und die Auseinandersetzung mit seiner heiligen Schrift geprägt und gekennzeichnet haben und welche durch die zahlreiche tiefgreifende Haßgefühle anstachenden Glaubenskriege zwischen Okzident und Orient nicht nur ‘ernährt’, sondern auch weitgehend angefacht wurden, haben sich dank einem neuen Geist/einer neuen Gesinnung, der Öffnung auf die Anderen und dem von aufgeklärten Gelehrten geführten und durchgeführten Kulturdialog allmählich aufgelöst und einem objektiveren Ansatz sowie einer von Hintergedanken mehr

oder weniger freien Zusammenarbeit Platz gemacht. Diese neue Gesinnung hat ebenfalls ihren Beitrag dazu.

Wenn wir uns die Übersetzungen des Verses 13 näher anschauen, so bemerken wir, daß Paret in den sechziger Jahren den Vers, der aus zwei Wörtern besteht, mit einem ganzen Konjunktivsatz paraphrasiert hat! Dazu kommt noch die Tatsache, daß die von ihm gebrauchte Wendung 'zur Befreiung verhelfen' nicht unbedingt 'befreien' heißt. In den Neunziger Jahren erscheint die Übersetzung von Khoury, der in Anlehnung auf die Paretische Übersetzung die Wiedergabe des betreffenden Verses syntaktisch ändert und somit noch treuer wiedergibt: man geht von einem paraphrasierenden Konjunktivsatz zu einem "*mudhāf* und *mudhāf ilaihi*" (Nomen + Nomen im Genitiv) über. Im Jahre 2010 wird die Übersetzung von Bobzin veröffentlicht; er erhält die nominale Wendung aufrecht und verbessert noch die Lexik-Semantik: statt des Lexems 'Befreiung' wählt er das Wort 'Freilassung', das im Falle eines Gefangenen bzw. eines Sklaven genauer ist und besser passt! Dann kommt die ganz neue Übersetzung Neuwirths (2011) mit einer anderen Verbesserung: ihr übersetzter Vers liegt dem Koranvers syntaktisch, lexikalisch-semantic und auch stilistisch noch näher!

In V.14 übersetzt Paret den Ausdruck *masghabah* mit "(an dem), alles Hunger hat": einem paraphrasierenden Satz, in dem das Wort 'Hunger' (und nicht 'Hungersnot') die Gefährlichkeit der Lage gewissermaßen reduziert; er hätte 'Hunger' durch 'Hungersnot' ersetzen können wie z.B. : "(an dem) die Hungersnot herrscht/wütet". In V.16 stößt er auf den wichtigen Ausdruck "*(dhi) matrabah*"; die Bedeutung dieser 'Qualifikation' wird durch ihre Wiedergabe mit einem einfachen Epitheton ('notleidenden') 'abgeblasen' und fast ignoriert, weil dieses Epitheton die Metapher, worauf *matrabah* verweist, überhaupt nicht in Rücksicht nimmt. Im selben Vers übersetzt Paret den Begriff "*miskānan*" (der Bedürftige) mit 'der Arme', dessen arabische Äquivalent eher "*al-faqīru*" ist; die Schari'a definiert nach ganz genauen Kriterien solche und ähnliche Begriffe!

Der Ausdruck "*iṭ'āmun*", ein wichtiger Begriff, der durch seine Stirnstellung in V.14 hervorgehoben wird, weil er eine der beiden Antworten auf die rhetorische Lehrfrage (*ma adrāka ma l-'aqabah*) darstellt, wird durch seine Wiedergabe mit der verbalen Wendung "(etw.) zu essen geben" bezüglich seiner Bedeutung zurückgestuft und durch seine Versetzung ganz am Ende des V.16 in den Hintergrund gelegt.

All diese in der Paretischen Übersetzung unterstrichenen Schwächen versucht Khoury in seiner Übersetzung zu überwinden: Anstelle des Konjunktivsatzes Paret's in V.13 verwendet er entsprechend dem Koranvers zwei Nomen ('Die Befreiung eines Sklaven'); das Wort 'Hunger' ersetzt er in V.14 zu Recht mit dem angemessenen Wort 'Hungersnot' ('am Tag der Hungersnot'), er übersetzt "*iṭ'āmun*" mit einem Substantiv ('die Speisung'), das er in seine richtige Stellung in V.14 zur Hervorhebung wieder setzt und somit rehabilitiert. In V.16 wählt er einen angemesseneren Ausdruck für die Wiedergabe von "*miskānan*" (ein Bedürftiger) und er versucht vor allem, den Ausdruck "*dhi matrabah*" durch eine metaphorische Wendung wiederzugeben ('im Staub liegen'): gegen diese Wendung könnte vielleicht eingelegt werden, daß sie in den Wörterbüchern abwesend ist und im Usus anscheinend nicht sehr häufig ist; andererseits gibt es eine zu berücksichtigende Schattierung zwischen "*turāb/turbatun*" (Erde), wovon "*matrabah*" abgeleitet ist, und "*ghubārun*" (Staub). Hier könnte man an andere alternative Redewendungen denken, wie z.B. '(eines Bedürftigen), der auf dem Boden schläft' oder 'der den nackten Boden als Bett hat'. Die andere Kritik, die wir gegen seine Übersetzung formulieren können, betrifft die Wiedergabe von "*dhā maqrabah*" mit einem einfachen Epitheton ('verwandt'); er hätte hier unserer Meinung nach die substantivische Übersetzung Paret's ('aus der Verwandtschaft') bewahren sollen.

Wie w.o. bereits darauf hingewiesen verbessert Bobzin die Wiedergabe von V.13, indem er statt des Begriffs 'Befreiung' den hier besser geeigneten Begriff 'Freilassung' wählt, wobei die freiwillige Unterlassung des bestimmten Artikels uns nicht ganz geeignet zu sein scheint.

Aber gleich danach in V.14 übersetzt er den zweiten wichtigen Begriff “*it’āmun*”(ein Substantiv) mit einem Nebensatz, der die Symmetrie (zu “*fakku*”) und den Ausgleich der Verse bricht; im selben Vers wirkt die Wiedergabe von “*masghabah*” mit ‘an einem Hungertag’ reduzierend: statt dessen hätte er mit ‘an einem Hungersnottag’/an einem Tag der Hungersnot’ übersetzen sollen. In V.15 ist das Epitheton ‘nahverwandt’, womit er die koranische Qualifikation “*dhā maqrabah*” wiedergibt, in Bezug auf den Sinn zwar richtig, aber es entspricht nicht der lexikalischen Korankonstruktion: ‘aus der nahen Verwandtschaft’ würde eine Alternative dafür darstellen. Die Übersetzung von V.16 weicht wegen ihres Paraphrasecharakters auffallenderweise vom Koranvers ab: ‘in Bedürftigkeit’ liegt weit entfernt von der Metapher “*dhā matrabah*” und der Unterschied zwischen ‘Bedürftige’ und ‘Arme’ wird außer acht gelassen; ‘oder an einen Bedürftigen (statt ‘Armen’) in extremer Armut’ z.B. könnte eine Korrektur bilden.

Neuwirth gelingt es am besten, V.13 lexikalisch-semantic, syntaktisch und stilistisch treu zu übersetzen.

In ihrem Kommentar dazu schreibt sie: “*Raqaba* bezeichnet wörtlich den Nacken, um den der Sklavenstrick gelegt ist und den es –metaphorisch- zu lösen gilt. Die hier angesprochene Sklavenbefreiung verbindet sich nicht mit einem sozialrevolutionären Programm, sondern wird als gottgefällige Leistung empfohlen (siehe dazu Izutsu 1966/2002: 147-150)...*dhā maqrabah* ist eine poetisch verfremdete Ausdrucksweise für *qarīb* (“verwandt”). Als sein Gegenteil wird der keine Verwandtschaft aufweisende “im Staub liegende Arme” eingeführt. Während *masghaba* ein übliches Lexem ist, sind die Qualifikationen der Weise und des Armen mit eigens dazu in Analogie zu *masghaba* gebildeten morphologischen Ableitungen ausgedrückt, die im Sinne der auch in der Dichtung üblichen poetischen Lizenz als poetisierende Sonderbildungen anzusehen sind”(347).

In V.14 verwendet Neuwirth zu Recht den angemessenen Begriff ‘Hungersnot’, wobei ‘an einem Tag der Hungersnot’ (unbestimmter Artikel – *yawmin*) statt ‘am Tag der Hungersnot’ genauer gewesen wäre. In V.16 gibt sie “*miskīnan*” mit ‘Armen’ wieder; auf die Schattierung zwischen den beiden Begriffen sind wir w.o. bereits eingegangen.

Verse 17 -18 :

thumma kāna mina -lladhīna āmanū
wa tawāsaw bi- -ssabri wa tawāsaw bi-l-marḥamah
ulā’ika asḥābu l-maimanah

RP : und (daß man) überdies (w.hierauf) zu denen gehört, die glauben und Geduld und Barmherzigkeit einander (als Vermächtnis) ans Herz legen
 Das sind die von der rechten Seite.

ATK : und daß man außerdem zu denen gehört, die glauben, einander die Geduld nahelegen und einander die Barmherzigkeit nahelegen
 Das sind die von der rechten Seite.

HB : dann einer derer ist, die glauben
 und sich ermuntern gegenseitig zu Geduld und zu Erbarmen –
 Das sind ‘die zur Rechten’.

AN : Dann ist er von denen, die glauben
und sich zur Geduld anspornen
und sich zur Barmherzigkeit anspornen,
Die sind die Genossen der rechten Hand.

In den vorliegenden Versen haben wir zwei weitere Begriffe, die morphologisch ebenfalls in Analogie zu *masghabah* gebildet wurden: *al-marḥamah* und *al-maimanah*; es sind Sonderbildungen, die jeweils von “*arraḥmatu*” und “*al-yamīnu*”/“*alyumnā*” abgeleitet sind. *Al-maimanah* begegnet in Q 56:8 (“*fa-ashābu l-maimanah mā ashābu l-maimanah*” Die Leute der Rechten – was sind die Leute der Rechten?); 56,27 (“*wa ashābu l-yamīni mā ashābu l-yamīni*” Und die Leute der Rechten, was sind die Leute der Rechten?); 56,90 (*wa ammā in kāna min ashābi l-yamīni* Und wenn er von den Leuten der Rechten war); 69,19 (*fa ammā man ūtiya kitābuhu bi-yamīnihi* Wer seine Schrift in die Rechte gelegt bekommt); 84,7(idem); 17,71(*fa man ūtiy kitābahu bi-yamīnihi*) (idem).

S-E.Kechrid zufolge, der “*ashābu l-maimanah*” mit “les gens de la dextre” (die Leute der rechten Hand) wiedergibt, erläutert in einer Fußnote dazu : « la droite est symbole de bénédiction, de salut et d’agrément de Dieu. C’est ainsi que les bienheureux tiendront leur livret de la main droite, tandis que les maudits le tiendront de leur gauche » (die rechte Hand ist das Sinnbild für das Segen, das Heil und die Einwilligung Gottes. So werden die Seligen ihr Buch in der rechten Hand halten, während die Unseligen es in der linken Hand halten werden) (348).

Die Frage, die beim Lesen des Verses 17 dem Leser einfallen wird, wird das Subjekt des Verbs « *kāna* » betreffen. Normalerweise steht V.17 in Verbindung zu V.11 , so daß das Verb “*iqtaḥama*” (in V.11) und das Verb « *kāna*” (in V.17) ein gemeinsames Subjekt haben. Aber wenn es sich um dieselbe Person handelt, dann wird V.17 dem V.11 widersprechen; es sei denn, diese Person hat bereut!

Wir stellen fest, daß die vier Übersetzer den Vers 17 als Folge der Antwort auf die Lehrfrage “*wa mā adrāka mā l-‘aqabah*” verstanden und übersetzt haben: drei Argumente plädieren aber dagegen: erstens, das Subjekt von “*kāna*” wird in diesem Fall unbekannt sein und zweitens, diese dritte vermutete Antwort auf die Lehrfrage weicht erheblich vom Stil der ersten beiden Antworten ab! (1. Antwort auf die Lehrfrage: “*fakku raqabah*” (die Losbindung eines Nackens), 2. Antwort: “*iṭ’āmu miskānan*” (die Speisung eines Bedürftigen) † 3. Antwort : “*thumma kāna mina lladhīna āmanū...*” (und daß man außerdem zu denen gehört,...) (ein langer Nebensatz!). Dazu kommt noch als drittes Argument dagegen die Tempusform der Vergangenheit (“*kāna*”), die ungeeignet wäre, wenn es sich um eine als permanente Wahrheit anzusehende Behauptung handeln würde. Warum hat man außerdem keine ähnliche bündige nominale Konstruktion, etwa in der Art von “*thumma al-intimā’u ilā lladhīna āmanū...*”.

Aus all diesen Gründen neigen wir zum Glauben, daß der Vers 17 als “*wa-lā kāna mina lladhīna āmanū...*” zu verstehen ist, so daß man schließlich eine gewisse Kohärenz in der Sure haben kann: “*fa-lā qtaḥama l-‘aqabah...wa-lā kāna mina lladhīna āmanū...*”, denn die Sure bringt zum großen Teil eine Rüge gegen den *insān* zum Ausdruck.

Nach *Al-qur’ān al-karīm wa bi-hāmishihi tafsīr al-djalalain* ist “*thumma kāna*” “*atfun ‘alā iqtaḥama*” d.h. steht in Koodinierungsverbindung zu dem Verb “*iqtaḥama*” ...*wa l-ma’nā* : (*thumma*) *kāna waqta l-iqtihāmi mina lladhīna āmanū wa tawāsaw*” und die Bedeutung ist: (dann) zählte er in der Zeit des Anstürmens zu denjenigen, die geglaubt und sich angespornt haben”(S.600). Da das Verb “*iqtaḥama*” durch die Negation negiert wird, wird auch das Verb “*kāna*” wegen der Koordinierung (*li annahu ma’tūf*) auch automatisch negiert. Die Wiedergabe des Verses wird also so lauten: (“Er aber hat den Steilweg nicht erklimmen”)...und dann zu denjenigen gezählt (oder: um dann zu denjenigen zu zählen), die glauben und sich zur Geduld anspornen und sich zur Barmherzigkeit anspornen”. Diese

Koordinierungsverbindung zwischen V.17 und V.11 bzw. zwischen “*iqtafjama*” und “*kāna*” ist allen vier Übersetzern (und auch vielen anderen Übersetzern in anderen Sprachen) völlig entgangen!

Bei Paret verraten das Adverb ‘überdies’, das auf das “Verhelfen zur Freiheit eines Sklaven” und ‘das Essen geben ‘ an einer Waise und an einem Armen’ verweist, sowie der eingeklammerte Zusatz (daß man), der in Analogie zu V.13 formuliert wurde, die Mißdeutung. Die von ihm verwendete Wendung ‘jdm. etw. ans Herz legen’, die die Bedeutung von ‘jdn. dringend bitten, auf etw. zu achten’ hat, für die Wiedergabe des Verbs “*tawāsaw*” (einander etw. empfehlen, sich zu etw. anspornen) deckt nicht die ganze Bedeutung von “*tawāsaw*”, dem der Begriff “*wasiyyatun*” (ein Vermächtnis) zugrundeliegt. In Bezug auf diese koranische Sonderbildung “*al-maimanah*”, die schwer zu übersetzen ist, gibt sie Paret mit der Wendung “von der rechten Seite” wieder, in Anlehnung an diejenigen, die am Jüngsten Gericht das Buch ihrer gesamten in dem diesseitigen Leben gemachten Werke von der rechten Seite gelegt bekommen werden. Der Begriff “*al-maimanah*” drückt gerade diese ganze entscheidende erfreuliche Handlung aus, d.h. ‘die am Jüngsten Tag erfolgende Verleihung /Aushändigung bzw. der Empfang des Werkbuchs von der rechten Seite/ mit der rechten Hand’. Dem Begriff “*al-maimanah*”, der sich von dem Begriff “*al-yamīn*” relativ unterscheidet, liegt nicht nur das Wort “*al-yamīn*” oder “*al-yumnā*” zugrunde, sondern seine morphologische Konstruktion gleicht der des anderen Worts “*al-maimūnah*” – lautliche Ähnlichkeit, Unterschied nur beim Phonem- , das etwa “*al-mubārakah*”(die Gesegnete) heißt und demzufolge an “*amn*” (Sicherheit) und an *īṣmi ’nān*”(Beruhigung, Besänftigung, Zuversicht) denken läßt, weil die Glückseligen in diesem Augenblick für ihr Schicksal und durch ihr Heil “*muṭma ’inīn*” (beruhigt, zuversichtlich) sein werden! Es sind Assoziationen, die “*al-maimanah*” mit sich bringt. Die Wendung ‘von der rechten Seite’ ist partiell, da sie nur einen Teil der Bedeutung gibt und den anderen wichtigeren Teil verschweigt. Sie bringt für den Leser/Hörer keine Assoziationen mit sich.

Der Übersetzer von “*maimanah*” steht also vor der Herausforderung, sowohl den Gedanken des Buchempfangs von der rechten Seite/mit der rechten Hand’ als auch den Gedanken des ‘Gesegnet- sein’ verbinden und umfassen! Wir schlagen vor: die Leute des ‘gesegneten rechten Buchempfangs’ oder die Bewahrung des Begriffs “*al-maimanah*” als Koranbegriff in der Übersetzung mit einer Fußnote dazu (‘die Leute der “*maimanah*”’); man kann eventuell auch noch die Wendung “*asfābu l-maimanah*” als “*al-maimanin*”(als Neologismus? etwa ‘die gesegneten Rechtshändler) interpretieren, d.h. ‘Leute’ weglassen und so übersetzen: die ‘glückseligen rechtshändigen Buchempfänger’.

Bei Khoury, der in Anlehnung an Paret übersetzt, ist die Mißdeutung noch eindeutiger, weil er ‘daß man’ ohne Klammern verwendet, und gleich danach das Adverb ‘außerdem’ setzt, das sich auf ‘die Befreiung eines Sklaven’ und ‘die Speisung einer Waise oder eines Bedürftigen’ bezieht; im Gegensatz zu Paret hat er aber nicht den Vers 13 mit einem Konjunktivsatz (daß man...) eingeleitet und wiedergegeben, sondern mit substantivischen Wendungen (‘Speisung’, ‘Befreiung’); man hätte logischerweise erwartet, daß er auch den V.17 mit einem Substantiv einleiten sollte, wie z.B. ‘die ‘Zugehörigkeit’ zu denjenigen, die ...’. Die verbale Wendung ‘jdm. etw. nahelegen’, die die Bedeutung von ‘ ihm vorschlagen, empfehlen, raten’ hat, ist ebenfalls geeignet.

Bei Bobzin ist die Einleitung (‘daß man’) in V.17 implizit: (‘daß man) dann einer derer ist, die glauben’; für ihn steht V.17 in Verbindung zu V.13 und ergänzt oder setzt die Antwort auf die Lehrfrage fort. Seine Wendung ‘die zur Rechten’ ist auch unklar und partiell und suggeriert keine Assoziationen.’ Die Rechte’ ist im Westen eher ein politischer Begriff, dessen Antonym ‘die Linke’ ist.

Neuwirth verwendet in V.17 das Hilfsverb ‘sein’ im Präsens (‘dann ist er...’), obwohl sie in V.11, zu dem V.17 in Koordinierungsverbindung steht, die aber von der Autorin wie auch

von den anderen Übersetzern übersehen wurde, das Perfekt gebraucht hat ('Er aber hat den Steilweg nicht erklommen'). Ihre Wendung 'die Genossen der rechten Hand' stellt zwar einen qualitativen Vorsprung im Vergleich zu den anderen Übersetzungen dar, aber das Wort 'Genossen' scheint uns für die Wiedergabe von "*ashjābu*" (die Leute der (rechten Hand)) nicht sehr geeignet zu sein und ist andererseits zu konnotiert; das Wörterbuch Wahrig definiert es als "Gefährte, Kamerad (Jugend-, Kampf-); Amtsbruder (Amts-); jmd., der die gleiche Gesinnung hat (Gesinnungs-); Mitglied einer Genossenschaft; Parteifreund, bes. Mitglied einer marxist. Partei; Anrede der marxist. Parteimitglieder untereinander". Die ganze Wendung spiegelt außerdem die Bedeutung von "*ashjābu l-maimanah*" nur teilweise wider. Sie weckt nicht die Assoziationen des 'Gesegnet –sein' (*maimūnah*) und des Buchempfangs. In ihrem Kommentar zu diesen Versen vermerkt die Koranspezialistin : « Die im Gegensatz zum Grundtext der Sure analytisch formulierten Verse 17-18 (*mina lladhīna āmanū* statt *mu'minīn* usw.) schlagen einen neuen Ton an. Sie münzen das in V. 12-16 verlangte Handeln in religiöse Kategorien um : *īmān* (« Glaube »), *sabr* (« Geduld ») – beide spielen in den frühmekkanischen Suren noch keine Rolle. Auch wird das Lehnwort '*kafara* ("ungläubig sein") erst in Q 85 eingeführt" (349).

Verse 19 – 20 :

wa-lladhīna kafarū bi-āyātīnā hum ashjābu l-mash'amah
'alaihīm nārun mu'sadah

RP : Diejenigen aber, die nicht an unsere Zeichen glauben,
sind die Unglückseligen.
Über ihnen werden die Flammen des Höllenfeuers zusammenschlagen.

ATK : Die aber, die unsere Zeichen verleugnen, sind die von der
unglückseligen Seite.
Über ihnen liegt ein Feuer zugeschlagen.

HB : Die aber nicht an unsere Zeichen glauben,
das sind 'die zur Linken'.
Sie sind von Feuer ganz umschlossen.

AN : Die aber, die leugnen unsere Zeichen,
die sind die Genossen der linken Hand.
Über ihnen lodernder Brand!

Die auch nicht leicht zu übersetzende Wendung '*ashjābu l-mash'ama*' stellt das Gegenteil von "*ashjābu l-maimanah*" dar. Dem ebenfalls in Analogie zu "*al-masghabah*" gebildeten Begriff "*al-mash'ama*" liegt das Wort "*ashshu'mu*" zugrunde, das "das Gegenteil von "*al-yumnu*" (Glück/Wohlhaben) und "*alfa'lu*" (Optimismus) und "*al-barakatu*" (Segnung) ist" (350). "*Ashshu'mu*" ist also das Unheil, der Pessimismus und der Fluch. Mit "*ashjābu l-mash'amah*" werden diejenigen gemeint, die im Gegensatz zu "*ashjābu l-maimanah*" ihr Buch von der linken Seite gelegt bekommen oder mit der linken Hand empfangen werden und demzufolge unglücklich sein werden. Das sind 'die Leute der Verdammis'.

Normalerweise hat man anstelle von "*mash'amah*" einen Begriff, dem "*al-yasār*" bzw. "*ashshamāl*" zugrundeliegen würde, wie z.B. "*ashābu l-yasār*" bzw. "*ashjābu shshamāl*";

Eine Neubildung, der *“asfābu l-yasār* zugrundeliegen würde, wäre z.B. *“al-maisarah”*; das Gleiche gilt für *“asfābu ashshamāl”* : *asfābu l-mashmalah*” z.B. Aber *“al-maisarah”* würde auf den Begriff *“al-yusru”*(die Erleichterung) (das Gegenteil von *“al’usru”* (die Erschwernis)) verweisen und somit unangemessen sein! *“al-mashmalah”* wäre auch ein unklarer von Konnotationen freier Begriff, der nicht erschreckend wirken würde.

Paret gibt die Wendung *“asfābu l-mash’amah”* mit deren Erläuterung wieder: ‘die Unglückseligen’ (arabisch: *“ashshāqūn”*) . Da er *“asfābu l-maimanah”* mit ‘die Leute der rechten Hand’ übersetzt hat, tritt die Opposition zwischen den beiden Begriffen (*asfābu l-maimanah* vs. *asfābu l-mash’ama*) in seiner Übersetzung nicht in Erscheinung: ‘die Leute der rechten Hand vs. die Unglückseligen.

Das Wort *“nārun”* (ein Feuer/ Brand) hat er mit einer langen Wendung ‘Flammen des Höllenfeuers’ (arabisch: *lahabi nāru djahannam*) wiedergegeben.

Das Prädikat *“mu’sada”* ist abgeleitet vom Verb *“awsada”*, das die Bedeutung von *“aghlaqa”*(zuschließen), *“aṭbaqa”*(den Deckel (eines Kochtopfes z.B.) setzen) hat. Paret übersetzt es mit ‘zusammenschlagen’, dessen arabische Äquivalent eher *“tanqadhdu”*, *tanhāru”* ist. In V.19 wird das Verb *« kafarū »* in der Vergangenheit konjugiert, Paret sowie die anderen Übersetzer hielten es irrtümlicherweise für nötig, es unbedingt mit dem Präsens wiederzugeben. Man kann es also im Perfekt übersetzen.

Khoury versucht für die koranische Bildung *« asfābu l-mash’amah”* eine deutsche Entsprechung zu finden – dies stellt bereits eine Verbesserung bzw. einen Vorsprung im Vergleich zu Paret dar, der eine Erklärung gegeben hat- : die Wendung “die von der unglückseligen Seite” hat den Vorteil, auf den Topos der beiden Seiten anzuspielen und das von ihm gebrauchte Epitheton (unglückselig) präzisiert diese Seite: sie ist die der Unglückseligen. Er verkürzt die lange Paretische Übersetzung von V.20, um dem Koranvers syntaktisch treu zu sein und seine verbale Wendung ‘zugeschlagen liegen’ scheint uns der betreffenden Koranstelle (*mu’sadah*) näher zu liegen.

Mit seiner Übersetzung von *« al-mash’amah »* mit ‘die zur Linken’ läßt Bobzin die Bedeutung von *“ashshu’mu”* nicht in Erscheinung treten. Der Begriff ‘die Linke’, der dem Begriff “die Rechte” in Bezug auf den morphologischen Bau gleich ist, bringt eher auch politische Assoziationen mit sich. Die Wendung ‘von Feuer umschlossen’ gibt eher die arabische Wendung *“bihim muḥīṭah”* wieder.

Der Einwand, den wir gegen Neuwirths Übersetzung von *“asfābu l-maimanah”* mit ‘die Genossen der rechten Hand’ eingelegt haben, gilt ebenfalls für die Wendung ‘die Genossen der linken Hand’(siehe w.o.). In V.20 übersetzt sie *“nārun mu’sadah”* mit ‘lodernder Brand’, das aber ins Arabisch zurückübersetzt lauten würde: *“ḥarīqun dhata lahāb/multahib”*; dies weicht ein wenig vom Koranvers ab. Neuwirth zufolge “stellen die beiden Schlußverse die vorbildlich Handelnden den Leugnern gegenüber und ordnen beide einer eschatologischen Situation zu. Die Vorstellung einer Trennung der Gerichteten in solche der Rechten und solche der Linken ist ein die christliche Eschatologie beherrschendes Bild”. (351).

Wir haben bis jetzt die *“Fātiḥa”* sowie die letzten 25 Suren der offiziellen Kairiner Koranausgabe behandelt; wir werden nun mit einer anderen Sure begnügen und auseinandersetzen, die wir vor allem wegen ihrer reichen und vielvältigen Lexik gewählt haben: die Sure Q 87 .

Die vergleichende Analyse von weiteren Suren bzw. des ganzen Korans würde sicherlich den Umfang der vorliegenden Untersuchung ‘zu sehr anschwellen lassen’.

Für die vergleichende Analyse der Übersetzungen der Sure 87 werden wir jetzt eine andere Vergleichsmethode anwenden, die wir selber ausgedacht und ausgearbeitet haben. Wir werden die Übersetzung dieser Sure von jedem Übersetzer separat auf der Basis des Kriteriums der Äquivalenz analysieren und eine Äquivalenztabelle ausarbeiten; wir werden

also für die Sure vier verschiedene Äquivalenztabellen haben, die wir dann miteinander vergleichen werden. Wir werden die Äquivalenz auf vier Ebenen untersuchen: auf der lexikalischen, der semantischen, der syntaktischen und der stilistischen Ebene . Die Äquivalenz wird dann als totale, teilweise oder Nulläquivalenz aufgeteilt, in dem letzten Fall tritt die Paraphrase auf. Nach dem in einer zweiten Etappe durchzuführenden Vergleich der vier Äquivalenztabellen werden wir feststellen, welche Übersetzung den höchsten Äquivalenzgrad aufweist.

3.27. Sure 87 : “al-A’lā” (der Allerhöchste)

سورة الأعلى - سورة 87 - عدد آياتها 19

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1. سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى
2. الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى
3. وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى
4. وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى
5. فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى
6. سُنْفُرًا وَكُفًا لَا تَنسَى
7. إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى
8. وَنُيُوسِرَكَ لِلْيُسْرَى
9. فَذَكَرْ إِنَّ نَفْعَتَ الذِّكْرِى
10. سَيَذَكَّرُ مَنْ يَخْشَى
11. وَيَتَجَنَّبُهَا الْأَشْقَى
12. الَّذِي بَصُرَ النَّارَ الْأَكْبَرَى
13. ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى
14. قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى
15. وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى
16. بَلْ تُؤْتِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا
17. وَالْآخِرَةَ خَيْرَ وَأَبْقَى
18. إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى
19. صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى

Bi-smi llāhi -rraḥmāni arraḥīmi

1. sabbihī sma rabbika l-a'lā
2. alladhī khalaqa fa-sawwā
3. wa-lladhī qaddara fa-hadā
4. wa-lladhī akhradja l-mar'ā
5. fa-dja'alahu ghuthā'an ahjwā
6. sa-nuqri'uka fa-lā tansā
7. illā mā shā'a llāhu innahu ya'lamu l-djahra wa-mā yakhfā
8. wa-nuyassiruka li-l-yusrā
9. fa-dhakkir in nafa'ati adhdhikrā
10. sa-yadhakkaru man yakhshā
11. wa-yatadjannabuhā l-ashqā
12. alladhī yaslā -nnāra l-kubrā
13. thumma lā yamūtu fihā wa-lā yahjyā
14. qad aflahā man tazakkā
15. wa-dhakara sma rabbihi fa-sallā
16. bal tu'thirūna l-ḥayāta l-dunyā
17. wa-l-ākhiratu khairun wa-abqā
18. inna hādhā la-fi -ssuḥufi l-ūlā
19. suḥufi Ibrāhīma wa- Mūsā

R. Paret

Vers 1: *sabbih isma rabbika l-a'lā* Preise den Namen deines (aller)höchsten Herrn

Zu vermerken in diesem ersten Vers, der eine Aufforderung zur Gottes Lobpreisung darstellt, ist, daß “*al-a'lā*” der Superlativ des Adjektivs “*āl ī*” (hoch) ist und hier im Koranvers als attributives Adjektiv fungiert. Paret macht in seiner Übersetzung daraus ein Epitheton. Diese grammatische Stellung ist wichtig, weil sie eine schwerwiegende semantisch-theologische Auswirkung haben kann: Der von Paret übersetzte Vers gibt zu verstehen, daß der Angesprochene viele Götter verehrt, deren Gewicht und Höhe unterschiedlich sind und er den (aller)höchsten unter ihnen preisen soll! Um diese Mißdeutung zu vermeiden, muß “*al-a'lā*” als Apposition wiedergegeben werden, wie es Neuwirth macht : “Preise den Namen deines Herrn, des Höchsten”. Ihr zuzufolge” ist *sabbih isma rabbika l-a'lā* eine geläufige hymnische Formel im monotheistischen Gottesdienst, vgl. das in den Psalmen häufige *halleluyah* (“Preiset den Herrn”), daneben findet sich auch das dem Wortlaut von Q 87,1 näher kommende *yehallelu et shem YHWH* (“sie sollen preisen den Namen des Herrn”), Ps 148,5) (352).

Aus dem Vergleich, der auf der Basis der Äquivalenz der vier Ebenen vorgenommen wird, resultiert folgende Äquivalenztabelle :

Vers 1	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik		ja		
Syntax		ja		
Stil	ja			

Ergebnis: totale Äquivalenz : 02 teilweise Äquivalenz : 02

Vers 2 : *alladhī khalaqa fa-sawwā* der (den Menschen) geschaffen und geformt,

Paret fügt “den Menschen” in Klammern hinzu; dieser Zusatz ist riskant, weil Gott nicht nur den Menschen erschaffen hat, sondern alles, was sich auf der Erde und im Weltall befindet. Im Handwörterbuch *Kalimāt al-Qur’ān* wird das Verb “*sawwā*” erläutert: “*sawwā baina khalqihī fi-l-ifkāmī wa-l-itqāni*” er hat bei der Schaffung seiner Geschöpfe in dem Festmachen und in der Vollkommenheit/Präzision/in der gewandten Vollendung all seine Geschöpfe gleich behandelt”.

Al-Qur’ān al-karīm wa-bi-hāmishih tafsīru l-djalalain erklärt “*sawwā*” wie folgt: “*sawwā makhlūqahu ay dja’alahu mutanāsiba l-adjzā’I ghairu mutafāwitin* er hat sein Geschöpf harmonisch gestaltet, d.h. seine Teile ebenmäßig und nicht disproportioniert geformt“.

S-E.Kechrid übersetzt : “et qui a créé dans la plus parfaite harmonie”; Chebel : “et qui met harmonieusement en forme”. Dem von Paret gewählten Verb « formen » (arabisch : *shakkala, sana’a, rakkaba*) fehlt die Bedeutung von ‘Proportioniertheit, Harmonie’. Deshalb muß dem Verb ‘formen’ das Adverb ‘harmonisch’ beigefügt werden.

Vers 2	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik		ja		
Syntax	ja			
Stil		ja		

Ergebnis: totale Äquivalenz : 01 teilweise Äquivalenz : 03

Vers 3 : *wa-lladhī qaddara fa-hadā* der (ihm sein) Maß und Ziel gesetzt und (ihn) rechtgeleitet hat

Das Verb « *qaddara yuqaddiru taqdīran (arradjulu)* » : *tamahhala wa-fakkara wa-tarawwā fi-taswiyati amrin wa-tahyi'atihi* er nahm sich Zeit und überlegte und durchdachte für die Erledigung einer Angelegenheit und ebnete die Wege dafür ein ...*qaddara ashshay'a : bayyana miqdārahu* etwas einschätzen, d.h. sein Maß/sein Ausmaß/seine Quantität/ seinen Betrag aufzeigen/bestimmen...*qaddara al-amra 'alaihi walahu : qadhā wa-ḥakama bi-hi 'alaihi* über jdn. etwas anordnen und urteilen »(353). « *Qaddara* » wird unserer Meinung nach im vorliegenden Vers im Sinne von 'das Maß bestimmen, schätzen', und nicht im Sinne von "bestimmen, urteilen oder das Schicksal von jdm. festlegen" verwendet. In der Paret'schen Versübersetzung scheint uns das Wort « Ziel » ein Zusatz zu sein.

Vers 3	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik		ja		
Syntax		ja		
Stil		ja		

Ergebnis: totale Äquivalenz : 00 teilweise Äquivalenz : 04

Vers 4 : *wa-lladhī akhradja l-mar'ā* der das Weidefutter (aus der Erde) hat hervorkommen

Paret hat es für angemessen gehalten, das Wort « Futter » (arabisch: "*al-'alaf*") als Bestandteil eines mit 'Weide' zusammengesetzten Kompositums hinzuzufügen. "Aus der Erde" ist auch ein für das Verständnis unnötiger Zusatz.

Vers 4	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik		ja		
Syntax	ja			
Stil		ja		

Ergebnis : totale Äquivalenz : 01 teilweise Äquivalenz : 03

Vers 5 : *fa-dja'alahu ghuthā'an afwā*

und es (daraufhin) zu grau(versengt)em Plunder hat werden lassen!

Kalimāt al-Qur'ān zufolge ist « *al-ghuthā'u* » *mā yahmiluhu assaylu mina l-bālī min waraqi ashshadjari mukhāliṭan zabadahu* das, was die Flut als dürres Laub antreibt und sich mit ihrem Gisch mischt » und « *afwā* » heißt schwarz oder grau nach dem Grünen » . Das Wort 'Plunder' (französisch : *fatras* (krimskrans), *bric-à-brac* (Trödelkramm); arabisch : *al-khiraq* (die zerrissenen Teile eines Kleids), *baqāyā qimāsh* (Reste eines Kleiderstoffs) oder « *rukām* » (Haufen, Klumpen) oder auch « *dabsh* » (Steinschutt, Gerümpel), das das Wörterbuch Goetz- Schregle als « *amti'a qadīma , halāhil* » definiert und das Paret für die Wiedergabe von »*ghuthā'un* » verwendet, wird der Bedeutung des Letzteren nicht gerecht. « *ghuthā'un afwā* » kann also als « ein grauschwarzes gischbedecktes dürres Laub » erläutert bzw. definiert werden.

Vers 5	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik		ja		
Syntax	ja			
Stil		ja		

Ergebnis : totale Äquivalenz : 01 teilweise Äquivalenz : 03

Vers 6 : *sa nuqri'uka fa-lā tansā* Wir werden dich (Offenbarungstexte)
vortragen lassen, und du wirst nicht (s davon) vergessen

Der vorliegende Vers weist keine nennenswerte Schwierigkeit auf. Der eingeklammerte Zusatz 'Offenbarungstexte' soll den Gegenstand einer separaten Fußnote ausmachen; statt 'Offenbarungstexte' kann man auch als Akkusativobjekt das Wort 'den Koran' hinzufügen! Die Schattierung zwischen dem vom Übersetzer gebrauchten 'nichts' und dem im Vers stehenden 'nicht' ist auch zu verzeichnen.

Vers 6	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik		ja		
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis : totale Äquivalenz : 03 teilweise Äquivalenz : 01

Vers 07 : *illā mā shā'a -llāhu innahu ya'lamu l-djahra wa-mā yakhfā*
 außer was Gott will ! Er weiß, was verlautbart, und was geheimgehalten
 wird (w. was verlautbart wird, und was verborgen ist)

Das Wort “*al-djahra*” ist das Nomen Actionis des Verbs “*djahara yadjharu djahran* (*ashshay'u*) *ay dhahara* erscheinen, in Erscheinung treten, zum Vorschein kommen, sichtbar werden; *djahara l-kalāma wa-bihi djahran wa- djihāran : rafa'a bih sawtahu* er erhöhte seine Stimme beim Sprechen (354).

Die wörtliche Übersetzung ergibt : das Laut- Sprechen, das Laut- Gesprochene, das Hörbare bzw. das Sichtbare.

“*mā yakhfā*” w. was unsichtbar ist/was versteckt ist. Die von Paret gewählten Verben “verlautbaren” und “geheimhalten” weichen gewissermaßen von jeweils “*al-djahra*” und “*yakhfā*“ ab. Das Verb ‘verlautbaren’ (französisch: *divulguer*; arabisch: *a' lana, èdhè'a*) setzt den Akzent auf die Handlung, die darin besteht, etwas bekanntzumachen, während das Substantiv “*al-djahra*” im vorliegenden Vers als Gegenteil von “*mā yakhfā*”, d.h. “*al-khafīyya*” (das Unsichtbare) gebraucht wird; es soll demzufolge als solches übersetzt werden: das ‘Sichtbare’. Das in der Passivform verwendete Verb ‘geheimhalten’ (arabisch: *akanna , akhfā, katama*) setzt voraus, daß die Handlung des Geheimhaltens von jemandem vorsätzlich und absichtlich durchgeführt wird. Im Vers haben wir aber nicht “*mā yukhfā*”, sondern “*mā yakhfā*” (was unsichtbar ist); es kann ja Unsichtbares geben, ohne daß jemand es absichtlich unsichtbar gemacht hat!

Vers 7	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik		ja		
Syntax		ja		
Stil		ja		

Ergebnis: totale Äquivalenz : 00 teilweise Äquivalenz : 04

Vers 08 : *wa-nuyassiruka li-l-yusrā*

Und wir werden es dir leicht machen, des Heils teilhaftig zu werden

Die Frage, die einem beim Versuch, den vorliegenden Vers zu verstehen, einfallen kann, ist: hat der Vers “*wa-nuyassiruka li-l-yusrā*” (*wa nadj'aluka yasīran li-l-yusrā*) die gleiche Bedeutung wie « *wa-nuyassiru laka al-yusrā* » ?

Wörtlich übersetzt würde der Koranvers lauten : « und wir werden dich leicht machen für die ‘Leichte(ste)’ ». Welche semantische Verwandtschaft besteht zwischen “*al-yusrā*” und “*al-yusrū*” (Wohlstand, Bequemlichkeit, Leichtigkeit)? Auf den letzteren Begriff sind wir bei der Opposition “*'usrūn*” (Erschwernis, Bedrängnis, Armut) – “*yusrūn*” w.o. bereits eingegangen.

Al-yusrā wird als Koranbegriff morphologisch genau so wie *al-'usrā* oder *al-ḥusnā* gebaut. *Al-yusrā* ist die emphatische Variante von “*al-yasīratu*”. Als emphatischer Superlativ soll sich dieses Attribut auf ein weibliches Substantiv beziehen: *al-ḥayātu/ al-'īshatu li-yusrā* (das leichteste/bequemlichste Leben). Nach dem Handwörterbuch *Kalimāt al-Qur'ān* bedeutet der Vers “*nuwaffiquka li-ṭṭarīqati li-yusrā fi kulli amrin*” wir werden dich dazu befähigen, die leichteste/bequemlichste Art und Weise/Methode in jeder Angelegenheit zu wählen. Der

Begriff “*al-yusrā*” wird andererseits im Exegesewerk ‘*Safwat attafsīr*’ von Muhammad Ali Assābūnī als “*ashsharī’atu assamḥātu al-bālighatu l-yusri allatī hiya aysar wa ashal ashsharā’i ‘i assamawīyyati wa-hiya sharī’atu l’islāmi*” (der nachsichtige weitgehend leichte Glaube, der unter den göttlichen Religionen am leichtesten ist und der der Islam ist) erläutert (355).

Um kein Risiko einzugehen, empfehlen wir folgende Übersetzung: “und wir werden dir die ‘Leichteste’ leichtmachen”, wobei der Begriff ‘Leichteste’ den Gegenstand einer Fußnote ausmachen soll, in der man erklären soll, daß es sich hier um die leichteste Methode handelt, um die offenbarten Verse vorzutragen und im Gedächtnis zu behalten (diese Interpretation läßt sich dadurch erklären, daß der vorliegende Vers 8, der von “*wāw al-‘aṭf*” eingeführt wird, in Koordinierungsverbindung zu Vers 6 steht (“*sa-nuqri’uka fa-lā tansā...wa nuyassiruka li-l-yusrā*”) d.h. *wa nuyassiruka li-l-ṭarīqati l-yusrā li-l-qirā-ati wa-l-ḥifdhi* (wir werden dir die leichteste Methode des Vortragens und des Behaltens/ Bewahrens des Gottesworts leichtmachen). Man könnte diese Interpretation auch auf das Lobpreisen (wegen des Verbs “*sebbifj*” im Imperativ in der Stirnform des V.1) sowie auf das Mahnen (wegen des Verbs “*dhakkir*” in V.9, das auch im Imperativ konjugiert ist) ausdehnen, so daß man schließlich so interpretieren kann: *wa nuyassiruka li- -ṭṭarīqati l-yusrā li-l-tesbīḥi wa-li-l-qirā-ati wa-li-l-ḥifdhi wa-li- -ttadhkīri* usw.

Da aber all diese Handlungen zur Hauptaufgabe des Propheten gehören, die in der Ver- bzw. Übermittlung der göttlichen Botschaft besteht, kann man folglich den Vers “*wa nuyassiruka li-l-yusrā*” so interpretieren und eventuell übersetzen: „und wir werden dir die leichteste Methode/den leichtesten Weg, um die Botschaft zu übermitteln, leichtmachen“.

Paret hat den Begriff *al-yusrā* mit ‘das Heil’ (arabisch: *annadjāt/al-khalās, al-khair, assalāmatu, attawfīqu*) wiedergegeben. Er gibt somit keine Übersetzung, sondern eine Interpretation, weil ‘Heil’ von “*yusrā*” lexikalisch und semantisch abweicht. Ins Arabisch zurückübersetzt würde der Paretsche Vers so lauten: ‘*wa-nusahhilu laka adhdhafara bi-l-khalās*’.

Vers 8	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik		ja		
Syntax		ja		
Stil		ja		

Ergebnis: totale Äquivalenz: 00 teilweise Äquivalenz : 04

Vers 09 : *fa-dhakkir in nafa’ati l-dhikrā*

Mahne nun (mit dem Koran), solange (w. wenn) die Mahnung (den Menschen) nützt !

Die beiden in Klammern gesetzten substantivischen Zusätze stellen subjektive Interpretationen dar, denn die Ermahnung erfolgt nicht nur mit dem Koran, sondern auch mit anderen Mitteln und sie wendet sich nicht an alle Menschen, sondern an die Gläubigen und diejenigen, die eine Verfügbarkeit bzw. eine Bereitschaft zum Glauben besitzen. Die Ermahnung nützt nicht den Ungläubigen und Beigesellern, weil Gott ‘ihre Herzen definitiv versiegelt hat’ !

Paret übersetzt die Konjunktion “*in*”(wenn) mit der Konjunktion ‘solange’ (*tālamā*), die die im Vers gemeinte Bedingung nicht zum Ausdruck bringt. “*in*” kann also in diesem Kontext mit ‘falls’ übersetzt werden .

Die Versäquivalenztabelle wird wie folgt aussehen:

Vers 9	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik		ja		
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis: totale Äquivalenz: 03 teilweise Äquivalenz: 01

Vers 10 : *sa-yadhdhakkaru man yakshā* Mahnen lassen wird sich, wer
gottesfürchtig ist

Die Wendung ‘sich mahnen lassen’ drückt eher die Einwilligung der Mahnung aus, d.h. eine Stellungnahme des Ermahnten, der die Mahnung nicht zurückweist; diese Einwilligung wird aber erst dann konkretisiert, wenn der Ermahnte der Mahnung nachkommt und das erledigt, wozu er ermahnt wurde: dies erfolgt erst nach der Einwilligung der Mahnung! Die arabische äquivalente Wendung von “sich mahnen lassen” ist: “*yataqqabalu adhdhikra*” .

Paret gibt das Verb “*yakshā*”(fürchten) mit dem Attribut ‘gottesfürchtig’ (*taqiyyan*) wieder . Sein Vers lautet: “*sa-yataqabbalu adhdhikra man kāna taqiyyan*!”. Sowohl das Verb “*yadhdhakkaru*” als auch das Verb “*yakshā*” haben hier kein explizites Akkusativobjekt; man kann aber als implizite Akkusativobjekte jeweils “*kalāma llāhi*” und “*allāha*” vermuten, so daß man den Vers so übersetzen kann: ‘Der wird (das Wort Gottes) meditieren/bedenken, wer fürchtet’.

Vers 10	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik		ja		
Syntax	ja			
Stil		ja		

Ergebnis: totale äquivalenz: 01 teilweise Äquivalenz: 03

Vers 11 : *wa-yatadjannabuhā l-ashqā*

Dagegen wird die Mahnung meiden (w. sie meiden), wer zur Unseligkeit verdammt ist (w. der Unselige)

‘Und sie vermeiden wird der Elendste’ scheint uns, eine treue Übersetzung zu sein. ‘Und sich davor hüten/davon fernhalten wird sich der Elendste/Unselige’ könnte als alternative Übersetzungsmöglichkeit vorgeschlagen werden. Paret hielt es für nötig, « dagegen » hinzuzufügen, um die Opposition von V.11 zu V.10 hervorzuheben.

Er übersetzte das Substantiv “*al-ashqā*” mit einem Relativsatz (w. *man lu’ina bi-tta’āsati/ bi-shshaqā’i/ bi- -shshu’mi*).

Vers 11	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik	ja			
Syntax		ja		
Stil		ja		

Ergebnis: totale Äquivalenz : 01 teilweise Äquivalenz : 03

Vers 12 : *alladhī yaslā –nnāra l-kubrā* und (dereinst) im großen Feuer schmoren

Auffallend ist zunächst das Fehlen des Relativpronomens (*alladhī*), das sich durch die syntaktische Veränderung im vorhergehenden V.11 erklären läßt. Auf das Verb « schmoren », womit Paret « *yaslā* » wiedergibt, sind wir bereits in Sure 111 eingegangen und haben vor allem darauf hingewiesen, daß es eher zum Jargon der Küchenrezepte gehörte und demzufolge in diesem Zusammenhang nicht passte. « *annāru l-kubrā* » wird mit ‘das große Feuer’ (*‘annāru l-kabīratu’*) übersetzt; die dem Superlativ « *al-kubrā* » zugrundeliegende Emphase wird somit ignoriert.

Vers 12	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik		ja		
Syntax		ja		
Stil		ja		

Ergebnis : totale Äquivalenz : 00 teilweise Äquivalenz : 04

Vers 13 : *thumma lā yamūtu fhā wa- lā yahyā*
und dann darin weder sterben noch (wirklich) leben wird

Das Adverb ‘wirklich’ ist ein Zusatz.

Vers 13	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik	ja			
Syntax		ja		
Stil	ja			

Ergebnis: totale Äquivalenz : 03 teilweise Äquivalenz : 01

Vers 14 : *qad aflafja man tazakkā*

Selig ist, wer sich rein hält (oder: Selig ist, wer sich (von seinem bisherigen sündigen Leben) reinigt; w. wohl ergeht es dem, der sich rein hält bzw. sich reinigt)

Die zur Bestätigung dienende Partikel “*qad*” (wohl, gewiß) fehlt in der Übersetzung Paret. Von dem Futurum in V.10, V.11 und V.13 geht man im vorliegenden Vers sowie in V.15 ins Perfekt über: dieser gewählten Tempusform soll in der Übersetzung Rechnung getragen werden, auch wenn die Verben auf eine fortdauernde Wahrheit hindeuten. Die Tempusform der Vergangenheit drückt die bereits durchgeführte Erfahrung aus und stellt somit einen Beweis für die Behauptung des Verses: diejenigen, die des Namens ihres Herrn gedacht und ihr Gebet verrichtet haben, haben doch das Heil und den Erfolg gekannt! Aus diesem Grund sollen unserer Meinung nach die Verben in der Vergangenheit konjugiert werden. Das Verb “*aflafja*”, das die Bedeutung von ‘das Heil bzw. den Erfolg kennen’, ‘gedeihen’ hat, wird von Paret mit dem Prädikat ‘selig’(arabisch: *sa’idun/mubārakun*) wiedergegeben. Dem Koranwörterbuch *Kalimāt al-Qur’ān* zufolge bedeutet das Verb “*tazakkā*” *taṭahhara mina l-kufri wa-l-ma’āsī*” sich von dem Unglauben und den Sünden reinigen. Neuwirth zufolge verweist der Vers auf den Segensruf in Q 91:9 zurück. Zur Begriffsentwicklung des aus dem Syrischen entlehnten *tazakkā* (“sich läutern”), das später für “Almosengeben” gebraucht wird, siehe *FVQ*” (356).

Vers 14	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik	ja			
Syntax		ja		
Stil		ja		

Ergebnis: totale Äquivalenz : 01 teilweise Äquivalenz : 03

Vers 15 : *wa-dhakara sma rabbihi fa-sallā*

des Namens seines Herrn gedenkt (oder : den Namen seines Herrn ausspricht) und das Gebet verrichtet

Paret verwendet die Verben auch im vorliegenden Vers im Präsens; die Vergangenheit ist aber aus dem bereits dargelegten Grund vorzuziehen. Er schlägt eine andere Übersetzungsvariante für das Verb “*dhakara*” vor, aber die erste hat hier den Vorrang. Die Konjunktion “*fa*”, die hier den Sinn von ‘folglich, daraufhin’ hat, wurde vom Übersetzer mit einem einfachen ‘und’ wiedergegeben.

Vers 15	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik	ja			
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis: totale Äquivalenz : 04 teilweise Äquivalenz : 00

Vers 16 : *bal tu'thirūna l-fayāta l-dunyā*

Aber nein! Ihr zieht das diesseitige Leben (dem Jenseits) vor

Das Verb « *tu'thirūna* » ist abgeleitet von « *athira ya'tharu atharan nafsahu 'ala ghairihi* » « er wählte sich selbst die besten Sachen (er bevorzugte sich selbst) ; *athira 'ala l-amri* : sich entschließen , etw. zu tun ; *athira li- -shshay'i* : sich einer Sache widmen » (in : N. Wb. F. St.).

Vers 16	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik	ja			
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis: totale Äquivalenz : 04 teilweise Äquivalenz : 00

Vers 17 : *wa-l-ākhiratu khairun wa- abqā* wo doch das Jenseits besser ist und eher Bestand hat

Neuwirth weist darauf hin, daß “der Vers die in den vorhergehenden Suren erhobenen Vorwürfe gegen die Diesseitsbezogenheit, unter Einschluß des Strebens nach Selbstverewigung – vgl. Q 104:3: *yahsabu anna mālahu akhladahu* (“indem er glaubt, sein Besitz werde ihn ewig machen”) - zusammenfaßt (siehe dazu Izutsu 1966/2002: 49-59). Zugleich verweist er zurück auf die in V.5 angesprochene Vergänglichkeit der Lebenswelt”(357).

Für die Wiedergabe des Prädikats “*abqā*” (bleibt/dauert länger) verwendet Paret die Wendung ‘Bestand haben’, die zwar dem Sinn entspricht, aber der Überlegenheitskomparativ bzw. der Vergleich (mit dem diesseitigen Leben) wird nicht ersichtlich. Paret hat es für angebracht, ‘wo’ als Konjunktion und ‘doch’ als Adverb (in entgegensehender Aussage)- beides im Sinne von ‘wenn’/‘während’- hinzuzufügen, um den Widerspruch zwischen der Wahl des Menschen (Vorliebe für das diesseitige Leben) und seinem echten Interesse („das im Jenseits bestehe) hervorzuheben.

Vers 17	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik	ja			
Syntax		ja		
Stil	ja			

Ergebnis: totale Äquivalenz : 02 teilweise Äquivalenz : 02

Vers 18 : *inna hādhā la-fi -ssufufi l-ūlā*

Das (was hier verkündet wird) steht (schon) auf den früheren (w. ersten) Blättern (der Offenbarungsschrift)

Vier vulgarisierende in Klammern gesetzte Zusätze sind hier zu verzeichnen.

Vers 18	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik	ja			
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis: totale Äquivalenz : 04 teilweise Äquivalenz : 00

Vers 19 : *sufufi Ibrāhīma wa- Mūsā* Den Blättern von Abraham und Mose.

Vers 19	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik	ja			
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis : totale Äquivalenz : 04 teilweise Äquivalenz : 00

Nachdem wir die 19 Verse, aus denen die Sure 87 besteht, auf der Basis der lexikalischen, semantischen, syntaktischen und stilistischen Äquivalenz verglichen haben, stellen wir im Nachfolgenden eine umfassende Äquivalenztabelle der Sure dar, in der der Äquivalenzgrad der Sure angegeben wird.

Umfassende Äquivalenztafel der Sure 87

V	Lexik				Semantik				Syntax				Stil				Tot	
	tÄ	pÄ	NÄ	para	tÄ	pÄ	NÄ	para	tÄ	pÄ	NÄ	para	tÄ	pÄ	NÄ	para	tÄ	pÄ
1	x					x				x			x				2	2
2		x				x				x				x			1	3
3		x				x				x				x			0	4
4		x				x				x				x			1	3
5		x				x				x				x			1	3
6	x					x				x			x				1	3
7		x				x				x				x			0	4
8		x				x				x				x			0	4
9	x					x				x			x				3	1
10		x				x				x				x			1	3
11		x			x					x				x			1	3
12		x				x				x				x			0	4
13	x				x					x			x				3	1
14		x			x					x				x			1	3
15	x				x					x			x				4	0
16	x				x					x			x				4	0
17		x			x					x			x				2	2
18	x				x					x			x				4	0
19	x				x					x			x				4	0
Total																	33	43

Ergebnis : totale Äquivalenz : 33 (43,42% der Gesamtsure) partielle Äquivalenz : 43 (56,58% der Gesamtsure)

Zusammenfassende Äquivalenztafel der Sure 87

Sure	Lexik				Semantik				Syntax				Stil				Tot	
	tÄ	pÄ	NÄ	para	tÄ	pÄ	NÄ	para	tÄ	pÄ	NÄ	para	tÄ	pÄ	NÄ	para	tÄ	pÄ
87	8	11			8	11			10	9			9	10			35	41

Aus der Äquivalenztafel der Sure wird ersichtlich, daß

1. die partielle Äquivalenz (56,58%) weit über die totale Äquivalenz (43,42%) hinausgeht,
2. die totale Äquivalenz in der Semantik, der Syntax und im Stil mit jeweils 8, 10 und 9 Belegen auf einer fast ausgeglichenen Weise begegnet; in der Lexik sind 8 Belege zu verzeichnen. Festzustellen ist, daß die totale Äquivalenz auf allen vier Ebenen auf fast ausgeglichener Weise verteilt ist.
3. Dies gilt ebenfalls für die partielle Äquivalenz, die auch auf allen Ebenen begegnet : in der Semantik, Syntax und im Stil mit jeweils 11, 09 und 10 Belegen

und 11 Belegen in der Lexik: die fast ausgeglichene Aufteilung ist auch hier auffalend.

4. Die Nulläquivalenz besteht überhaupt nicht. Die Paraphrase ist auch nicht zu verzeichnen!

A.T. Khoury

Vers 1: *sabbih̄ -sma rabbika l-a'lā* Preise den Namen deines Herrn, des Allerhöchsten

Khoury hat « *al-a'lā* » mit vollem Recht als Apposition wiedergegeben und den Superlativ durch die Beifügung von “Aller(höchsten)” hervorgehoben. Er hat es nicht – im Gegensatz zu Paret und Bobzin - für nötig gehalten, nach der Aufforderung zum Lobpreisen Gottes ein Ausrufezeichen zu setzen.

Aus dem Vergleich auf der Basis der Äquivalenz der vier Ebenen resultiert folgende Tabelle :

Vers 1	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik	ja			
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis: totale Äquivalenz : 04 teilweise Äquivalenz : 00

Vers 2 : *alladhī khalaqa fa- sawwā* der erschafft und zurechtformt

Auffallend ist hier die Wahl des Präsens, obwohl die Verben « *khalaqa* » und « *sawwā* » ganz eindeutig im « Vollzogenen », d.h. in der Vergangenheit konjugiert sind. Die Übersetzer sind in Bezug auf die adäquate Tempusform geteilt : die einen plädieren für die Gegenwart aus dem Grunde, daß die hier beschriebenen Handlungen Gottes, nämlich “*al-khalqu*” (die Erschaffung), “*attaswiyyatu*” (die harmonische Gestaltung), “*attaqdīru* » (das das Maß Setzen/Einschätzen), « *alhadyu* » (die Rechtleitung), « *ikhrādju l-mar'ā* » (das Hervorbringen des Weidegrasses) und « *dja'luhu ghuthā-an aḥwā* » (sein zu bräunlicher Spreu Verdorren Lassen) Leistungen darstellen, die nicht beendet sind, sondern die sich dauernd fortsetzen. Die anderen teilen nicht diesen Standpunkt, weil die Verben nicht im Präsens konjugiert sind –der Vers hätte lauten können : « *alladhī yakhlūqu fa-yusawwī* » (dies gilt auch für die folgenden Verse)- und weil die Tempusform der Vergangenheit sich dadurch rechtfertigen läßt, daß vieles schon lange erschaffen wurde, wie z.B. der Himmel, die Gestirne, die Erde, die Ozeane usw. ; es sind bereits vollendete Erschaffungen und der erste Vers stellt eine Aufforderung zum Lobpreis Gottes gerade deshalb, weil er das alles, das einen Beweis für seine Allmacht bildet, bereits erschaffen und geleistet hat ! Wir schließen uns diesem zweiten Standpunkt an.

Khoury übersetzt das Verb « *sawwā* » mit einem von ihm « geschmiedeten » Verb, nämlich dem Verb ‘zurechtformen », das in den deutschsprachigen Wörterbüchern nicht als solches zu finden ist. Die trennbare Partikel « zurecht » bedeutet dem Wahrig zufolge « (in Zus.) richtig, in Ordnung; wie es gewünscht, gebraucht wird ; zur rechten Zeit ; ». Mit « zurechtformen » meint der Übersetzer hier « ordentlich und richtig formen »; der Sinn von ‘Gleichheit’ und “Harmonie”, der im Verb “*sawwā*” beinhaltet ist, fehlt im Verb « zurechtformen ».

Die Konjunktion « *fa* » ist unserer Meinung nach nicht mit der Koordinierungskonjunktion « *wa* » (und) gleichzusetzen, weil sie die Bedeutung von « folglich, demzufolge, konsequenterweise » hat.

Aus dem Vergleich von V.2 resultiert also folgende Äquivalenztabelle :

Vers 2	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik		ja		
Syntax	ja			
Stil		ja		

Ergebnis : totale Äquivalenz : 02 partielle Äquivalenz : 02

Vers 3 : *wa lladhī qaddara fa-hadā* und der das Maß setzt und rechtleitet

Khoury verwendet das Präsens weiter. „*fa*“ wird auch hier mit „und“ wiedergegeben. In Bezug auf das Verb „*qaddara*“ gibt es zwei Interpretationen: der ersten und verbreitetsten Auslegung zufolge bedeutet „*qaddara*“ ‘schätzen, das Maß bestimmen’ - ihr schließen sich unsere vier Übersetzer sowie andere deutschsprachige Übersetzer wie Zirker usw. sowie französischsprachige Übersetzer wie Kechrid (“qui a donné à chaque chose sa mesure”) an- und die zweite, deren Anhänger anscheinend eine Minderheit bilden, setzt das Verb „*qaddara*“ in unmittelbare Verbindung mit dem Verb „*hadā*“, das im selben Vers gleich nach „*qaddara*“ auftritt, und versteht es als ‘das Schicksal (des Menschen) bestimmen’. Henning/Hofmann und Chebel u.a. teilen diese zweite Interpretation und übersetzen jeweils: “der bestimmt” und “Celui qui fixe le destin”. Wir stehen hier also vor zwei voneinander abweichenden Interpretationen!

In der traditionellen Exegese erläutert das Werk „*al-Qur’ān al-karīm wa bi-hāmishihī tafsīr al-djalalain*“ das Verb „*qaddara*“ als “er bestimmte, was er wollte, und leitete zu dem, was er als Gutes und Böses bestimmt hat”(S.597).

Nach *safwat attafsīr* von Muhammed ‘Alī Assābūnī bedeutet der Halbvers “*wa lladhī qaddara*” *qaddara fi- kulli shay’in khawāssahu wa mazāyāhu bi-mā tadjillu ‘anhu l-’uqūlu wa-l-afhāmu*” (er bestimmte für jede Sache ihre Merkmale und ihre Vorteile, mit welchen die Geister und der Verstand erhaben werden) (358). Die Interpretation der traditionellen Exegese scheint uns plausibel, weil die andere Interpretation das eindeutige Verhältnis ignoriert, das zwischen den beiden Verben *qaddara* und *hadā* wegen der Konjunktion “*fa*” unbedingt besteht. Das Verb *qaddara* bedeutet also hier ‘das Maß bestimmen’. Der Vergleich von V.3 ergibt demzufolge folgende Äquivalenztabelle:

Vers 3	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik		ja		
Syntax	ja			
Stil		ja		

Ergebnis: totale Äquivalenz: 01 partielle Äquivalenz: 03

Vers 4 : *wa-lladhī akhradja l-mar'ā* und der das Weidegras hervorbringt

Auffallend ist auch hier der weitere Gebrauch des Präsens (hervorbringt). Das Nomen *al-mar'ā* bedeutet sowohl die Weide, das Weideland als auch das, was darauf als Gras und Futter wächst und als ‚Weidegras‘ wiedergegeben werden kann. “*Al-mar'ā huwwa mā tar'āhu al-māshiyatu*; und *mawdhi'u arra'yi*” (*al-mar'ā* ist das, was das Vieh auf der Weide frißt und auch der Weideplatz) (359). Diese Doppeldeutung hat ebenfalls das deutsche äquivalente Wort ‘Weide’, das als “Gattung der Weidengewächse (Salicaceae), Holzpflanzen mit zweihäusigen, in Kätzchen zusammenstehenden Blüten; Salix (Korb-, Sal-, Trauer-)” und auch als “grasbewachsene Fläche, Wiese, auf der das Vieh weiden kann (Vieh-); Ort, wo Tiere Nahrung finden (Fisch-, Vogel-);” definiert wird (in: Wahrig). Es liegt aber auf der Hand, daß der Sinn von “*mar'ā*” im vorliegenden Vers “*mā tar'āhu l-māshiyatu* » (das, was das Vieh auf dem Weideplatz frißt) ist und das Gott aus der Erde sprießen und wachsen läßt. Deshalb ist das von Khoury verwendete Kompositum mit Gras als Hauptbestandteil (Weidegras) eine nützliche Präzision. Wir werden also folgende Äquivalenztabelle haben:

Vers 4	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik		ja		
Syntax	ja			
Stil		ja		

Ergebnis: totale Äquivalenz: 02 partielle Äquivalenz: 02.

Vers 5 : *fa-dja'alahu ghuthā-an afwā* und es dann zu grauer Spreu macht

Die Spreu wird im Wahrig als «Hülsen, Spelzen, Grannen (des gedroschenen Getreides);” definiert. Das arabische Wort dafür ist nach dem Wörterbuch Goetz-Schregle “*al-hashīm*”, “*al-asfatu*” und “*al-qaslu*”. Daneben haben wir auch “*azzu-ānu* (franz.: l’ivraie) und “*adhharāwatu*” (franz.: vannure). Wir haben w.o. bei der Auseinandersetzung mit der Übersetzung Paretts bereits gesehen, daß “*ghuthā'un afwā*” «ein grauschwarzes gischtbedecktes dürres Laub» ist. Die Spreu unterscheidet sich also von “*al-ghuthā-u*”, weil sie vor allem mit dem Getreide verbunden ist.

Die Äquivalenztabelle dieses Verses wird so aussehen:

Vers 5	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik		ja		
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis: totale Äquivalenz: 02 partielle Äquivalenz : 02.

Vers 6 : *sa-nuqri'uka fa-lā tansā*

Wir werden dich lesen lassen, und du wirst nichts vergessen

Die gleiche Bemerkung bezüglich der Negation, die wir w.o. bei der Analyse desselben Verses in der Paretischen Übersetzung gemacht haben, gilt auch hier für Khoury: Unterschied zwischen 'nicht' im Vers und 'nichts' in der Wiedergabe. Wir neigen zur Ansicht, daß die Konjunktion 'fa' im vorliegenden Vers den Sinn von 'so daß' haben kann; auf jeden Fall soll dem evidenten Unterschied zwischen 'fa' und 'wa' Rechnung getragen werden! "Wir werden dich lesen (vortragen) lassen, so daß du nicht vergessen wirst" kann als Alternativübersetzung vorgeschlagen werden.

Aus dem Dargelegten ergibt sich folgende Äquivalenztabelle:

Vers 6	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik		ja		
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis: totale Äquivalenz: 02 partielle Äquivalenz : 02.

Vers 7 : *illā mā shā'a llāhu innahu ya'lamu l-djahra wa-mā yakhfā*

Außer dem, was Gott will. Er weiß, was offenliegt und was verborgen bleibt

Khoury gibt das Substantiv "al-djahra" (das Offenkundige/Offene/das zum Vorschein Kommende) mit einem Nebensatz (Relativsatz) wieder. 'und was verborgen bleibt' entspricht zwar dem Halbvers "wa-mā yakhfā" auf syntaktischer Ebene, aber das Verb 'bleiben' führt auf semantischer Ebene einen kleinen Unterschied ein: zurückübersetzt würde der Halbvers lauten: "wa-mā yabqā khāfiyan/makhfiyyan"; statt des Verbs 'bleiben' würde das Hilfsverb 'sein' besser passen ("und was verborgen ist").

Wir werden also die folgende Äquivalenztabelle haben:

Vers 7	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik		ja		
Syntax		ja		
Stil	ja			

Ergebnis: totale Äquivalenz: 02 partielle Äquivalenz : 02.

Vers 8 : *wa-nuyassiruka li-l-yusrā* Und Wir werden dir das Gute leicht machen

Auf den Begriff “*yusrā*” sind wir w.o. bei der Analyse desselben Verses in der Übersetzung Parets bereits eingegangen. Khoury übersetzt ihn mit ‘das Gute’: wir sehen eigentlich nicht die Art des Verhältnisses, das im vorliegenden Vers zwischen den beiden Begriffen bestehen kann! Wir hatten schon darauf hingewiesen, daß dieser Vers bzw. der Begriff “*al-yusrā*” nur in Verbindung mit V.6 verstanden werden kann, d.h. “Wir werden dir die leichteste Methode/den leichtesten Weg (, den Koran vorzutragen, zu bewahren, zu übermitteln) leicht machen”.

Vers 8	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik		ja		
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis: totale Äquivalenz: 02 partielle Äquivalenz: 02.

Vers 9 : *fa-dhakkir in nafa'ati l-dhikrā* Ermahne nun, so die Ermahnung
etwas nützt

Das Verb “*dhakkara*” ist ein transitives Verb (*dhakkara ghairahu/annāsa* /; hier: *al-mu'minīna bi*) und bedeutet ‘jdn. an etw. erinnern’ und im koranischen Kontext: “erinnere die Gläubiger mit dem Koran an ihre Religion, an Gott, an den unvermeidlichen Tod, den Jüngsten Tag, das Jenseits usw. und mahne sie zum Gedenken all dieser religiösen Wahrheiten, damit sie in ihrem Glauben ausharren und nicht vom rechten Weg abweichen. Das Verb ‘mahnen’ wird im Wörterbuch Goetz/Schregle wiedergegeben mit “jdn. – (= ermahnen) *wa'adha (ya'idhu), nabbaha*; einen Schuldner– : *lafata, nabbaha ila -ddaf'i*; jdn. um (wegen, an) die Rückzahlung; - : *dhakkara bi, nabbaha ila*; jdn. zur Geduld - : *wassā bi-l-sabrī*”.

Das Verb ‘ermahnen’ wird im selben Wörterbuch übersetzt mit “jdn. zu etw. - : *nabbaha ila* ; (freundschaftlich) *nasaha bi (li)* ; (streng), *andhara, hadhdhara anna* (etw. nicht zu tun *min*) ; ».

Wir glauben, daß die Übersetzung des Verbs “*dhakkir*” mit dem Verb “mahne” bzw. “ermahne” allein nicht ausreichend ist und demzufolge mit dem Hinzufügen von “zum Gedenken” ergänzt werden soll, damit der religiöse kontextbedingte Sinn des Verbs “*dhakkir*” vollständig und eindeutig wird: “mahne zum Gedenken” wäre unserer Meinung nach angemessener. Khoury gibt die Konjunktion “*in*” mit der Konjunktion “so” wieder, die hier den Sinn von ‘sofern’/‘wenn’ hat. Es sei schließlich zu vermerken, daß die Konjunktion “*fa*” vom Übersetzer außer acht gelassen wurde.

Wir werden also folgende Versäquivalenztabelle haben:

Vers 9	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik		ja		
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis: totale Äquivalenz: 03 partielle Äquivalenz: 01.

*

Vers 10 : *sa-yadhdkaru man yakhsā* Der wird es bedenken, der
gottesfürchtig ist

Dem *Safwat attafsīr* zufolge bedeutet der vorliegende Vers “*sa-yantafi’u bi-hadhihi l-dhikrā wa-l-maw’idhati man yakhsāfu llāha ta’ālā* » (diese Mahnung zum Gedenken wird dem, der Gott, den Erhabenen, fürchtet, nützlich/vorteilhaft sein). Khoury gibt das Verb «*yadhdkaru* » mit dem Verb ‘bedenken’ wieder (arabisch : *fakkara fi, tafakkara fi, ta’ammala fi, tadabbara fi...i’tabara, qaddara*). Unklar bleibt dabei aber das Pronomen ‘es’, das hier als Akkusativobjekt fungiert. Wir verstehen nicht worauf ‘es’ sich hier bezieht. « Der Mahnung wird folgen, wer Gott fürchtet » oder “Gedenken wird, wer gottesfürchtig ist” sind mögliche Übersetzungen.

Vers 10	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik		ja		
Syntax	ja			
Stil		ja		

Ergebnis: totale Äquivalenz: 01 partielle Äquivalenz : 03.

Vers 11 : *wa yatadjannabuha al-ashqā* Meiden wird es aber der Übelste

Das Nomen «*ashaqiyyu* » *huwwa ghairu assa’idi ; atta’isu ; adhdhāllu ghairu l-muhtadī* » (ist der Unglückliche, der Elende ; der Irrende, der nicht Rechtleitete) (360). Da «*al-ashqā* » der Superlativ von «*ashshaqiyyu* » ist, haben wir diesen Begriff in der w.o. dargelegten Analyse der Paretischen Versübersetzung mit ‘der Elendste’ bzw. ‘der Unselige’ wiederzugeben vorgeschlagen.

Khoury übersetzt ihn mit ‘der Übelste’ (arabisch: *al-aswa’u, al-afqaru, al-aktharu radā’atan/sharran*) und weicht somit vom kontextbedingten religiösen Sinn ab, der ‘derjenige, der der Gnade des Paradieses nicht teilhaftig sein wird’, d.h. ‘der Unselige’ ist. Aus der Versübersetzung Khoury’s resultiert folgende Äquivalenztabelle :

Vers 11	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik		ja		
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis : totale Äquivalenz : 02 partielle Äquivalenz : 02.

Vers 12 : *alladhī yaslā -nnāra l-kubrā* der im großen Feuer brennen wird

Für Khoury ist anscheinend der Superlativ «*al-kubrā*» mit dem einfachen Adjektiv “*al-kabīratu*” gleichzusetzen. Mit dem koranischen Begriff «*annāru l-kubrā*», dem «*annāru assughrā*» (das kleine (irdische) Feuer) entgegengesetzt wird, wird hier selbstverständlich das Höllenfeuer gemeint.

«*yslā*» ist das Präsens des Verbs «*saliya sillan/sallan wa silyan/salyan*» (*annāra, wabihā* das Feuer und im Feuer) *qāsā ḥarrahā aw iftaraqa fihā* (die Hitze des Feuers erleiden oder im Feuer brennen) (in : N. Wb. F. St.). Die Versübersetzung ist durch eine totale Entsprechung des syntaktischen Baus (Relativsatz) sowie des Stils, aber durch eine partielle Entsprechung der Lexik (das große Feuer ≠ das Höllenfeuer) gekennzeichnet.

Vers 12	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik	ja			
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis : totale Äquivalenz : 03 partielle Äquivalenz : 01.

Vers 13 : *thumma lā yamūtu fihā wa-lā yahyā* darin wird er dann weder
sterben noch leben

Völlige Entsprechung auf allen vier Ebenen, so daß die Äquivalenztabelle so aussehen wird :

Vers 13	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik	ja			
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis: totale Äquivalenz : 04 partielle Äquivalenz: 00.

Vers 14 : *qad aflaḥa man tazakkā* Es wird dem wohl ergehen, der sich läutert

Der Bestätigungskonjunktion “*qad*” wird vom Übersetzer durch den Gebrauch von “wohl” Rechnung getragen. Khoury verwendet das Präsens statt des Perfekts, das uns hier –wie wir w.o. bereits in der Versanalyse bei Paret dargelegt haben- besser geeignet zu sein scheint. Das Verb “*aflaḥa*”, das die Bedeutung von ‘das Heil bzw. den Erfolg kennen’, ‘gedeihen’ hat, wird von Khoury mit der Wendung ‘jdm. wohl ergehen’ wiedergegeben, die die ganze

Bedeutung von “*aflaḥa*” nicht deckt: Im Gegensatz zum Verb “*aflaḥa*” liegt dieser Wendung nicht die Bedeutung von “*falāḥ*”(Erfolg, Gedeihen, Wohlfahrt, Heil) zugrunde, ein wichtiger religiöser Begriff, den man bei jedem Gebetsruf zu jedem der fünf alltäglichen Gebete hört (*ḥayya ‘ala l-salāt ḥayya ‘ala l-falāḥ...*). Zu vermerken ist auch die semantische Verwandtschaft von “*aflaḥa*” mit “*al-filāḥa*” (die Landwirtschaft/der Ackerbau), “*al-fellāḥ*” (der Landwirt/Ackermann) und dem Verb “*falaḥa yaflaḥu*” (pflügen, beackern, bebauen). Dem Koranwörterbuch *Kalimāt al-Qur’ān* zufolge bedeutet das Verb “*tazakkā*” *taṭahhara mina l-kufri wa-l-ma’āsī*” sich von dem Unglauben und den Sünden reinigen. Die Versäquivalenztabelle wird wie folgt aussehen:

Vers 14	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik		ja		
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis: totale Äquivalenz : 02 partielle Äquivalenz: 02.

Vers 15 : *wa dhakara –sma rabbihi fa-sallā* des Namens seines Herrn
gedenkt und betet

Ist « *fa* » mit « *wa* » gleichzusetzen und mit ‘und’ wiederzugeben? Wir glauben unsererseits, daß es doch Schattierungen zwischen den beiden Konjunktionen gibt, denen der Übersetzer Rechnung tragen soll. “*fa*” (folglich, daraufhin) drückt die Folge/die Konsequenz aus: “des Namens seines Herrn gedenkt und demzufolge/daraufhin betet”; man ist konsequent mit sich selbst, man gedenkt und man betet (die konkrete praktische Handlung des Gebets soll nicht dem theoretischen Gedenken widersprechen).

Die komparative Analyse des Verses ergibt folgende Äquivalenztabelle :

Vers 15	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik	ja			
Syntax		ja		
Stil	ja			

Ergebnis: totale Äquivalenz: 03 partielle Äquivalenz: 01.

Vers 16 : *bal tu'thirūna l-fjayāta l-dunyā* Aber ihr zieht das diesseitige Leben vor

Auf den Sinn des Verbs « *tu'thirūna* » (etw. bevorzugen) sind wir schon w.o. eingegangen.

Vers 16	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik	ja			
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis: totale Äquivalenz: 04 partielle Äquivalenz: 00 .

Vers 17 : *wa-l-ākhiratu khairun wa-abqā* wo doch das Jenseits besser ist und eher Bestand hat

“*Abqā*” ist im vorliegenden Vers ein Überlegenheitskomparativ: *abqā mina l-fjayāti addunyā* (w. das Jenseits bleibt/dauert länger als das diesseitige Leben). Für die Wiedergabe des Attributs “*abqā*” (bleibt/dauert länger) verwendet Khoury in Anlehnung an Paret die Wendung ‘Bestand haben’, die – wir haben bereits darauf hingewiesen- zwar dem Sinn entspricht, aber der Überlegenheitskomparativ bzw. der Vergleich (mit dem diesseitigen Leben) wird nicht ersichtlich.

Vers 17	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik	ja			
Syntax		ja		
Stil	ja			

Ergebnis: totale Äquivalenz: 02 partielle Äquivalenz: 02 .

Vers 18 : *inna hādha la-fi -ssuhufi l-ūlā* Dies steht in den früheren Blättern

Der Begriff « *assuhufu l-ūlā* » (w. die ersten Blätter) wird hier mit ‘die früheren Blätter’ (*“assuhufu l-qadīma/assābiqa*) wiedergegeben.

Vers 18	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik	ja			
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis : totale Äquivalenz : 03 partielle Äquivalenz : 01

Vers 19	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik	ja			
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis : totale Äquivalenz : 04

partielle Äquivalenz : 00 .

Aus der vergleichenden Analyse der ganzen Sure ergibt sich folgende umfassende Äquivalenztabelle :

Umfassende Äquivalenztabelle der Sure 87

V	Lexik				Semantik				Syntax				Stil				Tot	
	tÄ	pÄ	NÄ	para	tÄ	pÄ	NÄ	para	tÄ	pÄ	NÄ	para	tÄ	pÄ	NÄ	para	tÄ	pÄ
1	x				x				x				x				4	0
2	x					x			x					x			2	2
3		x				x			x					x			1	3
4	x					x			x					x			2	2
5		x				x			x				x				2	2
6		x				x			x				x				2	2
7	x					x				x			x				2	2
8		x				x			x				x				2	2
9	x					x			x				x				3	1
10		x				x			x					x			1	3
11		x				x			x				x				2	2
12		x			x				x				x				3	1
13	x				x				x				x				4	0
14		x				x			x				x				2	2
15	x				x					x			x				3	1
16	x				x				x				x				4	0
17		x			x					x			x				2	2
18		x			x				x				x				3	1
19	x				x				x				x				4	0
Total																	48	28

Ergebnis : totale Äquivalenz : 48 (63,15% der Gesamtsure), partielle Äquivalenz : 28 (36,84% der Gesamtsure).

Zusammenfassende Äquivalenztafel der Sure 87

Sure	Lexik				Semantik				Syntax				Stil				Tot	
	tÄ	pÄ	NÄ	para	tÄ	pÄ	NÄ	para	tÄ	pÄ	NÄ	para	tÄ	pÄ	NÄ	para	tÄ	pÄ
87	9	10			8	11			16	3			15	04			48	28

Aus der zusammenfassenden Äquivalenztafel geht deutlich hervor, daß

1. Die totale Äquivalenz mit 48 Belegen (63,15%) weit über die partielle Äquivalenz (28 Belege= 36,84%) hinausgeht
2. Die totale Äquivalenz vor allem die Syntax (16 Belege) und den Stil (15 Belege) betrifft
3. Mit jeweils 9 Belegen und 8 Belegen (von 48) bleibt die totale Äquivalenz in der Lexik und Semantik beschränkt; dies läßt sich durch die Komplexität des koranischen Textes erklären
4. Als Folge von 3. begegnet die partielle Äquivalenz vor allem in der Semantik (11 Belege) und in der Lexik (10 Belege).

H. Bobzin

Vers 1 : *sèbbifj -sma rabbika l-a'lā* Preise den Namen deines höchsten Herrn

Die Wiedergabe von “*rabbika l-a'lā*” mit ‘deines höchsten Herrn’, d.h. mit einem Epitheton (auch wenn das Letztere hier im Superlativ ist) kann zu einer schwerwiegenden theologischen aus dem Blickwinkel des Islam heretischen Behauptung führen! Darauf haben wir w.o. bei der Auseinandersetzung mit der Paretischen Übersetzung hingewiesen. Zurückübersetzt würde der Vers Bobzin’s auch so lauten: “*sèbbifj -sma a'lā rabbika*”. Deshalb empfiehlt sich “*al-a'lā*” als Apposition zu verstehen und zu übersetzen.

Vers 1	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik		ja		
Syntax		ja		
Stil		ja		

Ergebnis: totale Äquivalenz: 01 partielle Äquivalenz: 03

Vers 2 : *alladhī khalaqa fa-sawwā* der erschuf und ebenmäßig formte

Zu vermerken ist zunächst der Gebrauch des Präteritums, das der Tempusform der arabischen Verben besser entspricht. Im Gegensatz zu Paret, der “*sawwā*» nur mit dem Verb ‘formen’ wiedergegeben hat und demzufolge den integrierenden Teil der Bedeutung von ‘gleichmäßig’, ‘harmonisch’ unterlassen hat, fügt Bobzin zu Recht das wichtige und notwendige Adverb “*ebenmäßig*” hinzu, um die ganze Bedeutung von «*sawwā*» zu decken und treu wiederzugeben.

Die Versäquivalenztafel wird wie folgt dargestellt :

Vers 2	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik	ja			
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis : totale Äquivalenz : 04 partielle Äquivalenz : 00

Vers 3 : *wa-lladhī qaddara fa-hadā* der ein Ziel setzte und dann führte

Die Wiedergabe von «*qaddara*» mit ‘ein Ziel setzen’ (*wadha'a/haddada/saṭṭara hadafan*) ist sonderbar, weil sie weder der ersten Interpretation (einschätzen, das Maß setzen) noch der zweiten (bestimmen, urteilen) folgt, auf welche wir w.o. bereits eingegangen sind. Sie weicht unserer Meinung nach von der Bedeutung des koranischen Verbs ab.

Das Verb « *hadā yahdī hidāyatan* » ist ein wichtiger Begriff im koranischen Text und im Islam überhaupt. Das Verb “führen”(qāda, sāqa, addā) allein gibt nur einen Teil der Bedeutung wieder; deshalb muß der Übersetzer ‘auf den rechten Weg’ hinzufügen oder mit ‘rechtleiten’ übersetzen.

Aus dem Dargelegten resultiert folgende Äquivalenztabelle:

Vers 3	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik		ja		
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis: totale Äquivalenz: 02 partielle Äquivalenz: 02

Vers 4 : *wa-lladhī akhradja l-mar’ā* der das Weideland wachsen ließ

Die Übersetzung von “*al-mar’ā*” mit ‘Weideland’ kann nicht mit dem Verb “*akhradja*” in Verbindung gesetzt werden: man kann nicht ein (Weide)Land hervorkommen bzw. (aus der Erde) sprießen und wachsen lassen! Dies kann gegen den gesunden Verstand verstoßen; Wir betonen es nochmals: Es liegt auf der Hand, daß der Sinn von “*mar’ā*” im vorliegenden Vers “*mā tar’āhu l-māshiyatu* » (das, was das Vieh auf dem Weideplatz frißt) ist und das Gott aus der Erde sprießen und wachsen läßt. Deshalb ist das von Paret und Khoury verwendete Kompositum jeweils mit ‘Futter’ und ‘Gras’ als Hauptbestandteil (Weidegras/-futter) eine nützliche Präzision. Man kann also entweder mit ‘Weide’ oder mit einem Kompositum wie z.B. ‘Weidegras Weidefutter’ u.ä. übersetzen.

Vers 4	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik		ja		
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis: totale Äquivalenz: 02 , partielle Äquivalenz: 02

Vers 5 : *fa-dja’alahu ghuthā’an afwā* und es dann zu verdorrtem
Grasland machte !

Wir verweisen auf die w.o. dargelegte Definition von « *ghuthā’un afwā* ». Da Bobzin das Wort « *al-mar’ā* » im vorhergehenden Vers mit « Weideland » wiedergegeben hat, übersetzt er in der selben Logik weiter (Grasland), obwohl « *ghuthā’un* » ein dürres Laub/Gras ist und obwohl das verwendete Attribut “verdorrtem” eher zu ‘Gras’ und nicht zu ‘Land’ passt und außerdem von der Bedeutung von « *afwā* »(schwarz/grau) gewissermaßen abweicht. Der Versvergleich ergibt folgende Äquivalenztabelle :

Vers 5	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik		ja		
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis : totale Äquivalenz : 02 partielle Äquivalenz : 02

Vers 6 : *sa-nuqri'uka fa-lā tansā* Wir werden dich vortragen lassen, und du wirst nicht vergessen –

Im Unterschied zu Paret und Houry verwendet Bobzin zu Recht die einfache Negation 'nicht'. Wie w.o. in der Analyse der Versübersetzung bei Houry bereits vermerkt vertreten wir die Meinung, daß die Konjunktion 'fa' im vorliegenden Vers als « *ḥattā* » ('so daß') gedeutet werden kann; auf jeden Fall soll dem evidenten Unterschied zwischen 'fa' und 'wa' Rechnung getragen werden! Dies ist nicht der Fall bei Bobzin, der « *fa* » mit 'und' wiedergibt.

Vers 6	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik	ja			
Syntax		ja		
Stil	ja			

Ergebnis: totale Äquivalenz: 03 partielle Äquivalenz : 01

Vers 7 : *illā mā shā'a llāhu innahu ya'lamu l-djahra wa-mā yakhfā*
 Außer dem, was Gott will,
 Siehe, er kennt das Offenbare und was verborgen ist.

Die Bedeutung des Begriffs "*al-djahra*" (hier: das in Erscheinung Tretende, das Sichtbare), der im vorliegenden Vers der Wendung "*wa-mā yakhfā*" (= "*al-khafiyya*" (das Unsichtbare/Verborgene)) entgegengesetzt wird, wurde bereits dargelegt. Bobzin gibt die Bestätigungskonjunktion "*inna*" mit 'siehe' wieder und folgt in seiner Übersetzung ebenfalls dem syntaktischen Bau (Substantiv + NS).

Vers 7	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik	ja			
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis: totale Äquivalenz: 04 partielle Äquivalenz: 00

Vers 8 : *wa-nuyassiruka li-l-yusrā*

Wir bereiten dir ein leichtes Los

Auffallend ist hier die Tatsache, daß Bobzin den vorliegenden Vers nicht übersetzt, sondern interpretiert und somit ein Risiko eingeht! Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß der Vers in seinem Kontext, d.h. vor allem in Verbindung mit V.6 verstanden werden soll: die dominierende Erläuterung lautet: « Wir werden dir die leichteste Methode/den leichtesten Weg (, den Koran vorzutragen, zu bewahren, und überhaupt die Botschaft des Islam zu übermitteln) leicht machen». Festzustellen ist, daß die Interpretation Bobzin's von derjenigen der traditionellen Exegese abweicht.

Die Versäquivalenztabelle wird wie folgt dargestellt :

Vers 8	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik				ja
Syntax	ja			
Stil		ja		

Ergebnis : totale Äquivalenz: 01, partielle Äquivalenz: 02, Paraphrase : 01

Vers 9 : *fa-dhakkir in nafa'ati l-dhikrā*

So mahne – wenn die Mahnung nützt!

Wir verweisen auf die w.o. dargelegte Erläuterung des Verbs “*dhakkir*” sowie auf den Hinweis darauf, daß das Verb ‘mahnen’ mit dem Zusatz ‘zum Gedenken’ ergänzt werden sollte, damit der Sinn vollständig gedeckt werden kann (mahne zum Gedenken).

Vers 9	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik		ja		ja
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis: totale Äquivalenz: 03

partielle Äquivalenz: 01

Vers 10 : *sa-yadhakkaru man yakhshā*

sich mahnen läßt, wer
gottesfürchtig ist

Da Bobzin bei der Verswiedergabe die selbe Wendung wie Paret verwendet (‘sich mahnen lassen’), gilt auch für ihn die gleiche kritische Bemerkung, die wir w.o. bereits formuliert haben. Dasselbe gilt für den zweiten Teil des Verses, wo das Verb « *yakhshā* » mit dem Attribut ‘gottesfürchtig (sein)’ übersetzt wurde.

Vers 10	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik		ja		
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis : totale Äquivalenz : 02 partielle Äquivalenz : 02

Vers 11 : *wa-yatadjannabuhā l-ashqā* doch der Gottlose sucht das zu vermeiden

Bobzin übersetzt den wichtigen Begriff « *al-ashqā* » mit ‘der Gottlose’ (arabisch: w. « *alladhī lā rabba lahu* », *al-kāfiru/al-mulhīdu*). Mit der Definition und Übersetzung des Begriffs « *al-ashqā* » (der Elende/Unselige) haben wir uns schon auseinandergesetzt: es gibt eine nicht zu vernachlässigende offenkundige Schattierung bezüglich der Bedeutung zwischen einem Gottlosen und einem Unseligen in dem Maße, wie ein Unseliger einer unter den Gläubigen sein kann, der trotz seines Glaubens viel Böses gemacht hat, so daß er der Gnade des Paradieses nicht teilhaftig und demzufolge unselig sein wird. Mit anderen Worten : ein Unseliger ist nicht unbedingt ein Gottloser! Zu vermerken ist andererseits das Hinzufügen des Verbs ‘suchen’: entsprechend dem Vers wird der Unselige die Mahnung zum Gedenken bzw. das Gedenken (das Pronomen im Akkusativ “*hā*” (*sa-yatadjannabuhā*) bezieht sich auf “*adhdhikrā*”) vermeiden und nicht ‘vermeiden zu (ver)suchen’! Die Behauptung ist kategorisch und endgültig.

Vers 11	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik		ja		
Syntax	ja			
Stil		ja		

Ergebnis: totale Äquivalenz: 01 partielle Äquivalenz : 03

Vers 12 : *alladhī yaslā -nnāra l-kubrā* der im ‘Großen Feuer’ brennen wird

Im Gegensatz zu Paret und Houry, die den Begriff “*annāra l-kubrā*” auch vor ihm mit ‘das große Feuer’ wiedergegeben haben (das ‘g’ von ‘große’ ist kleingeschrieben) schreibt Bobzin ‘Große’ mit einem großgeschriebenen ‘G’ und setzt ‘das Große Feuer’ in Anführungszeichen, um wahrscheinlich auf die Konnotation (das Höllenfeuer) aufmerksam zu machen. Das Attribut « *al-kubrā* » heißt « *al-djiddu kabīratan* » (das sehr große) oder « *al-akbaru* » (Superlativ : das Größte).

Die Äquivalenztabelle des verses wird so aussehen :

Vers 12	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik	ja			
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis : totale Äquivalenz : 04

partielle Äquivalenz : 00

Vers 13 : *thumma lā yamūtu fīhā wa-lā yafhā* dann dort nicht sterben kann und auch nicht leben

Bobzin zieht es hier vor, das Relativpronomen ‘wo’ nicht zu gebrauchen (etwa : « wo er dann ... ») – er mußte eigentlich nicht, weil der Vers kein Relativsatz, sondern ein Aussagesatz ist - und auch nicht die Wendung « weder...noch » (“weder sterben noch leben wird”). Die Stellung des Modalverbs ‘kann’ gleich nach dem ersten Verb ‘sterben’ statt am Ende des übersetzten Verses, der ein zweiter Relativsatz ist, soll anscheinend das “Nicht Sterben Können’ hervorheben. Aber die Hervorhebung sollte ebenfalls das ‘Nicht Leben Können’ betreffen!

Zu vermerken ist auch der Unterschied zwischen den Adverbien ‘dort’ (arabisch: *hunāka*) und ‘darin’ (*fīhā*) (im Großen Feuer).

Vers 13	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik		ja		
Syntax		ja		
Stil		ja		

Ergebnis: totale Äquivalenz: 01

partielle Äquivalenz : 03

Vers 14 : *qad aflahja man tazakkā* Wohl ergeht es dem, der sich geläutert hat

Das Verb “*aflahja*” wird im Wörterbuch “*al-Mundjid*” wie folgt definiert: “*aflahja arradjulu: fāza wa-dhafara bi-mā ṭalaba; nadjahja fī sa’yihī wa-asāba fi-‘amalihi*” (der Mann war erfolgreich und erlangte das, was er forderte; er hat Erfolg in seinem Streben gehabt und war treffend/triftig in seiner Arbeit). “*Al-falāhju al-fawzu; salāhju l-hāli; al-baqā’u; annadjātu; yuqālu hayya ‘ala l-falāh ay hallumū ilā ṭarīqi l-fawzi wa l-nadjāti*” (*al-falāhju* ist der Erfolg; der Zustand des Wohlergehens/Gedeihens; das Bleiben/die Selbserhaltung/das Sich Wohl Erhalten; das Heil; man sagt ‘*hayya ‘ala l-falāh*’ d.h. los auf den Weg des Erfolgs und des Heils!’

Da die Versübersetzung Bobzin’s mit derjenigen von Houry fast identisch ist, gilt eigentlich die gleiche kritische Bemerkung bezüglich der verbalen Wendung ‘wohl ergehen’ sowie der ganzen Verswiedergabe.

Aus der analyse der Versübersetzung ergibt sich folgende Äquivalenztabelle:

Vers 14	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik		ja		
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis : totale Äquivalenz : 02

partielle Äquivalenz : 02

Vers 15 : *wa-dhakara -sma rabbihi fa-sallā*

den Namen seines Herrn
erwähnt und betet

Das Verb ‘erwähnen’, womit Bobzin das Verb “*dhakara*” wiedergibt, deckt nur teilweise den Sinn der “*adhdhikrā*”, bei der man nicht nur erwähnt, sondern auch meditiert und gedenkt; deshalb glauben wir, daß das Verb ‘gedenken’ hier besser geeignet ist.

Die Versäquivalenztabelle wird wie folgt dargestellt:

Vers 15	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik		ja		
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis: totale Äquivalenz: 03

partielle Äquivalenz: 01

Vers 16 : *bal tu'thirūna l-ḥayāta -ddunyā*

Doch nein, ihr zieht das Leben hier
im Diesseits vor,

« *bal* » (*ḥarfū 'atfīn*) ist hier eine Koordinierungskonjunktion, die die Opposition zu dem, was im Vorhergehenden gesagt wurde, ausdrückt ; sie ist gleichzusetzen mit « *lākin* » und mit ‘aber’ zu übersetzen. Sie wird hier nicht nach einer negativen Behauptung gebraucht, um mit ‘doch nein ‘ übersetzt zu werden. ‘Doch nein’ entspricht eher die Konjunktion “*kallā*”.

Der koranische Begriff « *al-ḥayātu -ddunyā* » besteht aus dem Substantiv “*al-ḥayātu* » (das Leben) und dem Epitheton « *addunyā* »; das Letztere ist nicht aus dem Verb « *danā yadnū dunuwwan wa danāwatan (li-l-shay'i wa minhu wa ilaihi : qaruba fa-huwwa dānin wa l-djam'u dunātun (danā yadnū (Präsens) dunuwwan bzw. dunuwwan (Nomen Actionis) sich etw. nähern, an etw. herantreten ; derjenige, der an etw. herantritt heißt « dānin » und der Plural ist « dunātun ») abgeleitet –wie man der Versuchung ausgesetzt ist, es zu glauben, sondern aus dem Verb „ *daniya* “ *yadnā dannan wa danāyatan sāra dha'īfan wa sāqitan fa-huwwa daniyyun al-djam'u adniyā'u (daniya yadnā (Präsens) danāwatan (Nomen Actionis); dieses Verb “ daniya ” heißt schwach und niedrig/gemein werden ; er ist dann « daniyyun » Pl. adniyā'u) ; ...al-adnā ismu tafdhīlin mina addaniyyi al-djam'u : adānin wa adnawn wa l-mu'annathu dunyā wa l-djam'u dunann » (al-adnā ist ein Überlegenheitskomparativ von « addaniyyu » Pl. adānin und adnawn ; Fem. dunyā Pl. : dunan) (361). « addanī'u » bedeutet niedrig, verachtet, minderwertig ; *al-ḥayātu addunyā* (w. das niedrige Leben franz. : la vie d'ici- bas/le bas-monde) ist das irdische vergängliche verächtliche Leben, das diesseitige Leben im Gegensatz zu dem « *al-ākhiratu* » (w. dem Letzteren) dem jenseitigen Leben.**

Durch seine Wiedergabe des Begriffs « *al-ḥayātu l-dunyā* ” mit ‘das Leben hier im Diesseits’ (w. *al-ḥayātu hunā fi- -ddunyā*) zerlegt Bobzin den koranischen Begriff und wandelt ihn in eine Art Paraphrase, obwohl es ein einfaches eindeutiges Äquivalent dafür gibt : das diesseitige Leben bzw. das irdische Leben.

Aus der vergleichenden Versanalyse ergibt sich folgende Äquivalenztafel :

Vers 16	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik	ja			
Syntax		ja		
Stil		ja		

Ergebnis : totale Äquivalenz : 01

partielle Äquivalenz : 03

Vers 17 : *wa-l-ākkhiratu khairun wa-abqā* wo doch das Jenseits besser ist und bleibender.

Auffallend ist der Gebrauch des Partizips I (bleibend) als Attribut im Überlegenheitskomparativ, der den Eindruck gibt, daß die Wiedergabe von “*abqā*” zu wörtlich ist. Der Übersetzer verwendet zwar ‘wo (doch)’ als Konjunktion im Sinne von ‘wenn (doch)’, aber ‘wo’ könnte hier als ein sich auf ‘Diesseits’ (als Bezugswort) beziehendes Relativpronomen mißdeutet werden.

Aus der Versanalyse resultiert folgende Äquivalenztafel :

Vers 17	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik	ja			
Syntax		ja		
Stil	ja			

Ergebnis : totale Äquivalenz : 03

partielle Äquivalenz : 01

Vers 18 : *inna hādhā la-fi -ssufufi l-ūlā* Siehe, das stand fürwahr schon in den ersten Schriften

Der vorliegende Vers ist ein eliptischer nominaler Satz ohne Verb ; das Letztere kann leicht geahnt werden : *inna hādhā kutiba/kāna maktūban fi- -ssufufi l-ūlā*. Bobzin versucht in seiner Versübersetzung, der Bestätigungskonjunktion “*inna*” (*ḥarfū tawkīdin wa nasbin*) Rechnung zu tragen; er gibt sie mit ‘siehe...fürwahr’ wieder. Problematisch ist jedoch die Wiedergabe von “*assufufū*” mit ‘Schriften’ (statt ‘Blätter’), deren arabische bzw. koranische Äquivalent eher “*kutubun*” ist.

Vers 18	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik	ja			
Syntax	ja			
Stil		ja		

Ergebnis: totale Äquivalenz: 02

partielle Äquivalenz: 02

Vers 19 : *sufufi Ibrāhīma wa-Mūsā*

den Schriften Abrahams und Moses

Auch wenn die damaligen “*sufuf*” ganz rudimentär waren und von den modernen (Bücher-)Blättern, die wir heute kennen, weit entfernt liegen, bleibt doch das nähere Äquivalent dafür ‘Blätter’ und nicht ‘Schriften’, die eher den Inhalt (das Geschriebene) und nicht den ‘Enthaltenden’ (Der Support/Schriftenträger bzw. die Unterlage) hervorhebt!

Die versäquivalenztabelle wird wie folgt aussehen:

Vers 19	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik	ja			
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis: totale Äquivalenz: 03 partielle Äquivalenz: 01.

Umfassende Äquivalenztabelle der Sure 87

V	Lexik				Semantik				Syntax				Stil				Tot	
	tÄ	pÄ	para	NÄ	tÄ	pÄ	para	NÄ	tÄ	pÄ	para	NÄ	tÄ	pÄ	para	NÄ	tÄ	pÄ
1	x					x				x				x			1	3
2	x				x				x				x				4	0
3		x				x			x				x				2	2
4		x				x			x				x				2	2
5		x				x			x				x				2	2
6	x				x					x			x				3	1
7	x				x				x				x				4	0
8		x					x		x					x			1	2+1
9	x					x			x				x				3	1
10		x				x			x				x				2	2
11		x				x			x					x			1	3
12	x				x				x				x				4	0
13	x					x				x			x				2	2
14		x				x			x				x				2	2
15	x					x			x				x				3	1
16		x			x					x				x			1	3
17	x				x					x			x				3	1
18		x			x				x					x			2	2
19		x			x				x				x				3	1
Total :																	45	30

Ergebnis : totale Äquivalenz : 45 (59,21 % der Gesamtsure), partielle Äquivalenz : 30 (39,47 % der Gesamtsure), Paraphrase : 1 (1,32%).

Zusammenfassende Äquivalenztafel der Sure 87

Sure	Lexik				Semantik				Syntax				Stil				Tot	
	tÄ	pÄ	NÄ	para	tÄ	pÄ	NÄ	para	tÄ	pÄ	NÄ	para	tÄ	pÄ	NÄ	para	tÄ	pÄ
87	9	10			8	10		1	14	5			14	5			45	30

Aus der Äquivalenztafel geht deutlich hervor, daß

1. Die totale Äquivalenz mit 45 Belegen (59,21%) weit über die partielle Äquivalenz (30 Belege= 39,47%) hinausgeht
2. Die totale Äquivalenz vor allem die Syntax (14 Belege) und den Stil (14 Belege) betrifft
3. Mit jeweils 9 Belegen und 8 Belegen (von 45) bleibt die totale Äquivalenz in der Lexik und Semantik beschränkt; dies läßt sich durch die Komplexität des koranischen Textes erklären
4. Als Folge von 3. begegnet die partielle Äquivalenz vor allem in der Semantik (10 Belege) und in der Lexik (9 Belege) .
5. Zu vermerken ist auch, daß die Paraphrase auch bestehen kann, auch wenn sie sehr selten ist (1 Beleg).

Angelika Neuwirth

Vers 1 : *sabbiḥ -sma rabbika l-a'lā* Preise den Namen deines Herrn, des Höchsten,

Für Neuwirth ist „*al-a'lā*“ eine eindeutige Apposition, die sie zu Recht als Apposition übersetzt. Ihre Versübersetzung ist durch eine totale Äquivalenz auf allen vier Ebenen gekennzeichnet.

Vers 1	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik	ja			
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis : totale Äquivalenz : 04 partielle Äquivalenz : 00

Vers 2 : *alladhī khalaqa fa-sawwā* der erschafft und gestaltet

Neuwirth wählt das Präsens für die Wiedergabe der Versverben, obwohl diese im Vollzogenen (Vergangenheit) konjugiert sind. Auf die nach unserem Standpunkt geeignete Tempusform sind wir bereits bei der Versanalyse in der Übersetzung Khoury's eingegangen. Die Wiedergabe des Verbs „*sawwā*“, dem der Sinn von „*taswīṭun*“ (gleichmäßig machen) und „*mutasāwin*“ (gleich/gleichförmig) zugrundeliegt, mit 'gestalten' allein, deckt nicht die ganze Bedeutung von „*sawwā*“; deshalb sollte ein Adverb wie ebenmäßig/gleichmäßig oder harmonisch dem Verb 'gestalten' beigefügt werden.

In Bezug auf die Konjunktion «*fa*» haben wir bereits darauf hingewiesen, daß sie die Bedeutung von «*folglich, demzufolge, konsequenterweise*» hat.

Aus dem Vergleich von V.2 resultiert also folgende Äquivalenztabelle :

Vers 2	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik		ja		
Syntax	ja			
Stil		ja		

Ergebnis : totale Äquivalenz: 02 partielle Äquivalenz: 02

Vers 3 : *wa-lladhī qaddara fa-hadā* der zumißt und geleitet

Mit der Verwendung der Verben 'zumessen' und 'geleiten' versucht Neuwirth, nicht in die alten Gleisen zu fahren. Das Verb 'zumessen', das 'abmessen und zuteilen' (Wahrig) bedeutet, weicht unserer Meinung nach von der kontextuellen Bedeutung des Verbs „*qaddara*“ (das Maß bestimmen) ab, die wir bei der Analyse desselben Verses in der Übersetzung Khoury's bereits dargelegt haben. Das Verb 'geleiten', das nach dem Wahrig '(schützend) begleiten, Geleitschutz gewähren, führen' bedeutet, weist einen schwachen Zusammenhang mit dem Verb „*hadā*“ ('rechtleiten') auf, dessen Substantiv „*alḥadyu/al-ḥidāyatu*“ ein wichtiger koranischer Begriff ist.

Aus der vergleichenden Analyse ergibt sich folgende Äquivalenztabelle :

Vers 3	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik		ja		
Syntax	ja			
Stil		ja		

Ergebnis : totale Äquivalenz : 01 partielle Äquivalenz : 03

Vers 4 : *wa-lladhī akhradja l-mar'ā* der die Weide hervorbringt

Trotz der Tatsache, daß das Verb « *akhradja* » in der Vergangenheit konjugiert ist, ist die Wahl des Präsens im vorliegenden Vers auch möglich wegen des fortdauernden Charakters des Prozesses des Hervorbringens des Weidegrasses.

Vers 4	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik	ja			
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis : totale Äquivalenz : 04 partielle Äquivalenz : 00

Vers 5 : *fa-dja'alahu ghuthā'an aḥwā* und sie dann zu bräunlicher Spreu
verdorren läßt

Das Wort « *al-ghuthā'u* » wird definiert als « *azzabadu ; raghwatu l-qidri ; al-bālī min waraqi l-shadjari al-mukhāliṭi zabada -ssaili ; al-djam'u aghthā'un wa- ghuthā'u l-nāsi hum ardhuluhum* » (362) der Schaum/Gischt ; der Schaum des Kochtopfes ; die verfallenen/veralteten Baumblätter, die sich mit dem Gischt des fließenden Wassers mischen; Pl. : « *aghtā'un* und « *ghuthā'u l-nāsi* » heißt die verächtlichsten Leute. « *ghuthā'un aḥwā* » wurde bereits w.o. als « ein grauschwarzes gischtbedecktes dürres Laub » definiert. Die Spreu ('Hülsen, Spelzen, Grannen (des gedroschenen Getreides) (arabisch: *al-hashīm, al-'usāfatu, al-qasalu* (Goetz/Schregle)) unterscheidet sich – wie wir schon w.o. erklärt haben – von « *al-ghuthā-u* », weil sie vor allem mit dem Getreide verbunden ist.

Vers 5	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik		ja		
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis: totale Äquivalenz: 02 partielle äquivalenz: 02

Vers 6 : *sa-nuqri'uka fa-lā tansā* Wir werden dich rezitieren lassen, und du wirst nichts vergessen,

Während Paret und später auch Bobzin das Verb « *nuqri'uka* » mit 'vortragen' und Khoury mit 'lesen' wiedergeben, gibt es Neuwirth ihrerseits mit 'rezitieren' wieder. "*nuqri'uka*" ist abgeleitet vom Verb "*qara'a yaqra'u qirā'atan*" (lesen) und wird wörtlich so übersetzt: 'wir werden dich lesen lassen'. Das Wörterbuch 'Wahrig' definiert das Verb 'vortragen' als "nach vorn tragen; darlegen, förmlich mitteilen; Vortrag halten über, Bericht erstatten über; künstlerisch darbieten, versprechen, vorsingen, vorspielen;". Diese geistige Aktion setzt gewiß bestimmte Grundkenntnisse bei dem 'Vortragenden' vor aber angesichts der offiziellen islamischen These, wonach der Prophet des Lesens und Schreibens unfähig war, scheint hier das Verb 'vortragen' nicht geeignet zu sein; deshalb schlägt Neuwirth das Verb 'rezitieren' (lassen) vor, das trotz des 'Handicaps' des Analphabetentums des Propheten doch möglich bleibt. Die Bemerkung zu der Konjunktion "fa" (die wir als 'so daß' gedeutet haben) sowie diejenige zum evidenten Unterschied zwischen 'nicht' und 'nichts' (der Vers lautet nicht : "*lā tansā shay'an*") bleiben hier auch gültig.

Vers 6	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik		ja		
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis: totale Äquivalenz: 03 partielle Äquivalenz: 01

Vers 7 : *illā mā shā'a llāhu innahu ya'lamu l-djahra wa-mā yakhfā*
außer was Gott will,
Er kennt das Offene und das Verborgene.

Die Präposition 'außer' (mit Ausnahme von) regiert den Dativ; in der Übersetzung Neuwirths fehlt das Bezugswort 'das' ('dem' im Dativ): 'außer dem, was Gott will'. Der Begriff "*al-djahra*" wird mit 'das Offene' wiedergegeben; dieses adjektivische Substantiv hat den Nachteil der Mehrdeutigkeit, während der Begriff "*al-djahra*" entweder 'das 'zum Vorschein Kommende/ das In Erscheinung Tretende', das Sichtbare oder das Laut Gesprochene bzw. 'das Laut Sprechen' bedeutet. Hier im Vers wird "*al-djahra*" dem "*mā yakhfā*" (was verborgen ist) entgegengesetzt. Deshalb scheint uns die Wiedergabe dieses Begriffs entweder mit 'das Sichtbare' oder mit 'das Offenbare/Offensichtliche' besser als 'das Offene' zu sein.

Vers 7	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik	ja			
Syntax		ja		
Stil	ja			

Ergebnis: totale Äquivalenz: 02 partielle Äquivalenz : 02

Vers 8 : *wa-nuyassiruka li-l-yusrā* Und wir werden es dir leichtmachen zum Glücklichen

Die Übersetzung des vorliegenden Verses ist wegen des enigmatischen Begriffs “*al-yusrā* » durch eine Vielfalt von voneinander weit entfernten Wiedergaben gekennzeichnet! Paret übersetzt ihn mit ‘Heil’, Khoury mit ‘das Gute’, Bobzin mit ‘en leichtes Los’ und Neuwirth mit ‘das Glückliche’.

In solchen Fällen, wo der betreffende Begriff nicht üblich bzw. spezifisch ist, soll der Übersetzer zunächst von der wörtlichen Bedeutung dieses Begriffs ausgehen – ist dieser ein Neologismus oder ein eigenartiges Wort, so soll er versuchen, dessen morphologischen Bau zu erkennen -, um dann mit Hilfe des Kontextes die damit gemeinte Bedeutung festzulegen. Manchmal ist die Letztere nicht weit von der wörtlichen Bedeutung entfernt; es soll auf jeden Fall immer einen mehr oder weniger logischen Zusammenhang zwischen den beiden Bedeutungen geben, aus dem einfachen Grund, daß solche Begriffe von ihren Autoren nicht willkürlich geschaffen oder ‘geschmiedet’ werden.

In Bezug auf die Definition und Übersetzung von « *al-yusrā* » verweisen wir auf die Erläuterungen, die wir bereits w.o. bei der Analyse desselben Verses in der Übersetzung Paret's dargelegt haben.

Die Wiedergabe von « *al-yusrā* » mit dem adjektivischen Substantiv ‘das Glückliche’ gibt keinen Aufschluß über den Sinn und hält die Zweideutigkeit weiter aufrecht : was wird hier mit dem ‘Glücklichen’ gemeint ?

Vers 8	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik		ja		
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis : totale Äquivalenz : 02 partielle Äquivalenz : 02

Vers 9 : *fa-dhakkir in nafa'ati adhdhikrā* So mahne denn, wenn die Mahnung nützt!

Die Versübersetzung ist fast identisch mit derjenigen von Bobzin (Neuwirth fügt zu Recht die Konjunktion ‘denn’ hinzu). “*fa*” wurde ebenfalls in Betracht gezogen und mit ‘so’ wiedergegeben. Was wir zu dem Verb ‘mahnen’ w.o. bei Khoury und Bobzin bereits gesagt haben, gilt auch hier für Neuwirth.

Vers 9	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik		ja		
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis : totale Äquivalenz : 03 partielle Äquivalenz : 01

Vers 10 : *sa-yadhakkaru man yakhshā* Beherzigen wird sie der Gottesfürchtige

Ins Arabisch zurückübersetzt würde der Vers Neuwirth's lauten : 'sa-yahummu / ya'tanī bihā / sa-yèttèbi'uha al-atqā'. Im vorliegenden Vers 10 wird stilistisch der Begriff « *adhdhikrā* » (im vorhergehenden Vers 9) in seiner verbalen Form (*yadhakkaru*) zur Hervorhebung wieder gebraucht. Syntaktisch ist das Subjekt des Verbs « *yadhakkaru* » der Relativsatz « *man yakhshā* » ('wer fürchtet'), der aus dem Relativpronomen « *man* » und dem Verb « *yakhshā* » besteht. Im Gegensatz zu den anderen betreffenden Übersetzern, die diesen Relativsatz mit einem Attribut (gottesfürchtig) wiedergegeben haben, gibt ihn die Autorin mit einem Substantiv (der Gottesfürchtige) wieder.

Vers 10	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik	ja			
Syntax		ja		
Stil		ja		

Ergebnis : totale Äquivalenz : 01 partielle Äquivalenz : 03

Vers 11 : *wa-yatadjannabuhā l-ashqā* umgehen wird sie aber der Elende,

Die Autorin hielt es nicht für nötig, den vorliegenden Vers entsprechend dem Koranvers mit « *wa* » (und) einzuführen und verwendet dagegen die Konjunktion 'aber', um die Opposition zwischen der Verhaltensweise des Gottesfürchtigen und derjenigen des Elenden zum Ausdruck zu bringen. Das von ihr gewählte Verb 'umgehen' (« *laffa ḥawla, iḥtāla 'ala, taḥāsha, tadjannaba* » (Goetz/Schregle)) paßt wegen der ihm zugrundeliegenden Konnotation des « *iḥtiyāl* » (des Zurückgreifens auf die List und die Schwindelei) zu dem Kontext besser als das von den anderen Übersetzern verwendete Verb 'meiden/vermeiden'. Das von dem Adjektiv 'elend' abgeleitete Substantiv 'der Elende' soll hier im übertragenen Sinne verstanden werden, d.h. derjenige, der der Gnade des Paradieses nicht teilhaftig sein wird, wie wir bereits w.o. erklärt haben.

Von der Vergleichsanalyse ergibt sich folgende Äquivalenztabelle :

Vers 11	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik	ja			
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis : totale Äquivalenz : 04 partielle Äquivalenz : 00

Vers 12 : *alladhī yaslā annāra l-kubrā* der im großen Feuer brennen wird

Zu vermerken ist die fast totale Ähnlichkeit der Übersetzung Neuwirths mit derjenigen von Khoury und Bobzin (dieser schreibt das Epitheton 'groß' mit einem großen 'g'). Diese

Übersetzungserscheinung ist zwar selten, aber nicht unmöglich ! Die Bemerkung zum Begriff « *annāru l-kubrā* » (w. das größte Feuer), womit das Höllenfeuer gemeint wird, ist hier auch gültig.

Vers 12	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik	ja			
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis : totale Äquivalenz : 03 partielle Äquivalenz : 01

Vers 13 : *thumma lā yamūtu fihā wa-lā yahyā* Dort wird er nicht sterben noch auch leben.

Neuwirth unterläßt das Zeitadverb « *thumma* » (dann) und übersetzt « *fihā* » (w. darin d.h. *fi-l-nāri l-kubrā* im 'Großen Feuer') mit 'dort' (arabisch : *hunāka*), das sie am Anfang des Verses setzt, als ob sie das Ortsadverb 'dort' hervorheben wollte ! In Bezug auf die Negation verwendet sie nicht die Konjunktion 'weder...noch', sondern eine eigenartige Negationsformel: 'nicht...noch auch' statt der üblichen Formel : 'nicht...und auch nicht...'.

Vers 13	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik	ja			
Syntax	ja			
Stil		ja		

Ergebnis : totale Äquivalenz : 03 partielle Äquivalenz : 01

Vers 14 : *qad aflahja man tazakkā* Selig der, der sich läutert

Die Übersetzung des vorliegenden Verses geht in die gleiche Richtung wie die von Paret: das Verb "*aflahja*" wird auch hier mit dem Prädikat 'selig' (sein) wiedergegeben. Die zur Bestätigung dienende Konjunktion "*qad*" ist in der Übersetzung abwesend. Zu vermerken ist auch das Fehlen des Verbs 'sein' im Hauptsatz, das von der Übersetzerin bewußt unterlassen wurde. Wir wiesen schon darauf hin, daß der Vers nach der Autorin auf den Segensruf in Q 91:9 zurückverweist. Das Verb "*tazakkā*" ist ihr zufolge eine Entlehnung aus dem Syrischen und hat später den Sinn von "Almosen geben" erworben.

Vers 14	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik	ja			
Syntax	ja			
Stil		ja		

Ergebnis: totale Äquivalenz: 02 partielle Äquivalenz: 02

Vers 15 : *wa-dhakara -sma rabbihi fa-sallā* und den Namen seines Herrn
anruft und betet !

Wir stellen fest, daß Neuwirth bei ihrer Übersetzung oft einen kritischen Ansatz gegenüber den traditionellen Übersetzungen anwendet und neue Wege einzuschlagen versucht, um bestimmte Begriffe bzw. Interpretationen im Lichte der neuen koranischen Erkenntnisse neu zu definieren und zu übersetzen. Das ist der Fall hier für das Verb “*dhakara*”, das sie mit ‘anrufen’ wiedergibt. Dieses Verb wird im Wahrig definiert als “laut anreden, durch Rufen aufmerksam machen; um Beistand, Hilfe bitten (Gericht, Gott); telefon. sprechen wollen;“. Die vorletzte Definition paßt hier zum Kontext, aber man kann auch Gott anrufen, ohne ihn unbedingt um Hilfe zu bitten.

Dem zweisprachigen Dictionnaire Général Larousse zufolge heißt ‘anrufen’ (fig.) ‘invoquer’. ‘Invoquer Dieu’ ist eine geeignete Übersetzung. Wir machen auf den spezifischen Sinn von «*fa*» und den Unterschied zwischen “*wa*» und «*fa*» nochmals aufmerksam; der Vers lautet nicht “*wa dhakara sma rabbihi wa-sallā*”. “*fa*” soll darauf hindeuten, daß er nicht nur den Namen seines Herrn anrufen soll, sondern auch seinen Anruf, sein Gedenken, seine Meditation durch konkrete fromme Handlungen, hier durch das Gebetsverrichten folgen lassen! Der theoretische Glauben soll durch konkrete Aktionen bestätigt und konkretisiert werden.

Aus der vergleichenden Analyse resultiert folgende Versäquivalenztabelle :

Vers 15	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik		ja		
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis : totale Äquivalenz : 03 partielle Äquivalenz : 01

Vers 16 : *bal tu'thirūna l-ḥayāta -addunyā* Ihr aber bevorzugt das diesseitige
Leben

Angesichts des bei der Analyse desselben Verses in der Übersetzung Bobzin’s Dargelegten zu «*bal*» und zum Begriff «*al-ḥayātu addunyā*» stellen wir hier eine völlige Entsprechung der Übersetzung Neuwirths mit dem Koranvers. Demzufolge wird die Äquivalenztabelle so aussehen :

Vers 16	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik	ja			
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis : totale Äquivalenz : 04 partielle Äquivalenz : 00

Vers 17 : *wa-l-ākhiratu khairun wa-abqā* wo doch das jenseitige Leben besser ist und dauernder

Den anderen Übersetzern gleich hält es Neuwirth auch für angebracht, den vorliegenden Vers mit ‘wo doch’ (wenn doch) einzuleiten, um die Opposition zwischen ihm und dem vorhergehenden V.16, bzw. zwischen dem ‘diesseitigen Leben’ und dem jenseitigen Leben’ hervorzuheben. Das von ihr gewählte Attribut ‘dauernder’ scheint uns ebenfalls für die Wiedergabe von “*abqā*” adäquat zu sein.

Vers 17	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik	ja			
Semantik	ja			
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis: totale Äquivalenz: 04 partielle Äquivalenz: 00

Vers 18 : *inna hādhā la-fi-ssufufi l’ūlā* dies steht in den ältesten Schriften

Der Begriff « *assufufi l-ūlā* » wird von Paret und Khoury mit ‘die früheren Blätter’, von Bobzin mit ‘die ersten Schriften’ und von Neuwirth mit ‘die ältesten Schriften’ wiedergegeben. Wir haben hier drei mehr oder weniger unterschiedliche Epitheta: ‘früheren’, ‘ersten’ und ‘ältesten’.

Mehr als ein Jurist oder ein Diplomat oder ein Schriftsteller oder ein Kommunikationsexperte oder jeder, der sich mit der Sprache intensiv beschäftigt und in dessen Tätigkeit die Sprache eine entscheidende Rolle spielt, muß der Übersetzer einen scharfsinnigen Sinn für die Bedeutungsschattierungen haben, der ihn dazu befähigen soll, die zwischen den Synonymen oder sinnverwandten Wörtern bestehenden winzigen Unterschiede und Nuancen unterscheiden zu können! Deshalb sind wir der Meinung, daß das Epitheton ‘ersten’ in diesem Zusammenhang besser geeignet ist, weil es zunächst die wörtliche Übersetzung von “*al-ūlā*” ist und weil der Vers auch darauf hindeutet, daß es eine zeitliche Reihenordnung in der Offenbarung der heiligen Schriften gibt, die berücksichtigt werden soll. Der Begriff von “ersten” und “letzten” spielt doch eine wichtige Rolle vor allem im Islam, der sich als die letzte offenbarte Religion betrachtet, welcher keine andere mehr folgen soll und für den der Prophet Muhammed der ‘Siegel der Propheten’, d.h. der allerletzte Prophet ist. Die Epitheta ‘früheren’ oder ‘ältesten’ sind nicht so präzise und enbehren dieser Konnotation.

Das Wort ‘Schriften’ übersetzt eher “*al-kutubu*” (*al-kutubu assamāwiyyatu* die himmlischen Schriften oder “*al-kutubu l-muqaddasatu*” die heiligen Schriften). Die wörtliche Übersetzung von “*assufufi*” ist ‘die Blätter’, wobei man dazu sagen kann, daß jene früheren “*sufuf*” hinsichtlich ihres Fabrikationsmaterials und ihrer Qualität von den heutigen modernen Blättern weit entfernt lagen; deshalb haben einige Übersetzer, darunter M. Chebel “*sufuf*” mit ‘Manuskripte’ wiederzugeben bevorzugt (‘Tel est l’enseignement des premiers manuscrits’ (363).

Im Unterschied zu Bobzin, der das Verb ‘stehen’ in der Vergangenheit (Präteritum) verwendet, wählt Neuwirth wie übrigens auch Paret und Khoury die Gegenwart.

Vers 18	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik	ja			
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis: totale Äquivalenz: 03 partielle Äquivalenz : 01

Vers 19 : *sufufi Ibrāhīmā wa-Mūsā* den Schriften von Abraham und Mose.

Vers 19	totale Äquivalenz	teilweise Äquivalenz	Nulläquivalenz	Paraphrase
Lexik		ja		
Semantik	ja			
Syntax	ja			
Stil	ja			

Ergebnis: totale Äquivalenz : 03 partielle Äquivalenz : 01

Umfassende Äquivalenztafel der Sure 87

V	Lexik				Semantik				Syntax				Stil				Tot	
	tÄ	pÄ	para	NÄ	tÄ	pÄ	para	NÄ	tÄ	pÄ	para	NÄ	tÄ	pÄ	para	NÄ	tÄ	pÄ
1	x				x				x				x				4	0
2	x					x			x					x			2	2
3		x				x			x					x			1	3
4	x				x				x				x				4	0
5		x				x			x				x				2	2
6	x					x			x				x				3	1
7		x			x					x			x				2	2
8		x				x			x				x				2	2
9	x					x			x				x				3	1
10		x			x					x				x			1	3
11	x				x				x				x				4	0
12		x			x				x				x				3	1
13	x				x				x					x			3	1
14		x			x				x					x			2	2
15	x					x			x				x				3	1
16	x				x				x				x				4	0
17	x				x				x				x				4	0
18		x			x				x				x				3	1
19		x			x				x				x				3	1
Total :																	53	23

Ergebnis : totale Äquivalenz : 53 (69,73% der Gesamtsure), partielle Äquivalenz : 23 (30,26 % der Gesamtsure)

Zusammenfassende Äquivalenztafel der Sure 87

Sure	Lexik				Semantik				Syntax				Stil				Tot	
	tÄ	pÄ	NÄ	para	tÄ	pÄ	NÄ	para	tÄ	pÄ	NÄ	para	tÄ	pÄ	NÄ	para	tÄ	pÄ
87	10	9			12	7			17	2			14	5			53	23

Aus der Äquivalenztafel geht deutlich hervor, daß

1. Die totale Äquivalenz mit 53 Belegen (69,73%) weit über die partielle Äquivalenz (23 Belege= 30,26%) hinausgeht ; sie stellt mehr als das Doppelte der partiellen Äquivalenz dar.
2. Die totale Äquivalenz vor allem die Syntax (17 Belege) und den Stil (14 Belege) betrifft
3. Mit jeweils 12 Belegen und 10 Belegen (von 53) bleibt die totale Äquivalenz in der Semantik und Lexik beschränkt; dies läßt sich nochmals durch die Komplexität des koranischen Textes erklären
4. Als Folge von 3. begegnet die partielle Äquivalenz vor allem in der Lexik (9 Belege) und in der Semantik (7 Belege) .

Nachdem wir die Surenübersetzung von jedem Übersetzer Vers nach Vers analysiert haben und eine Äquivalenztafel für jeden Übersetzer dargestellt haben, werden wir nun eine komparative Tafel der vier zusammenfassenden Äquivalenztafeln darstellen.

Komparative Tafel der Äquivalenztafeln von Paret, Houry, Bobzin und Neuwirth

Sure	Lexik				Semantik				Syntax				Stil				Tot	
	tÄ	pÄ	NÄ	para	tÄ	pÄ	NÄ	para	tÄ	pÄ	NÄ	para	tÄ	pÄ	NÄ	para	tÄ	pÄ
87	tÄ	pÄ	NÄ	para	tÄ	pÄ	NÄ	para	tÄ	pÄ	NÄ	para	tÄ	pÄ	NÄ	para	tÄ	pÄ
RP	8	11			8	11			10	9			9	10			35	41
ATK	9	10			7	12			16	3			15	4			47	29
HB	9	10			8	10		1	14	5			14	5			45	30+1
AN	10	9			12	7			17	2			14	5			53	23

Welche Erkenntnisse über die Übersetzung der Sure 87 können schließlich aus der komparativen Tafel herausgewonnen werden?

1. Neuwirth schneidet gut ab: mit einer totalen Äquivalenz von 69,73% belegt sie die erste Position
2. Ihr folgt dann an zweiter Stelle A.T.Houry mit einer totalen Äquivalenz von 61,84%

3. Nicht weit von Khoury und fast an ihm klebend kommt Bobzin und belegt den 3. Platz mit einer totalen Äquivalenz von 59,21%
4. Paret kommt an vierter Position mit einer totalen Äquivalenz von 46,05%: im Gegensatz zu den anderen Übersetzern geht bei ihm die partielle Äquivalenz (53,94%) über die totale Äquivalenz hinaus (46,05%)
5. Bemerkenswert ist die Tatsache, daß die totale Äquivalenz bei allen vier Übersetzern vor allem in der Syntax begegnet und dann im Stil!
6. Die partielle Äquivalenz findet sich vor allem in der Lexik und bringt die partielle Äquivalenz in der Semantik fast automatisch mit sich, da die beiden Ebenen miteinander eng verbunden sind
7. Angesichts der Komplexität des Korantextes und dessen Terminologie ist es erstaunlich, daß die Paraphrase in den Übersetzungen fast inexistent ist. Dies kann einen Beweis für die Übersetzbarkeit des Korantextes sowie für die große Kompetenz der Übersetzer darstellen.

4. Zu den Ergebnissen der vergleichenden Untersuchung

Vergleichsmethode der Sure 87: Wie lassen sich nun diese Resultate erklären?

Daß Neuwirth eine totale Äquivalenz von fast 70% erzielen konnte, kann dadurch erklärt werden, daß sie sich seit Jahren bzw. Jahrzehnten mit dem Koran, nämlich durch die Durchführung des gewaltigen Forschungsprojekts 'Corpus Coranicum' auseinandersetzt, so daß sie zu einer anerkannten emeriten Koranspezialistin geworden ist. Dazu kommt noch die Tatsache, daß ihre Übersetzung aus dem Jahr 2011 stammt, also die allerletzte ist und demzufolge alle neuen Erkenntnisse über den Koran berücksichtigt und davon profitiert hat. Daß Paret den letzten Platz belegt, ist relativ einzuschätzen und reduziert auf keinen Fall sein großes Verdienst, das darin bestand, die erste moderne Koranübersetzung mit einem philologisch-wissenschaftlichen Ansatz hervorzubringen. Von seiner Übersetzung lassen sich die meisten anderen zeitgenössischen Übersetzer inspirieren, darunter auch Khoury, Bobzin und Neuwirth! Nicht zu vergessen ist, daß seine Übersetzung aus dem Jahr 1966, d.h. aus dem vorhergehenden Jahrhundert stammt, in dem die Koranforschung nicht den heutigen Stand erreicht hatte. A.T.Khoury wird durch seine libanesische Herkunft begünstigt; Arabisch ist seine Muttersprache und diese sprachliche Nähe zu dem Koran sowie seine intensive Beschäftigung mit der Koranübersetzung und dem zwölbändigen Korankommentar erlauben es ihm, auch wenn er sich zur christlichen Religion bekennt, – dies stellt ebenfalls einen anderen begünstigenden positiven Faktor dar- den Korantext besser zu verstehen, mit den anderen heiligen Schriften vergleichen und demzufolge auch treuer wiedergeben zu können.

Mit einer totalen Äquivalenz von fast 60% verliert der Professor Bobzin bei uns keineswegs an Ansehen! Den Sinn des Korantextes treu zu übersetzen und dabei seiner ästhetisch-poetischen Dimension einen großen Wert beizumessen und diese so schön wie möglich wiederzugeben, ist sicherlich kein leichtes Unterfangen!

Zu der Vergleichsmethode, die wir für die vergleichende Analyse der vier Übersetzungen der Sure 87 angewandt haben, erheben wir keineswegs den Anspruch auf die Unfehlbarkeit, sie braucht selbstverständlich noch verbessert zu werden. Sie ist auf jeden Fall ein Versuch, auf der Basis des Kriteriums der Äquivalenz den Vergleich so objektiv und wissenschaftlich wie möglich durchzuführen. Die vier Ebenen, in denen die Äquivalenz der Übersetzung eingeschätzt wird, sind vielleicht nicht die einzigen, andere könnten hinzugefügt werden oder den vier Hauptebenen unterstellt werden: wir denken hier an 'Unterebenen' wie z.B. die Metaphorik, die Legenden, den Reim, die Koranneologismen, die Koranwendungen usw. Im Vergleich zur ersten Methode, in der der Koranvers zunächst erläutert wird und die Schlüsselbegriffe und –verben identifiziert und detailliert erklärt werden, die vier Übersetzungen dann nebeneinander gesetzt und verglichen werden, mit dem Ziel hin, die Ähnlichkeiten und Unterschiede herauszustellen, ist diese zweite Vergleichsmethode viel laboriöser, weil wir uns mit jedem Übersetzer separat intensiv auseinandersetzen und seine Übersetzung Vers nach Vers analysieren, um schließlich deren Äquivalenzgrad messen zu können: damit gelangen wir zu konkreten Meßgrößen. Bei der Schätzung der Art der Äquivalenz soll der Komparatist nicht subjektiv, sondern so objektiv wie möglich und auf der Basis der definierten Kriterien vorgehen, damit die Endergebnisse an Glaubwürdigkeit gewinnen. Einer der Vorteile dieser Methode ist die Möglichkeit, sich von der gesamten Surenübersetzung eines Autors einen Gesamtüberblick verschaffen zu können, um die Entwicklung der Übersetzungsoperation zu verfolgen und die unterschiedlichen zwischen den verschiedenen Surenversen bestehenden Zusammenhänge wahrzunehmen und zu verstehen; dies ist nicht der Fall bei der ersten Methode. Einer der

Nachteile dieser Äquivalenzmethode bestände vielleicht darin, daß wir bei jedem Übersetzer und bei jedem Vers nochmals den Sinn des untersuchten Verses sowie dessen lexikalischen Komponenten erläutern und auf die problematischen Stellen nochmals hinweisen müssen, bevor wir die Versübersetzung analysieren: wir können jedoch diesen Nachteil umgehen, indem wir jedesmal wenn es nötig ist, auf die bereits w.o. bei dem schon untersuchten Übersetzer dargelegten Verserläuterungen verweisen, ohne sie wiederholen zu müssen.

Welche Schlußfolgerungen über die Koranübersetzung von jedem der vier Autoren und über die deutsche Koranübersetzung überhaupt können wir aus der vorliegenden vergleichenden Untersuchung ziehen?

Der Beantwortung dieser beiden zentralen Fragen sollen wir eine wichtige Bemerkung vorausschicken: die Schlußfolgerungen, die wir im Nachfolgenden darlegen werden, können nur einen relativen Umfang haben, weil die Ehrlichkeit uns auferlegt, daran ausdrücklich zu erinnern, daß wir in unserer Untersuchung nicht den ganzen Korantext mit seinen gesamten 114 Suren –dies würde über die Kapazität eines einzelnen Forschers hinausgehen und der Mitarbeit von mehreren Forschern bedürfen-, sondern nur 27 Suren davon analysiert haben. Diese Suren wurden nicht nach ihrem Offenbarungsort oder ihrer Art oder ihrem Inhalt oder ihrer Komposition oder irgendeinem anderen Kriterium gewählt, sondern einfach als die letzten Suren des offiziellen Koran. Es hat sich herausgestellt, daß sie in Hinsicht auf die Übersetzung relevant waren, weil sie für die Analyse im Gegensatz zu den längeren Suren viel beherrschbarer sind, durch eine große lexikalische Vielfalt gekennzeichnet und reich an enigmatischen Begriffen und Stellen sind, die zahlreiche übersetzungsinteressante Probleme aufwerfen. Bobzin beschreibt sie treffend : “Die mekkanischen Suren sind beherrscht von der Thematik des nahenden Weltendes, der Auferweckung der Toten und des Weltgerichts. Mit dem Aufruf zur Umkehr verbindet sich die immer eindringlicher formulierte Botschaft vom *einen* Gott, dem Schöpfer und Richter. Diese Suren sind in einer packenden, spannungsgeladenen Sprachform gehalten; seltene, rätselhafte oder vieldeutige Wörter, Bilder und Andeutungen gehören zu ihren Merkmalen. Dabei spielt der außerordentlich vielgestaltige Reim eine wichtige Rolle. Im Unterschied zur altarabischen Dichtung, die zur Zeit Mohammeds eine hochentwickelte literarische Gattung darstellte, weist der Koran jedoch keine festen Metren auf” (364).

4.1. Zur Koranübersetzung Friedrich Rückerts

Was wikte groß und wirkt, kann in sich seyn nicht nichtig:
Solang es dis dir scheint, sahst du es noch nicht richtig.
Doch richtig siehst du nie, wo du dich selbst verblendest,
Und nichts erkennest du, wo du dich stolz abwendest.
Komm, Sohn, und laß uns unbefangen, ohne voran,
Abzuurtheilen, auch urtheilen übern Koran.
Wol eine Zauberkraft muß seyn in dem, woran
Bezaubert eine Welt so hängt wie am Koran.
Laß näher treten uns und zusehn zauberfrei,
Ob es in Wahrheit nur ein böser Zauber sei.
Ob nicht in dieser Form auch eine Offenbarung
Des ewigen Geistes sei, für unsern Geist zur Nahrung.

Diese Verse sind dem poetischen Werk Rückerts « die Weisheit des Brahmanen, ein Lehrgedicht in Bruchstücken, Viertes Bändchen, Leipzig 1838, (S. 120) » entnommen. Sie werden von H. Bobzin in seinem dem Dichter und dessen Koranübersetzung gewidmeten und herausgegebenen Werk “Der Koran in der Übersetzung Friedrich Rückert” auf Seite 32 zitiert und von ihm zu Recht als “die schönste Einladung» zum Lesen des Koran beschrieben. Bobzin verdanken wir es, die auszugsweise poetische Koranübersetzung Rückerts aus den alten Archiven des 19. Jhdts. herausgeputzt und in unserer Epoche wieder ins Licht gebracht zu haben. Dort erfahren wir vieles über den Dichter und seine Haltung zum Koran, über seine Motivation und die Beweggründe zu seiner Übersetzung und deren Entstehungsgeschichte sowie über die ganz elementaren menschlichen Schwierigkeiten, worauf er bei der Durchführung seines Vorhabens stoßen mußte, um seine hervorragende Leistung hervorbringen zu können.

Bobzin zufolge läßt sich das Unterfangen der Koranübersetzung auf die Zeitspanne zurückführen, in der Rückert in Coburg als Privatgelehrter lebte, d.h. zwischen den Jahren 1820 und 1826. Vom Anfang an dachte der Dichter nicht an eine vollständige Übersetzung, sondern nur an von ihm gewählten Auszügen. Die damalige dominierende Ideologie hinsichtlich des Korans und des Islam nicht für falsch erklärend hatte er selber seinen Zeitgenossen gleich auch manche Vorurteile gegen den Koran und die islamische Religion, nämlich den des Plagiats der biblischen Legenden und deren koranische Umarbeitung “bis zum Unerkennlichen”. Als er mit der Übersetzung begann, übersetzte er die ausgewählten Suren mit einer großen Freiheit und unterließ sogar Verse, die ihm vielleicht uninteressant oder unnützlich oder im Deutschen poetisch nicht gestaltbar schienen, wie er es selber zugab. Die Haupturkunde, die er als Basis genommen hat, um den Koran zu erforschen, war zunächst die lateinische Koran Ausgabe des italienischen Paters Ludovico Marracci (1612 – 1700), die im Jahr 1698 in Padua erschienen war. Neben dem arabischen Korantext beinhaltete sie eine nach Bobzin “relativ genaue“ lateinische Übersetzung sowie eine “Refutatione”, eine Widerlegung des koranischen Textes entsprechend der katholischen Vision. “Marraccis Werk atmet noch ganz den Geist mittelalterlicher Kontroverstheologie, - vor allem wegen seiner Widerlegung, die eine Summe der bis dahin christlicher Weise gegen den Islam vorgebrachten Polemik darstellt” (365). Rückert ließ sich nicht nur von der Übersetzung des italienischen Paters, dessen immense In-Folio er gründlich studierte, sondern auch von seinen Anmerkungen einflößen, so daß er Bobzin zufolge in der Wiedergabe mancher Passagen die selben Fehler wie Marracci nochmals beging (z.B. Q: 6,9 (Verwechslung zwischen den Verben “*labisa*” sich bekleiden und “*labasa*” jdm. etw. verdunkeln); Q: 25,34 (“wir aber sandten so ihn einzeln” für arabisches “*ka-dhālika*) (366).

Rückert benutzte ebenfalls die rein arabische Koranausgabe, die der Hamburger Hauptpastor Abraham Hinckelmann (1657 – 1695) in Hamburg im Jahre 1694 herausgebracht hat. Obwohl Mohammed für Hinckelmann “ein falscher Prophet” war, beschreibt Bobzin seine Koranausgabe als bemerkenswert, denn er hob in seinem auf lateinisch geschriebenen Vorwort die Bedeutung der arabischen Literatur und des Arabischstudiums für die Bibelwissenschaften hervor.

Obwohl zuvor eine arabische Koranausgabe 1537/38 in Venedig gedruckt worden war, die jedoch keinerlei Interesse anregte und ohne Echo blieb, gilt Hinckelmanns Werk “als die erste rein arabisch gedruckte Koranausgabe, die eine respektable Verbreitung auf dem europäischen Buchmarkt erlangte” (367). “Rückert sollte den Koran übersetzen, wozu er vor allen Andern berufen wäre. Das Buch hat gewiß viele poetische Schönheiten, die er allein wiedergeben könnte. Alle bisherigen Übersetzungen sind höchst langweilig. Wer weiß, wann es wieder einen Poeten geben wird, der zugleich arabischer Orientalist ist? Sagen Sie ihm doch dieß in meinem Namen. Es wäre gewiß keine gemeine Aufgabe, die Bibel einer halben Welt dem Occident zugänglich zu machen. Eine einzige Sure würde schon sehr verdienstlich sein, um wenigstens den poetischen Reiz des Originals anschaulich zu machen” (368).

Aus diesem Abschnitt voller lobenden Worte, der einem Brief entnommen wurde, welchen sein Dichterfreund August Graf von Platen, auch ein Kenner der arabischen Sprache, 1830 an einen seiner Freunde in Erlangen schrieb, gehen die Hochachtung, deren Rückert sich in seiner kundigen Umgebung erfreute, sowie die Anerkennung seiner dichterischen Kompetenzen deutlich hervor. Von Bobzin erfahren wir auch, daß es bis zu dieser Zeit nur sieben deutsche Koranübersetzungen gab, die ersten vier davon waren keine direkte Übersetzungen aus dem Arabischen, darunter die im Jahre 1746 erschienene Übersetzung von Theodor Arnold, der den Koran aus der englischen Übersetzung von George Sale anfertigte, welche im Jahre 1734 erschienen war. Es war gerade diese Übersetzung von Arnold, die Goethe Ende des Jahres 1818 aus der Weimarer Bibliothek entlieh, um sie für seinen “West-östlichen Divan” und die dazu gehörigen “Noten und Abhandlungen zum besseren Verständnis des West-östlichen Divans” zu benutzen und sich davon einflößen zu lassen. Goethe hätte nach Bobzin auf die zwei deutsche aus dem Arabischen angefertigte Koranübersetzungen zurückgreifen können. Die erste von diesen zwei Übersetzungen war diejenige des Frankfurter Gelehrten David Friedrich Megerlin (“Mahumed der falsche Prophet”), der “noch ganz der traditionellen christlichen Polemik gegen den Islam verhaftet war”(369). Goethe bezeichnete sie als “eine elende Produktion” und brachte den Wunsch zum Ausdruck, eines Tages eine bessere Übersetzung zu sehen. Der Wunsch Goethes wäre sicherlich erfüllt worden, meint Bobzin, wenn Rückert sein Unterfangen bis zum Ende vervollständigt und beendet hätte!

Es sei hier übrigens zu vermerken, daß Rückert nicht der erste deutsche Orientalist und Dichter, der es versuchte, den Koran poetisch zu übersetzen: vor ihm hatte schon der Theologe und Orientalist Johann Christian Wilhelm Augusti (1772 – 1841), der seit 1803 die orientalischen Sprachen in Jena und die Theologie in Breslau und Bonn lehrte, bereits ausgewählte Stücke aus dem Koran übersetzt, die er in seinem Buch “Der kleine Koran, oder Übersetzung der wichtigsten und lehrreichsten Stücke des Korans (Weissenfels und Leipzig 1798) veröffentlicht. Bobzin urteilt seine Übersetzung mit folgenden Worten: “Er wählte, um der Sprachform des Korans gerecht zu werden, für seine metrische Übersetzung fünffüßige Jamben. Auch wenn das Ergebnis nicht befriedigen kann, so ist doch anerkennenswert, daß sich Augusti als erster des besonderen sprachlichen Charakters des Korans, also seiner Form, nicht nur seines Inhalts, bewußt war” (370).

Noch viel wichtiger als der Versuch Augusti’s war die poetische Übersetzung von ausgewählten Auszügen, die von dem Wiener Orientalist Josef von Hammer-Purgstall (1774

– 1856) angefertigt wurde. “Er war ja bekanntlich nicht nur einer der orientalischen Lehrmeister und Anreger Goethes (...) sondern auch Lehrer Rückerts im Persischen, Türkischen und Arabischen, als dieser sich in Wien im Winter 1818-1819 aufhielt” (371). Von Hammer-Purgstall gab eine Zeitschrift namens “Fundgruben des Orients” heraus, in welcher er seine übersetzten Koranauszüge veröffentlichte, um sie einem breiten Leserpublikum zugänglich zu machen. So “finden sich im zweiten Band dieser Zeitschrift aus von Hammers Feder “die letzten vierzig Suren des Korans als eine Probe einer gereimten Übersetzung desselben” (372).

Die poetischen Übersetzungsversuche seiner Vorgänger und vor allem seines hochberühmten Lehrers Von Hammer waren Rückert bestimmt bekannt. Inwiefern waren sie ihm aber behilflich und er ließ sich von ihnen inspirieren, darauf wurde von Bobzin nicht detailliert eingegangen. Bobzin weist nur darauf hin, daß Rückert “darauf gelegentlich – allerdings nur handschriftlich- Bezug nahm”. Ein Vergleich der poetischen Übersetzungen könnte interessant sein und uns Auskunft darüber geben. Bobzin versucht übrigens die Übersetzung der Sure 88 “*al-ghāshiyā*” (die Bedeckende) bei Rückert und bei von Hammer zu vergleichen.

In der Vorrede zur Publikation dieser vierzig übersetzten Suren schrieb von Hammer:

“Der Koran ist nicht nur des Islam’s Gesetzbuch, sondern auch Meisterwerk arabischer Dichterkunst. Nur der höchste Zauber der Sprache konnte das Wort des Sohnes Abdullah’s stämpeln als Gottes Wort. In den Werken der Dichtkunst spiegelt sich die Gottheit des Genius ab. Diesen Einhauch und Aushauch der Gottheit beteten die Araber schon vor Mohammed in ihren großen Dichtern an, deren Gedichten mit goldenen Buchstaben geschrieben, an der Kaaba als Gegenstände der allgemeinen Verehrung aufgehangen waren. Mohammed unterjochte sein Volk weniger durch das Schwerdt, als durch der Rede Kraft. Das lebendige Wort, das die *sieben* göttlichen an der Kaaba aufgehängenen Gedichte weit hinter sich zurückließ, konnte nicht die Frucht menschlicher Begeisterung, es mußte im Himmel gesprochen und geschrieben seyn von Ewigkeit her. Daher ist der Koran Gottes Wort. Die treueste Übersetzung davon wird die seyn, welche nicht nur den Geist, sondern auch die Form darzustellen ringt. Nachbildung der Rede durch Rhythmus und Schall ist unerläßliche Bedingung der Übersetzung eines Dichterwerks. Der höchste Zauber arabischer Poesie besteht nicht nur in Bild und Bewegung, sondern vorzüglich in des Reimes Gleichklang, der für arabische Ohren wahrer Sirenton ist. Um also den poetischen Gehalt des Korans so getreu als möglich auszumünzen, muß die Übersetzung mit dem Originale nicht nur gleichen Schritt, sondern auch gleichen Ton halten; die Endreime der Verse müssen in Reimen übertragen werden, was bisher in keiner der uns bekannten Übersetzungen geschehen, und in keiner europäischen Sprache getreuer geschehen könnte als in der deutschen. Sie wird zwar von der italiänischen und spanischen übertroffen an Reimfülle (den Wohllaut beachtet der Araber kaum), allein keine Sprache flieht weniger vor den Eigenheiten des fremden Genius zurück als die zutrauliche Sprache Teut’s, die sie wie seine Söhne keinem Himmelsstriche fremd, jedem Boden die Keime seiner eigenthümlichen Kultur entlockt, und sorgsam bewahret. Mit Liebe und Lust wandelt sie nicht nur in den Schattengängen des Illissus und auf Tiburs Hügeln, sondern auch auf den Rosenfluren von Shiras und in Mekka’s Palmenhainen. Sie folgt dem Beduinen in der Wüste, und horchet dort den Worten des Korans den wohlabgemessenen den gereimten, deren Gang und Klang sie nachahmend wiedergibt. So nur kann zunächst die Wirkung hervorgebracht werden, welche der Text auf ein arabisches Ohr nicht verfehlt. So wird uns die Übersetzung als Spiegel des Propheten zeigen, sondern auch den Dichterodem aus seinem Munde auffangen”. (373).

Bobzin stellt einen Unterschied zwischen den früheren in Coburg durchgeführten Übersetzungen und den späteren fest, die in Erlangen gemacht wurden: “eine wesentliche

Charakteristik der frühen Coburger Übersetzungsversuche” bestand darin, daß “die Übersetzung in der poetischen Prosa, gereimt und assonierend wie das Original gehalten ist” (374).

Im Jahre 1834 erschien in Leipzig eine arabische Koran Ausgabe, die von Gustav Leberecht Flügel (1802 – 1870) herausgegeben wurde, und womit Rückert intensiv gearbeitet hat. Flügel war Schüler sowohl von Joseph von Hammer-Purgstall wie von Antoine Silvestre de Sacy (1758 – 1838), der nach Bobzin als “der Begründer der modernen europäischen Orientalistik” gilt.

Bobzin zufolge “erklärt die Benutzung von Flügels Textausgabe einige Abweichungen in Rückerts Textauffassung und –wiedergabe von der heute meistens benutzten sogenannten Kairiner Ausgabe des Korantextes, die der kufischen Lesetradition Hafis ‘an ‘Asim folgt, vgl. z. B. Sure 3,73/79” (375). Rückert zog ebenfalls die Übersetzungen von Wahl und Arnold bei, zwei Werke über die vorislamische Geschichte der Araber und über das Leben Mohammeds, sowie den Korankommentar von Al-Baidhawī und ein arabisch-lateinisches Wörterbuch von Jacob Golius.

Bobzin erzählt mit vielen Details, daß Rückert gegen 1836/37 es sogar beabsichtigte, den gesamten Koran zu übersetzen, wie es aus einem Briefwechsel mit Salomon Hirzel und Karl Reimer, den Besitzern der Weidmannschen Verlagsbuchhandlung in Leipzig, ersichtlich ist. Da die beiden Teile sich aber über die Honorare nicht einigen konnten, fielen die Absicht des Dichters sowie der Plan der Publikation ins Wasser.

Bobzin weist darauf hin, daß der Dichter “seiner Übersetzung oft kommentierende Bemerkungen beigab, wo er den Auslegern der islamischen Tradition gegenüber kritisch war: z.B. Anmerkung zu Sure 2,67f., Sure 2,268 oder Sure 53,34” (376). Zu dem Umgang Rückerts mit der traditionellen islamischen Auslegung schreibt Bobzin weiter: “Jedenfalls liegt in Rückerts kritischer Benutzung (oder auch Nichtbenutzung) der islamischen Auslegungstradition durchaus etwas Zukunftsweisendes, was sie von allen früheren deutschen Koranübersetzungen inhaltlich unterscheidet, da diese in ihrem paraphrastischen Charakter weithin von eben jener Tradition abhängig sind” (377).

In Bezug auf sein Vorgehen stand auf einem unpublizierten Blatt, das Bobzin in seinen Recherchen fand, aus der Feder des Dichters selbst geschrieben: “Auslassung des Zusammenhang Störenden oder Unnützen. Wegen des nicht ansprechenden Inhalts Ehegesetze Erbrecht etc. Dagegen alles Mythische und Historische beigebracht- auch nicht Wiederholungen gescheut, die es von verschiedenen Seiten zeigen, aber Züge nahebringen, auch immer neues Interesse haben, sobald man ihr Vorbildliches für M(ohammed) Verhältnisse ins Auge fasset” (378).

Aus diesem Zitat geht ganz deutlich hervor, daß Rückert seine Auszüge mit Wissen und Willen wählte und sie dann mit großer Freiheit übersetzte, indem er Passagen oder Verse wegließ, welche er für überflüssig oder die Textkohäsion störend hielt oder die in seinen Augen kein Interesse (für ihn oder für den Leser?) aufwiesen. Mit anderen Worten: er entschied sich eindeutig für eine poetisch-leidenschaftliche und nicht für eine linguistisch-wissenschaftliche Übersetzung!

Nach der eigenen Zugabe Bobzin’s “hat Rückert an nicht wenigen Stellen die Reihenfolge von Versen verändert oder ganze Abschnitte umgruppiert, um eine in seinem Sinne bessere Gliederung oder Gedankenfolge zu erzielen” –in der Fußnote 59 führt Bobzin 16 Suren an, wo diese Änderungen eingeführt wurden, Z.B. :Sure 2: Vers 137 nach Vers 140; Vers 153 nach Vers 147; Verse 186-189 nach Vers 215. Sure 3, Sure 4, Sure 9, Sure 20, Sure 24, Sure 25 etc.- Daraus schließt Bobzin, daß Rückert bereits in seiner Zeit die Fragen der Komposition vor allem der medinensischen Suren bedachte und darin seinen Zeitgenossen voraus war.

Auf die Frage nach der Eigenheit der Rückertschen Übersetzung antwortet Bobzin mit einem Zitat des w.o. bereits erwähnten Orientalisten Heinrich Leberecht Fleischer aus dem Jahr 1841; das Zitat lag in einer Rezension des letzteren zu der “1840 erschienenen Koranübersetzung des Krefelder Oberrabbiners Lion Ullmann: “Nicht paraphrasieren, nicht erklären soll der Koranübersetzer als solcher. Der Orakelton, die gesuchte Kürze, Schroffheit, Abgerissenheit, das Verschwommene, Vieldeutige, Dunkle, Ahnungsvolle des Ausdrucks gehört nicht minder, als die sinnliche Frische und Kraft, die rhetorische Pracht und Erhabenheit, zum Character des Buches, und beides in seiner Vereinigung bildet den besten Theil des gleissenden Göttlichkeits-Nimbus, mit dem Mohammed wohlweislich seine Selbstoffenbarungen umgab und dessen ein Übersetzer sie nicht entkleiden soll. Keine Umschreibung trete daher an die Stelle eines Gesamtbegriffs, nichts Bestimmtes an die Stelle des Unbestimmten, nichts Besonderes an die Stelle des Allgemeinen” (379).

Nach Bobzin entspricht die Übersetzung Rückerts zum großen Teil diesen Empfehlungen ; wir teilen auch seine treffende Charakterisierung: “tatsächlich zeichnet sich Rückerts Übersetzung durch den fast vollständigen Verzicht auf paraphrastische Wiedergaben aus. Viele Wörter scheinen absichtsvoll altertümlich, und selbst die Übersetzung der prosaischen Partien ist voll rhythmischer Spannkraft, -eine Eigenschaft des Textes, die sich erst dann voll erschließt, wenn man ihn laut vorträgt. Trotz einer gewissen rhythmischen Gleichmäßigkeit greift Rückert gelegentlich zum Stilmittel des gestörten Rhythmus...” (380).

Was haben wir bei der Analyse der Rückertschen Übersetzung als weitere Merkmale festgestellt?

Bei der poetischen Wiedergabe von nicht wenigen Begriffen, vor allem der koranischen Neubildungen eschatologischen Charakters verwendet Rückert Wörter, die normalerweise für Personen gebraucht werden; wir stellen also eine Tendenz zur Personifizierung der damit bezeichneten Erscheinung fest: z. B. Sure 1 “*al-Fātiḥa*” (die Eröffnerin des Buches), Sure 111 “*al-Qāri’a*” (die Klopfende), Sure 100 “*al-’ādiyāti*” (die Jagenden), Sure 79 “*annāzi’ātī*” (die Entweicherinnen), Sure 77 “*al-mursalāt*” (die Ausgesendeten) usw.

Manchmal wird in der dichterischen Übersetzung nicht auf die Regel der deutschen Grammatik –auch wenn es sich um Details handelt- geachtet, was nicht ohne schwerwiegende Konsequenzen bleiben kann:

In der “*Basmala*” z.B. , die im Koran und im Islam allgemein eine wichtige Formel darstellt, vernachlässigt der Dichter die Interpunktion, die er jedoch im übrigen großen Teil der Sure benutzt : so trennt er nicht den ersten Teil des Verses (‘im Namen Gottes’) vom zweiten Teil (‘des allbarmherzigen Erbarmers’), der eine Apposition ist, mit einem Komma und er gibt « *ar-raḥīm* » nicht mit einem Substantiv, sondern mit einem Adjektiv (Epitheton) wieder. Mit dieser Übersetzung könnte ‘der Erbarmere’ als eine andere von Gott unterschiedliche Person mißgedeutet werden, als ob es sich im Vers präzise um “Gott des Erbarmers” und nicht “Gott des Bösen, des Heuchlers, des Beigesellers, des Gläubigen usw. handeln würde!

Dagegen ist der Rekurs auf einige harmlose grammatische Verstöße wie z.B. das Weglassen eines ‘e’ im Imperativ oder die Versetzung eines Adjektivs an das Ende des Verses wegen des Reims oder des Rhythmus verständlich und stört überhaupt nicht das Verständnis: z.B. : in Sure 1, V.6 wird das “e” im Imperativ des Verbs “führen” sowie im Adjektiv (Epitheton) ‘g(e)raden’ aus rhythmischen Gründen weggelassen. Außerdem setzt F.R. das Adjektiv ‘graden’ nicht vor dessen Bezugswort (Weg) sondern am Ende des Verses zur Betonung aber auch deshalb, weil es auf den “an” des vorhergehenden Verses reimt.

An manchen Textstellen verwendet der Dichter für die Wiedergabe eines Verbs eine Zeitform, die derjenigen des Originalverses nicht entspricht, was die Bedeutung ändern könnte: z.B. in Q 1,7 läßt sich die Wahl der Gegenwart statt des Perfekts (*an'amta* - 'gnadest') anscheinend durch die Suche nach dem Reim erklären, da "gnadest" dem Adjektiv "graden" des vorhergehenden Verses lautlich verwandt ist und darauf reimt.

In Bezug auf die Stellung der Negationspartikel 'nicht' :

In der Übersetzung des zweiten Teils von Q 1,7 gibt es anscheinend ein Problem, das mit der Stellung der Negationspartikel "nicht" in den beiden Relativsätzen verbunden ist. In diesem koranischen Vers bezieht sich die Negation auf 'den Weg' und nicht auf 'diejenigen', über die gezürnt wird, d.h. "Führe uns den Weg derer, die Du begnadet hast, nicht den Weg derer, über die gezürnt wird, noch derer, die irgehen!" Rückert versetzt die Negation innerhalb der beiden Relativsätze und verbindet sie mit den Verben 'zürnen' und 'irgehen', so dass der zweite Teil des Verses, der aus den zwei Nebensätzen besteht, am Ende als eine doppelte Apposition zum ersten Teil des Verses verstanden wird. Und mit dieser Übersetzung reduziert Rückert die drei verschiedenen Kategorien von Menschen, von denen hier im 7. Vers der Sure 1 die Rede ist, auf eine einzige!

Rückert erlaubt sich auch manchmal bei der Wiedergabe von Substantiven den Numerus zu ändern: z.B. in der Sure 107, Verse 4-7 verwendet er den Singular statt des Plurals. Gleiches In der Sure 101, Vers 6; In der Sure 105 bringt eine solche Änderung Konsequenzen in Bezug auf den Sinn mit sich: was die Übersetzung des ersten Verses betrifft, so bemerken wir bei Rückert den Doppelgebrauch des Wortes "Herr": einmal für "*rabbuka*" ('dein Herr') und ein zweites Mal zu Unrecht für "*ashjāb al-fīl*" ('den Herrn des Elefanten'); der Dichter macht hier eine Permutation des Numerus: anstatt den Passus "*ashjāb al-fīl*" mit "die Herren/Leute des Elefanten" wiederzugeben, stellt er ihn um und übersetzt: "der Herr der Elefanten", so daß das Wort "*ashjāb*"(Pl.) zum Singular (der Herr) und "*al-fīl*"(Sg.) zum Plural (der Elefanten) wird. Dieser irrige Umtausch ist um so unzuweckmäßiger, als er 'dein Herr', d.h. Gott und den 'Herrn der Elefanten', d.h. den Feldherrn Abrahā als Führer der Leute des Elefanten auf den gleichen Fuß setzt! Zurückübersetzt würde der Rückertsche Vers lauten: "*A-lam tarā kaifa fa'ala rabbuka bi-rabbi (sāhibi?) al-afyāl*".

Sure 95: Die Übersetzung Rückert's mit dem Singular 'Feige' und 'Olive' als Bezeichnung der Frucht und ohne Artikel ist unserer Meinung nach nicht geeignet; sie spiegelt nicht die Feierlichkeit des Schwurs wider, der Schwur betrifft eigentlich die beiden Bäume, die in der kollektiven Phantasie der ehemaligen Beduinengesellschaft in Bezug auf ihre Symbolkraft wenn nicht sakral, mindestens außerordentlich (wegen ihrer Fruchtbarkeit) betrachtet wurden.

Ein anderer (aber diesmal harmloser) Verstoß gegen die deutsche Grammatik besteht z.B. In der Stellung des Verbs in einem Nebensatz: manchmal kommt das Verb aus Reimgründen gleich nach der Konjunktion bzw. dem Relativpronomen und nicht am Ende : z.B. Sure 114, V.5 (einblasen); der Verstoß betrifft ebenfalls den Gebrauch eines falschen Kasus : z.B. im selben Vers : ('in der Brust' (Dat.) statt 'in die Brust' (Akk.))

Winzige Details in der arabischen Grammatik entgehen (aber nicht öfters) dem Dichter: z.B. Sure 114, V.6, wo "*mina*" oder genauer: seine Beziehung zu Vers 4 nicht richtig verstanden wurde.

Rückert wiederholt das Wort « Zuflucht » bei der Wiedergabe des letzten Verses der Sure, dessen Beziehung zu dem Vers 4 er anscheinend nicht wahrgenommen hat ; er entstellt somit den Sinn des Verses, weil die beim Gott gesuchte Zuflucht nicht vor allen Dschinnen und Menschen ohne Ausnahme gemeint ist, sondern nur vor der speziellen Kategorie, die in die Herzen der Menschen einflüstert !

In Sure 100, V.1 ist das “*wāw al-qasam*” (die im Arabischen zum Schwur dienende Präposition ‘bei’) in der Übersetzung Rückerts abwesend, denn es handelt sich um einen eindeutigen Schwur! Dieses wichtige Merkmal der Sure wird vom Dichter ignoriert bzw. verwechselt mit der Koordinierungskonjunktion “*wāw*” (und).

Der Dichter verwechselt einige arabische Konjunktionen: in der Wiedergabe von Q 96,7 verwechselt er zunächst “*an*” (daß) und “*in*” (wenn), und dann leistet er sich -wegen dieses grammatisch seltenen Falls- einen Mißgriff, indem er das Suffix *-hu* sich auf Gott beziehen läßt und nicht auf den Menschen selbst.

Der Sinn einiger arabischen bzw. koranischen Begriffe ist Rückert auch manchmal entgangen wie es Bobzin w.o. feststellt: z.B. Q: 6,9 (Verwechslung zwischen den Verben “*labisa*” sich bekleiden und “*labasa*” jdm. etw. verdunkeln); Q: 25,34 (“wir aber sandten so ihn einzeln” für arabisches “*ka-dhālika*”); Q: 112,2 “*assamad*”; Q: 108,3 “*al-abtar*” (mit ‘der Abgestumpfte’ wiedergegeben); Q 94,4 “*dhikraka*” (mit ‘Gedächtnis’ wiedergegeben); Q 94,5-6 “*al-yusr*” (mit “Hehres’ übersetzt)...

Die nicht substantivische Wiedergabe von bestimmten von Konnotationen beladenen koranischen substantivischen Begriffen neutralisiert bzw. entladet und somit verarmt diese koranischen Substantive in Bezug auf ihre Deutung, Z. B. Q 93,1 “*adhduhūfā*” (‘der Tag, der steigt’)

Was den vom Dichter verwendeten Wortschatz betrifft, scheinen viele Wörter in seiner Übersetzung absichtlich altertümlich. Rückert verwendet selbstverständlich die Sprache des frühen 19. Jhdts. und “die von ihm übersetzten Teile (...) sind einem heutigen Leser mitunter nur schwer oder gar nicht verständlich” urteilt Bobzin selber.

Rückert verleiht oft der poetischen Wiedergabe den Vorrang vor der Wiedergabe des genauen Sinnes : in der Sure 112 z.B. kümmert er sich als Dichter mehr um den Reim (‘auf Einer’) als um den adäquaten Sinn und die adäquate Wiedergabe von “*as-samad*”(‘ewig reiner’)

Um den Reim besorgt, verwendet er in Q: 107,2 nicht das Verb ‘zurück- oder wegstoßen’, das dem arabischen Verb “*yadu’u*” entspricht, sondern jeweils das Verb «spricht» (mit dem Adverb ‘hart’), das zwar auf «Gericht» reimt aber sich von «*yadu’u*» hinsichtlich der Bedeutung abweicht.

Als Dichter gibt Rückert in seiner Übersetzung oft der Poesie den Vorrang, manchmal zu Lasten des Sinnes! Z. B. Sure 92, Vers 2: Das von ihm gewählte Verb ‘funkeln” (*baraqa, lama’a*), das das Wahrig definiert, als “sehr rasch im Wechsel aufleuchten und fast verlöschen; Licht in Funken aussenden oder zurückwerfen; unruhig leuchten, glitzern” für die Wiedergabe von “*tadjallā*” hat zwar den Vorteil des Reims (es reimt auf ‘dunkeln’), weicht aber vom Sinne des Verbs “*tadjallā*” ab und geht weit über das hier gemeinte Erhellen des Tages hinaus.

Man hat manchmal den Eindruck, daß der Dichter überstürzt vorgeht und den Reim auf jeden Preis sucht, wenn er z.B. in Q 92, 13 die beiden wichtigen koranischen Begriffe “*al-ākhiratu*” und “*al-ūlā*” einfach mit ‘Ende’ und ‘Anfang’ wiedergibt.

Rückert ändert manchmal die Reihenfolge der Begriffe innerhalb desselben Verses : z.B. in Sure 111, Vers 1 bemerken wir eine Permutation der beiden Begriffe “*nasru*” (‘Sieg’) und “*al-fatḥ*” (‘Beistand’). Rückert stellt in Q 92,5 die beiden Verben um: er fängt zunächst mit

“ist fromm” (*ittaqā*) an und endet mit “gibt Spende” (*a’ṭā*) als würde der Vers lauten: “*fa-ammā man ittaqā wa-a’ṭā (assadāqata)*”; dies bricht das Crescendo.

Q 92,9 : Die Suche (um jeden Preis?) nach dem Reim auf ‘-ende’ führt hier zum Gebrauch eines Begriffs (‘Urstände’), den wir als gesucht bezeichnen können.

Die Übersetzung einiger Begriffe ist manchmal von der christlichen Religion und von der christlichen Kultur des Autors geprägt. In Q 92,18 z.B. verwendet Rückert für die Wiedergabe des Verbs «*yu’ṭī*” (*mālahu*) die Wendung “Sühne geben”, die eine theologische Auffassung widerspiegelt, welche eher in der christlichen Religion etabliert ist und nicht im Islam; deshalb ist sie hier nicht angemessen und weicht grundlegend von der Auffassung der *Zakāt* ab, die nicht als Sühne, sondern als obligatorischer Solidaritätsbeitrag zum allgemeinen Wohl gegeben wird. Die Rückertsche Versübersetzung liegt von der Läuterung und der Vermehrung weit entfernt!

Der Begriff ‘der Fromme’ (92,17) beinhaltet nicht den Sinn von ‘Furcht’, den der Begriff “*al-atqā*” (der Gottesfürchtige bzw. der Gottesfürchtigste) beinhaltet.

4.2. Die Übersetzung von Rudi Paret

Was sagt der Autor selber zu seiner eigenen Übersetzung und zu dem Koran?

Für Paret beinhaltet der Koran "die Verkündigungen, die Muhammed seinen Landsleuten als göttliche Offenbarungen vorgetragen hat". Trotz der abweichenden Lesarten von zahlreichen Versen in verschiedenen Suren, die sich -wie er es zu Recht unterstreicht- "in ihrer Mehrzahl auf die Vokalisierung und auf gewisse diakritische Zeichen beschränken, kann man sagen, daß der Text im großen ganzen zuverlässig ist und den Wortlaut so wiedergibt, wie ihn die Zeitgenossen aus dem Munde des Propheten gehört haben...Wir haben keinen Grund anzunehmen, daß auch nur ein einziger Vers im ganzen Koran nicht von Muhammed selber stammen würde".

In Bezug auf die Komposition vor allem der größeren Suren vertritt Paret den Standpunkt, daß "die Textüberlieferung problematisch wird, sobald wir die Komposition ganzer Suren, vor allem solcher größeren Umfangs, ins Auge fassen". In diesem Zusammenhang wirft er die Frage auf, ob die einzelnen Verse oder Versgruppen dieser Suren von Anfang an zusammengehört haben oder ob sie nachträglich zu einem Ganzen zusammengeordnet sind oder ob völlig verschiedenartige Verse mehr oder weniger zufällig aneinandergereiht worden sind" (381).

Paret erklärt ausdrücklich, daß er seine Übersetzung entsprechend einem historischen Ansatz durchführt und will sie im Dienste "eines ausgesprochen historischen Verständbnis des Korans" stellen. Aber was die intellektuelle Haltung des Übersetzers und dessen damit zusammenhängende Vorgehensweise beim Übersetzen betrifft, so sind wir dazu berechtigt, uns danach zu fragen, ob der Übersetzer überhaupt das Recht darauf hat, seinen Text nach seiner eigenen Weltauffassung übersetzen zu dürfen: gilt das nicht als eine eindeutige Einmischung in den Eigentum des Autors, der seinen Text vielleicht nach einem ganz unterschiedlichen und sogar entgegengesetzten Ansatz hergestellt hat? Auch wenn wir diese Einstellung nachvollziehen, wird die Treue zum Text nicht daran leiden? Seine Übersetzung -erklärt Paret noch weiter- "ist eigentlich nicht für erbauliche Zwecke gedacht, sondern zielt ganz einfach darauf ab, das Original dem Sinngehalt nach verständlich zu machen"; deshalb "nimmt der Übersetzer Abstand von der gehobenen Ausdrucksweise". Daß der Übersetzer, der sich mit einem schwierigen Text auseinandersetzt, die edelhafte Absicht hat, dem Leser den zu übersetzenden Text verständlich zu machen, ist in sich lobenswert, aber gehört eigentlich 'das Verständlich Machen' zur Rolle des Übersetzers? In Bezug auf den Stil soll er unserer Meinung nach versuchen, denjenigen des Textes so gut und treu wie möglich wiederzugeben. Deshalb scheint uns hier sein 'Abstand Nehmen' von der gehobenen Ausdrucksweise nicht gerechtfertigt zu sein. Paret "bemüht sich, das arabische Original in ein lesbares Deutsch umzusetzen". Keine andere Formulierung würde besser darauf hindeuten, daß das arabische Original ihm zufolge ein unlesbares Arabisch sei! Er habe sich" in der Wahl des Ausdrucks eine gewisse Freiheit erlaubt. Er habe die ausgesprochenen Arabismen und Semitismen so gut es geht vermieden, wie die Vorliebe für die Paronomasie". Die arabischen 'Puristen' könnten Paret vorwerfen, den Koranstil, gerade dessen, was seine Eigenartigkeit macht, entbloßen zu wollen; die Paronomasie ist eines der wichtigen Merkmale der Koransprache. »Gelegentlich werden zwei koordinierte Begriffe des besseren Klanges wegen miteinander vertauscht«. Dieses Vertauschen könnte den vom Autor des Textes beabsichtigten Vorrang des erstgenannten Begriffs vor dem zweiten entstellen. Die Reihenordnung der Begriffe ist nicht willkürlich! Ständig vom Willen bewegt, die Lesbarkeit zu verbessern, versucht Paret, » sich zugunsten der Lesbarkeit, von dem Wortlaut der arabischen Vorlage frei zu machen; er gibt zu, daß « der Koran text schwer verständliche Stellen beinhaltet, wo die Übersetzung sich dann mehr oder weniger sklavisch an die Wortfolge und Ausdrucksweise des arabischen Textes halten muß." (382).

Wir können ihm nur zustimmen, wenn er behauptet, daß « die Ausdrucksweise des Originals oft abrupt und unausgeglichen ist, was das Verständnis des Korans besonders erschwert. Manchmal wird ein gedanklicher Zusammenhang nur flüchtig oder überhaupt nicht angedeutet. Dann muß der Leser die unerläßlichen Zwischenglieder von sich aus ergänzen. Und das kann er natürlich nur, wenn er sich die dazu nötige Spracherfahrung und Sachkenntnis bereits angeeignet hat” (383).

Die Übersetzung Paret's kennzeichnet sich dadurch, daß er “gewisse Hilfen für eine sachliche Rekonstruktion des Zusammenhangs überall da einbaut, wo der Text selber wichtige Bindeglieder unerwähnt läßt. Zu diesem Zweck fügt er gedankliche Übergänge und Ergänzungen in Klammern ein”. Aber der Leser kann eben nicht ohne weiteres über die Klammern einfach weglesen. Obwohl Paret darauf ausdrücklich hinweist, kann der Leser den Eindruck haben, daß die eingeklammerten Textpartien zum Original gehören; der Autor gibt jedoch zu, daß er dabei Interpretationsfehler begehen kann. Er hebt “zwei besondere Fälle von verkürzten und daher ergänzungsbedürftige Ausdrucksweisen des Originals hervor: die verkürzten Zeitsätze und die sogenannten Bedingungssätze mit Verschiebung. Die ersten werden oft mit der Konjunktion “*idh*” (als) eingeleitet und bestehen nur aus einem Vordersatz, ohne den sonst üblichen Nachsatz. Die Bedingungssätze mit Verschiebung bestehen sowohl aus einem Vordersatz als auch einem Nachsatz. Aber das, was im Nachsatz ausgesagt wird, läßt sich nicht gradlinig aus der Aussage des Vordersatzes erschließen (...) Um dem Leser das Verständnis zu erleichtern, hat er öfters ergänzende mehr oder weniger willkürlich formulierte Überleitungssätze eingefügt, die –gibt er zu- weit über das hinausgehen, was aus dem Text selber herausgelesen werden kann ». (384).

Zur Realisierung seiner Koranübersetzung hat Paret den Korankommentar von Tabari (30 Teile in 10 Bänden, Kairo 1321/1903) und von Zamakhsharī (4 Bände, Kairo 1373/1953) systematisch beigezogen, gelegentlich auch den von Baidhawī. Er hat “frühe deutsche Übersetzungen so gut wie überhaupt nicht, Übersetzungen in andere europäische Sprachen oft eingesehen”. In seinem KKK geht er gelegentlich auf die Deutungen ein, die Richard Bell (The Qur'an, 2 Bände, Edinburgh 1937, 1939) und Régis Blachère (Le Coran, 2 tomes, Paris 1949, 1950) zu schwierigen Stellen gegeben haben. Er hat „den Koran selber zur Deutung des Textes beigezogen, indem er zu jedem Vers und Abschnitt alle Parallelstellen ausfindig gemacht und die einzelnen teils gleichartigen und teils unterschiedlichen Formulierungen in sprachlicher und sachlicher Hinsicht gegeneinander abgewogen. Diese Art von wertvollem Belegmaterial ist..wohl zum ersten Mal nicht nur zur Klärung einzelner Stellen, sondern systematisch für eine Übersetzung ausgewertet worden” (385). Diese sehr wichtige Initiative kann für die Koranforschung und Koranforscher sehr behilflich sein und ist zu begrüßen!

Trotz all dieser Bemühungen mußte –gesteht der Forscher- manches fraglich oder überhaupt dunkel bleiben! (386).

In seinen 1971 erschienenen KKK (1. Auflage) “sind Erklärungen aufgenommen... Dazu kommen Definitionen und Interpretationen einzelner koranischer Termini, Bemerkungen zu sprachlichen Besonderheiten und Hinweise auf einschlägige Literatur”.

Paret war der Meinung, daß “die Klärung von Fragen der Komposition und Chronologie, wenn sie systematisch in Angriff genommen würde, ins Uferlose führen würde..Im besten Fall wird man zu sicheren Teilergebnissen kommen. Eine vollständige Analyse der einzelnen Teile und Bruchstücke bis auf den Ursprung zurück ist nicht einmal erstrebenswert” (387).

Neuwirth schloß sich nicht dieser Meinung an und hat mutigerweise diese Herausforderung zu stehen versucht, indem sie ihr 2011 erschienenen Buch ‘der Koran, Frühmekkanische Suren, band I’, ein Handkommentar mit Übersetzung, u.a. der Analyse der Komposition der frühmekkanischen Suren gewidmet hat, die sie meisterhaft durchgeführt hat !

In KKK werden von Paret “vor allem Stellen behandelt, die bereits Gegenstand einer wissenschaftlichen Diskussion geworden sind.. weiter solche, mit denen sich der Verfasser selber eingehend auseinandergesetzt hat, oder die seiner Meinung nach einer besonderen Erläuterung bedürfen, ehe der Text richtig verstanden werden kann”, aber es gibt trotz alledem Textstellen, wo die Deutung ihm selber nicht klar geworden ist.

Die „Konkordanz“, die erste dieser Art, dient dem Zweck, möglichst alle Stellen nachzuweisen, in denen ein Sinnzusammenhang oder ein Ausdruck, der in dem betreffenden Vers vorliegt, sonstwo im Koran in gleicher oder ähnlicher Weise vorkommt. Sehr oft erleichtert ein Paralleltext das Verständnis einer fragwürdigen Stelle”.

Dieses wichtige Werk war uns bei unserer Analyse sehr behilflich!

Welche Einschätzung können wir unsererseits auf der Basis der analysierten Suren von der Übersetzung Paret's machen? Welches sind ihre Merkmale, ihre Stärke- und Schwachpunkte?

Um auf solche Fragen objektiv antworten zu können, werden wir auf die wichtigen Bemerkungen, die wir im Laufe der vorliegenden Untersuchung vom Anfang an gemacht haben, zurückkommen, sie zusammenzustellen versuchen, um auf deren Basis eine so objektivstmögliche Einschätzung zu machen, die auf jeden Fall nur relativ sein kann.

Im Gegensatz zum Koran, in dem die Interpunktion fehlt, was die Lektüre bzw. das Verstehen nicht erleichtert, werden von den vier Autoren bei der Übersetzung der Suren gleich nach dem Verb im Imperativ zwei Punkte gesetzt, um die Aussage (das Zitat) eindeutig darzulegen; H.B. setzt sogar die Aussage in Anführungszeichen zur Hervorhebung! A-propos, wir würden gut inspiriert sein, wir Muslime, wenn wir die Interpunktion in den koranischen Text einführen würden, dies würde bestimmt nicht nur den Arabisch Lernenden –seien sie Nichtmuslime oder Muslime, deren große Mehrheit das Arabisch nicht beherrscht- einen “heiligen” Dienst erweisen! Dieser “subversive” Gedanke könnte manche “Tempelhüter” irritieren, aber ein solches *Ijtihad*-Unterfangen würde zweifelsohne viele zweideutige Koranstellen verdeutlichen und die Botschaft des Koran besser wahrnehmen lassen.

Wir sind der Meinung, dass diese von den deutschen Übersetzern hinzugefügten Satzzeichen die Treue zum koranischen Text überhaupt nicht verraten, ganz im Gegenteil: sie bringen mehr Klarheit für den Leser, indem sie ihm erlauben werden, zwischen dem Sprecher, dem Angesprochenen und dem Gegenstand der Diskussion präzise zu unterscheiden.

Was die Koranübersetzung Paret's von den Übersetzungen der anderen Autoren eigentlich unterscheidet, ist zunächst das Ziel, das er sich dabei gesetzt hat, nämlich “das Verständlich Machen” des Koran für seine deutschen Mitbürger und seine deutschsprachigen Leser, also eine Art von “Vulgarisieren” dieses für die Arabisch- und Islamunkundigen hinsichtlich der Sprache bzw. der Religion schwer zugänglichen Textes, dann der Ansatz, den er beim Übersetzen anwendet und den man nirgendwo und bei keinem anderen Koranübersetzer begegnen kann: der Einsatz von Klammern, der zur Darlegung von möglichen Übersetzungsvarianten dient -dies kann sowohl einen Vorteil als auch einen Nachteil darstellen, einen Vorteil in dem Maße, wie der Leser von der Vielfalt der möglichen Interpretationen Kenntnis nimmt, sich der Schwierigkeit des Koranverstehens und Koranübersetzens bewußt wird und sich selber auf der Basis der angebotenen Übersetzungsvarianten seine eigene Meinung bilden kann, und andererseits ein Nachteil, weil der Leser ganz einfach in Verwirrung gebracht werden kann, so daß er letztendlich nicht

verstehen wird, vor allem da, wo Paret sekundäre Klammern innerhalb der ersten Klammern setzt, was seiner Übersetzung einen labyrinthischen Charakter verleiht !

Dieser Ansatz kennzeichnet sich auch durch das Hinzufügen von ergänzenden Erläuterungen und Informationen, die zu einem besseren Verständnis des Verses verhelfen können, indem sie "gewisse Hilfen für eine sachliche Rekonstruktion des Zusammenhangs überall bringen, wo der Text selber wichtige Bindeglieder unerwähnt läßt".

Das dritte Merkmal dieses Paret'schen Ansatzes besteht im Einsatz von Fragezeichen. Damit signalisiert er dem Leser ein Problem, obwohl er gleichzeitig und mutigerweise seine eigene Verlegenheit bloßzulegen nicht befürchtet, und die er somit ganz eindeutig zugibt und anerkennt! Diesem Ansatz liegt in der Tat ein pädagogischer Wille zugrunde, da man den Eindruck bekommt, daß er jungen Übersetzern beibringen will, wie sie sich eigentlich mit einem zu übersetzenden besonders schwierigen Text auseinandersetzen sollen und wie sie daran arbeiten sollen. In diesem Zusammenhang könnte seine Übersetzung in den Übersetzungsschulen als Muster für das Herangehen und die Auseinandersetzung mit besonders komplexen Texten dienen.

Die Übersetzung Paret's kann sich als riskant erweisen, vor allem wenn sie nicht in die Richtung der traditionellen islamischen Auslegung geht, Manchmal geht Paret Risiken ein, indem er auf Interpretationen zurückgreift, die sich von der traditionellen islamischen Exegese abweichen oder die sich nach seinem eigenen Zugeständnis als irrtümlich erweisen können.

Im Vergleich zu den anderen deutschen Übersetzern kennzeichnet sich Paret durch seine in Klammern gesetzten Hinzufügungen, Alternativübersetzungen und Fragezeichen, die von den Puristen der Übersetzung als drei offenkundige Verstöße gegen die Basisregeln der Übersetzungskunst betrachtet werden können. Er fügt Wörter, Satzteile und manchmal sogar ganze Sätze hinzu, um dem Leser den Vers bzw. die Sure -so Paret-verständlicher zu machen :

Das "Verständlicher Machen" eines so schwerwiegenden Textes wie der Koran durch das Eingreifen in den Stil und sogar dessen Änderung an manchen Stellen und die Tatsache überhaupt, sich gerade in diesem Zusammenhang "gewisse Freiheiten zu erlauben" –so Paret- , kann unserer Meinung nach Abweichungen und Divergenzen hinsichtlich des intendierten Sinnes mit sich bringen, mit welchen das Risiko unmittelbar einhergehen kann, daß man angesichts des sensiblen Charakters des Themas der Textentstellung und Textverfälschung bezichtigt werden kann! Deshalb ist die höchste Vorsicht unbedingt notwendig. Da vom Übersetzer eine 'von jedem Staubkörnchen freie', d.h. strikte treue Übermittlung des zu übersetzenden Textes erwartet wird, obliegt es ihm zu versuchen, diesen Text in die Zielsprache nicht nur mit der gleichen Bedeutung, sondern auch im gleichen Stil wiederzugeben. Er soll immer im Auge behalten, daß der Text ein fremder intellektueller Privateigentum ist, den er nicht frei und wie es ihm gut gedünkt 'betreten' darf, d.h., den er je nach seinem guten Willen und seinen Gefühlen manipulieren darf! Er darf eigentlich nicht den Stil des Originaltextes ändern, sonst geht er das Risiko ein, die Treue zum Text zu verraten, weil der Stil auch zum globalen Sinn des Textes beiträgt und demzufolge ein integraler Bestandteil dieses Sinnes ist.

Wenn der Paret'sche Übersetzungsansatz exzessiv angewandt wird und eine bestimmte Grenze überschreitet, die in der Tat nicht leicht festzulegen ist, dann kann daraus keine Koranübersetzung im wissenschaftlichen Sinne des Worts, sondern eine Korandeutung bzw. eine 'Koranvulgarisierung' resultieren!

Abgesehen von Paret, dessen Wissen und Kompetenzen hier keineswegs in Frage gestellt werden, bedeuten die Alternativübersetzungen ganz eindeutig, dass der Übersetzer dessen

Übersetzung nicht sicher ist, er zögert zwischen zwei oder drei Varianten und überläßt dem Leser die Wahl der Variante, die ihm gefällt und am besten paßt! Der Übersetzer muß unbedingt seine Verantwortung übernehmen und sich für eine einzige Übersetzung entscheiden. Das Fragezeichen heißt ganz konkret, dass man den Sinn nicht verstanden hat, dass man „im Nebel schwebt“!

Als Übersetzer muß man sich unbedingt um das richtige Verstehen des Textes bemühen, das die erste unentbehrliche Etappe im Prozeß der Übersetzung darstellt; versteht man seinen Text nicht, so darf man nicht mit der Übersetzung anfangen! Die langjährige Erfahrung der Didaktik des Übersetzens hat uns gelehrt, dass eine gute Übersetzung von einem guten Verständnis des zu übersetzenden Textes weitgehend abhängt. Ähnlich wie in der Mathematik, wo eine eindeutig Formulierung und Dargelegung eines Problems -was zunächst dessen gute Verständnis erlaubt- bereits die Hälfte der Lösung darstellt!

4.3. Wie ist die Koanübersetzung Khoury's einzuschätzen?

Was sagt Khoury selber zu seiner Koranübersetzung?

Im Vorwort zu seiner Übersetzung schreibt Khoury:

“Die Anwesenheit von Millionen Menschen in den europäischen Ländern hat nicht nur Schwellenängste oder gar feindselige Haltungen aufkommen lassen. Bei vielen Christen ist vielmehr auch ein verstärktes Interesse für den Islam und die Probleme der muslimischen Minderheit erwacht” (388).

Aus dieser Behauptung geht deutlich hervor, daß A.T. Khoury die volle Hälfte des Glases sehen will und nicht die leere, mit anderen Worten: von einer optimistischen Haltung ausgehend will er dieses Interesse für den Islam begleiten und unterstützen, indem er zur Beantwortung der damit zusammenhängenden Fragen einen konstruktiven Beitrag leisten will. Seine Übersetzung steht eben in diesem Rahmen und verfolgt in geduldiger aber auch entschlossener Weise dieses Ziel.

Als Religionswissenschaftler, der sich auch intensiv mit dem Islam bzw. mit dem Koran beschäftigt hat, stellt er in Bezug auf die bisher hervorgebrachten Koranübersetzungen Lücken fest und u. a., daß “bei den bisher gebräuchlichen deutschen Ausgaben des Korans die Muslime oft ein unzureichendes Einfühlungsvermögen in ihr Denken vermissen. 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, zumal bekannt ist, daß im englisch- und französischsprachigen Raum derartige, von den islamischen Weltorganisationen anerkannte Übersetzungen seit Jahren angeboten werden”. Die vorliegende Übersetzung will all diesen Anliegen Rechnung tragen.

Als die Koranübersetzung von Khoury im Jahre 1987 erstmals erschienen ist, war dies noch nicht der Fall für die deutsche Koranübersetzung, aber inzwischen ist doch eine Übersetzung von Denfler und Ilias vom Komplex des Königs Fahd für die Veröffentlichung des edlen Korans veröffentlicht und von den hohen religiösen Behörden Saudi-Arabiens gebilligt und anerkannt worden.

Seine Koranübersetzung hat tatsächlich die Bewilligung des Islamischen Weltkongresses erhalten und diese Anerkennung, der die muslimischen deutschsprachigen Leser und die Muslime allgemein einen großen Wert beimessen, stellt ein unwiderrufliches Zeugnis für die Ernsthaftigkeit und Glaubwürdigkeit sowohl des Werkes als auch seines Autors dar! Seine Koranübersetzung wurde ebenfalls im Jahr 2009 von Iran als “Buch des Jahres” ausgezeichnet.

Khoury will sich keine Freiheiten mit dem Umgang mit der heiligen Schrift der Muslime erlauben und deshalb hält er sich einerseits sehr eng an den Korantext und will nicht angesichts der hohen Empfindlichkeit (Sensibilität) des Themas bei den muslimischen Lesern Anstoß erregen, indem er der offiziellen islamischen Exegese nicht Rechnung tragen würde.

“Da sie sich so eng wie möglich an das arabische Original hält und dort, wo mehrere Deutungen möglich sind, der islamischen Tradition den Vorrang einräumt, vermag sie den deutschen Muslimen ein höchstmögliches Maß an Textsicherheit zu geben”. Sein Credo besteht also darin, die Textsicherheit zu gewährleisten.

Khoury hat einen aus zwölf Bänden bestehenden groß angelegten wissenschaftlichen Korankommentar hervorgebracht, in dem der arabische Originaltext des Korans neben der Übersetzung wiedergegeben wird.

Khoury stellt ein Register auf, bezogen auf die wichtigsten Namen und Begriffe, und will damit, daß seine Leser mit dem Koran fruchtbar umgehen. Er fügt dazu eine Liste der in den

Anmerkungen herangezogenen Bibelstellen aus dem Alten und dem Neuen Testament; “diese soll den Lesern helfen und ihnen Anlaß geben, über die gemeinsamen Grundlagen der drei monotheistischen Religionen: Judentum, Christentum und Islam nachzudenken”.

Khoury hebt also die Gemeinsamkeiten der drei monotheistischen Religionen hervor und will ihre jeweiligen Anhänger zur Reflexion anregen, im Hinblick auf die Beseitigung aller im Laufe der Jahrhunderte angehäuften Mißverständnisse und Feindseligkeiten durch die Zusammenarbeit, den Dialog, die Verständigung für das gemeinsame Interesse der Menschheit!

Im Anhang zu seiner Übersetzung wird eine Textauswahl aus dem Hadith, der Urkunde der islamischen Tradition, veröffentlicht (Khoury hat außerdem ein Buch darüber geschrieben: “So sprach der Prophet. Worte aus der islamischen Überlieferung”. Ausgewählt und übersetzt von ATK (GTB 785), Gütersloh, 1988).

Der Religionswissenschaftler schließt sein Vorwort zu seiner eigenen Koranübersetzung mit solchen Worten: “Allen Menschen guten Willens, die sich für Verständigung, Versöhnung und Solidarität unter den religiösen Gemeinschaften und Völkern einsetzen, sei diese Arbeit gewidmet”. Eine solche Widmung, an deren Aufrichtigkeit wir keinen Grund zu zweifeln haben, erlaubt uns sicherlich, ihren Autor zu den Menschen einzuordnen, die danach streben, die Religion überhaupt in den Dienst des Menschen und des Friedens auf der Welt zu setzen.

Khoury präzisiert in Bezug auf seine Übersetzung:

“Die Übersetzung ist um größtmögliche Treue zum arabischen Original bemüht. Notwendige Zusätze werden in () gesetzt. Wo Abweichungen vom genauen Wortlaut des Originals unumgänglich sind, um Verwechslungen und Mißdeutungen vorzubeugen, wird die genaue Wiedergabe des Originals in den Anmerkungen unter dem Hinweis: *wörtlich* abgedruckt (389).

Es sei zunächst darauf hinzuweisen, dass ATK. in seiner Koranübersetzung der offiziellen Kairiner Koran Ausgabe gleich mit der Überschrift jeder Sure auch ihren Offenbarungsort (mekkanisch oder medinensisch) sowie ihre Versenzahl angibt.

Einigen anderen Koranübersetzungen, wie z.B. derjenigen von Kechrid oder anderen muslimischen Übersetzern gleich wie W.M.Hofmann und als Ausdruck des großen Respekts schreibt ATK sogar das Pronomen (er), das sich auf Gott bezieht, groß! A propos, es sei hier zu vermerken, dass das Arabische bis zu unserem 21. Jhdt. noch keine Großschreibung kennt. In diesem Zusammenhang könnte die Frage danach aufgeworfen werden, ob die Einführung der Großschreibung nützlich sein und einen Mehrwert einbringen wird, nicht nur für die Sprache selbst, sondern auch für die Kommunikation und Wissensübermittlung; wäre es möglich z.B. in Bezug auf den Koran –wie in manchen Übersetzungen üblich ist- die Namen Gottes sowie die sich auf ihn beziehenden Pronomen zum Ausdruck der Hochachtung und seiner Erhabenheit großzuschreiben? Würde die Einführung der Interpunktion in den Korantext dessen Lektüre und Verständnis nicht erleichtern und verbessern? Dabei denkt man praktisch an die Doppelpunkte, Kommatas, Frage- und Ausrufezeichen und andere Anführungszeichen.

Wir schließen uns dem Standpunkt des Theologen al-Bāqillānī (1013 verstorben) an, wonach “die den Menschen vorliegende schriftliche oder mündliche Wiedergabe des Korans zeitgebunden und damit der Sphäre des Irdischen zuzuordnen ist. Ihm zufolge “gehören die Buchstaben und Laute in den Bereich der menschlichen Textwiedergabe und nicht zum Text selbst. Nicht einmal die Sprache gehöre zum eigentlichen Wort Gottes” (390).

Von dieser aufklärerischen Stellungnahme ausgehend, die jedoch im frühen 11. Jhdt., d.h. vor etwa 10 Jahrhunderten formuliert wurde und manche muslimische Zeitgenossen “in unserer

Ära der Unwissenheit“ –so Dr. Immulah Khan, Generalsekretär des Islamischen Weltkongresses- vielleicht schokieren kann, soll es nicht als ketzerisch betrachtet werden, sich dieser sprachlichen Werkzeuge zu bedienen, um das Verständnis der koranischen Botschaft zu erleichtern; dies würde vergleichbar sein, mit der Einführung der diakritischen Punkte, welche erst Jahrzehnte später erfolgreich erfolgt ist und in die gleiche Richtung des kontinuierlichen *Idjtihads* gehen.

Wir Muslime müssen lernen, auch manches in der Religion zu relativieren, weil wir wegen der falschen Interpretationen und der Unwissenheit vieles sakralisiert haben und dies wurde zu einer ungeheueren Denkens- und Handelnsperre, vor welcher wir seit Jahrhunderten wie gelähmt stehen! In diesem Zusammenhang erinnert uns M.S. Abdullah zu Recht, daß “die frühere Dogmatisierung des Korans als ungeschaffenes Wort Gottes u.a. zur Folge hatte, daß diese erste und wichtigste Erkenntnisquelle islamischen Glaubens sich nahezu vollständig einer Exegese entzog” (391).

Wir müssen also die Lehren aus der Geschichte und vor allem der Religionsgeschichte ziehen und davon lernen. Immer in bezug auf die arabische Sprache und abgesehen vom Koran, stellen wir heutzutage fest, daß einige Konsonanten und Laute im arabischen Alphabet nicht repräsentiert sind: als Beispiele nennen wir das “v”, das “p”, das “g” usw. ; wer hindert uns daran, im Rahmen einer auf die Zukunft hin gerichtete konstruktive Reform entsprechende Buchstaben zu erfinden, um nicht nur einige Laute in unseren verschiedenen maghrebinischen oder nahöstlichen Dialektarabischen umschreiben zu können, sondern auch die ausländischen Konsonanten und Laute z.B. die ausländischen Namen richtig aussprechen zu können? Wie könnte man z.B. unseren maghrebinischen oder nahöstlichen Arabischdialekt entwickeln, damit die Maghrebener bzw. die Nahostbewohner und vor allem diejenigen von ihnen, die das Hocharabisch nicht beherrschen, in ihrem muttersprachlichen Dialektarabisch schreiben und produzieren können? Dies würde auf jeden Fall vielen Menschen verhelfen, ihre Sprachhemmnisse zu überwinden und demzufolge produktiv zu werden. Wir hoffen, daß diese Überlegungen und Fragestellungen nicht falsch mißdeutet werden: wir haben nichts gegen das Hocharabisch wie übrigens auch nichts gegen jede andere Sprache!

Wodurch kennzeichnet sich die Übersetzung Khoury’s?

Die erste Bemerkung, die bei der Analyse seiner Übersetzung gemacht werden kann, ist die folgende: Dank seiner Herkunft –er stammt aus Libanon und beherrscht die arabische Hochsprache; dazu kommt noch ein anderer Vorteil für ihn: er bekennt sich zum Christentum und ist ein katholischer Priester- er nimmt die Koransprache besser als andere Übersetzer wahr, die Arabisch als Fremdsprache erlernt haben und auf Verständnisschwierigkeiten beim Herangehen an die Koransprache stoßen können. Seine wirkende Präsenz in den drei Domänen: demjenigen der arabischen Sprache, seiner Muttersprache, und demjenigen der Religion überhaupt –er gehört zu der libanesischen christlich-katholischen Minderheit und ist in unmittelbarer Nähe bzw. inmitten der islamischen Gesellschaft, also des alltäglich praktizierten Islam aufgewachsen- sowie dem der wissenschaftlichen Spezialisierung auf der Religionswissenschaft und damit eng verbunden seine Forschungen und Werke über den Islam, konnte den Übersetzer nur dazu verhelfen, von einer privilegierten Ausgangs- und Basisposition an die Übersetzung des Korantextes heranzugehen und nur eine positive Auswirkung auf das Resultat seines Unterfangens haben.

Was haben wir bei der Analyse seiner Übersetzung und deren Vergleich mit den anderen Übersetzungen beobachtet?

Khoury läßt sich zunächst von der Übersetzung Paret’s weitgehend einflößen; er nimmt sie sogar als Basis für seine eigene Übersetzung, die oft eine Ähnlichkeit mit derjenigen von Paret aufweist.

Sich auf die Übersetzung Paret's stützend, die er benutzt, weiß er vom Paret'schen Übersetzungsansatz zu profitieren, um darüber hinaus auch dessen Übersetzung zu berichtigen und zu verbessern:

Indem er die eingeklammerten Zusätze beseitigt, entscheidet und nur die ihm am geeignetsten scheinende Übersetzungsvariante behält und jedes von Paret gesetzte Fragezeichen eliminiert, was eben dem Leser den Eindruck gibt, daß ihm im Gegensatz zu Paret alles klar ist.

Bei ihm ist keine Unterlassung zu verzeichnen; er vermeidet soviel wie möglich die sich einmischende Überinterpretation und sogar die Interpretation.

ATK hat die Unklarheit in der Paret'schen Übersetzung von manchen Textstellen bestimmt wahrgenommen und demzufolge es versucht, sie zu beseitigen.

Khoury verwendet manchmal und vor allem an schwierigen Stellen Wörter (Komposita), die er selber 'schmiedet' und die in den üblichen Wörterbüchern nicht immer zu finden sind.

Khoury hält sich an den knappen Koranstil fest und vermeidet die Überfüllung, die man oft bei Paret beobachtet; z.B. : für die Wiedergabe des 6. Verses der Sure 102 verwendet er das Verb "wissen" statt "Bescheid wissen", "sehen" statt "zu sehen bekommen", die "Hölle" statt "Höllensbrand"; er führt eine Hinzufügung nur dort ein, wo sie zweckmäßig ist und dem Vers ein Plus bringt.

Khoury scheint in Bezug auf das Arabisch ein besseres Sprachgefühl zu haben;

Der einzige Beleg, den wir zur Kenntnis genommen haben und in dem Khoury der Paret'schen Übersetzung gefolgt ist, ohne den Paret'schen Fehler zu berichtigen, betrifft den Begriff "*al-'alaq*" in der denselben Namen tragenden Sure 96.

Paret und nach ihm Khoury begehen unserer Meinung nach einen Anachronismus, weil sie den Begriff "der Embryo" verwenden, einen wissenschaftlichen Terminus, der bei den Arabern in der Zeit der Koranoffenbarung gar nicht bekannt war; heutzutage ist sein arabisches Äquivalent «*al-djanīn* (Pl. *al-adjinna*)»; der Koranvers verwendet hier keinen wissenschaftlichen Terminus, weil er sich damals nicht speziell an die Gelehrten, sondern an eine des Lesens und Schreibens unkundige unausgebildete unentwickelte götzendienerische Gemeinschaft richtete.

Die Koranauslegerin 'Aisha 'Abdu-rrahmān bintu -shshāṭi'I schreibt dazu: "Nichts ist auf jeden Fall weit entfernter als das, was einige "moderne" Ausleger/Erneuerer erfunden haben, die sich mit dieser Sure nach dem Forschungsbereich der Genetik orientierten und in den ausländischen Büchern der Wissenschaftler der Physiologie und Biologie nachschlugen, um einen Sureners zu verstehen, der auf einen ungebildeten Propheten in einer Gemeinschaft von Analphabeten herabgesandt wurde, die – wie auch deren Epoche- von der Genetik gar nicht hören konnten! Es ist auch unvorstellbar, daß der Koran ihnen Verse, die die Majestät und die Macht des Schöpfers aufzeigen, vorlegt, welche sich keiner von ihnen vorstellen bzw. nachvollziehen kann. Sie haben aber unter '*alaq*' das verstanden, was ihre Sprache, ihre Umwelt und ihre Epoche kannten. Die arabische Sprache verwendete das Wort "*'alaq*" im materiellen Sinne zur Bezeichnung von allem, was aufgehängt wird und zum Hängen dient wie z.B. das Blut und die Achse, woran die Seilscheibe gehängt wird; '*alaqati al-mar-atu*' hieß 'die Frau ist schwanger'; im übertragenen Sinne heißt '*alāqa*' eine Beziehung zwischen zwei Personen, in der eine Liebe oder ein Haß entsteht und ein Band, das sie verbindet" (392).

Bei der Lektüre der Übersetzung Khourys hat man doch das Gefühl, daß er sich ständig darum bemüht, die Lücken der Paret'schen Übersetzung auszufüllen. Fast wortwörtlich, klipp und klar, ohne Zusatz und ohne Unterlassung ist oft die Übersetzung Khourys, die dem Koranvers nicht nur lexikalisch-semantic, sondern zum großen Teil auch syntaktisch und stilistisch treu entspricht.

Als Muttersprachler erlauben ihm seine Arabisch-Kenntnisse jedoch, den koranischen Text, die Schlüsselbegriffe, die verschiedenen Deutungen -darunter auch die zwischen den Zeilen zu verstehenden- eindeutiger zu nachvollziehen. Er übersetzt öfters die Verse in den selben Stil und hält sich an die Begriffe fest. Als deutscher Bürger und Professor an der deutschen Universität während zahlreicher Jahrzehnte beherrscht er ebenfalls die deutsche Sprache meisterhaft.

Khoury baut seine Übersetzung auf der Übersetzung Parets, zu der er einen Mehrwert hinzufügt, indem er deren schwachen Stellen verbessert;

Khoury berichtigt die Übersetzung Parets. Was stellen wir hier fest? Khoury verbessert die Paretsche Übersetzung und Bobzin verbessert seinerseits die Khourysche: zu vermerken ist also ein Trend zur kontinuierlichen Verbesserung und Verfeinerung der Koranübersetzung durch die verschiedenen Koranübersetzer im Laufe der Zeit. Diese zeichnen sich immer mehr durch ihre große Sachkundigkeit und ihren unleugbaren Professionalismus aus.

4.4. Zur Übersetzung Bobzin's:

Seiner Koranübersetzung liegt die Kairiner Ausgabe "*al-Qur'ān al-karīm, al-Qāhira al-maṭba'a al-amīriya* 1375h/1955" zugrunde.

Auf dem Buchdeckel fällt zunächst der kalligraphisch geschriebene Vers auf: "*ad'u ilā rabbika bi-l-ḥikmati wa-l-maw'idhati l-ḥasanati*" (Rufe auf zum Wege deines Herrn mit Weisheit und mit schöner Predigt). Die Wahl dieses Verses spiegelt bereits eine bestimmte Gesinnung und einen Charakterzug der Persönlichkeit des Autors wider. Es sei ebenfalls zu vermerken, daß der Professor seine Übersetzung mit der *Basmala* "*Bi-smi –llāhi arraḥmāni arraḥīm*" (Im Namen Allahs, des Erbarmers, des Barmherzigen) beginnt und sie mit der koranischen Schlußformel "*sadaqa –llāhu –l'adhīm* (Gott spricht die Wahrheit) schließt, jedesmal auf einer separaten Seite kalligraphisch groß geschrieben. Der Autor, der der Ästhetik des Buches einen großen Wert beigemessen hat, hat auf die kalligraphische Leistung eines pakistanischen Künstlers namens Shahid Azem, zurückgegriffen, um die Namen der 114 Suren sowie den Titel und die Eröffnungssure (*al-Fātiḥa*) kalligraphisch zu gestalten! Dazu kommt noch die Tatsache hinzu, daß die Suren in Form von Gedichten eingeordnet sind, so daß der Leser den Eindruck bekommt, ein Gedichtsbuch in der Hand zu haben. Nach der Übersetzung werden wichtige sich auf 170 Seiten ausdehnenden Erläuterungen zu jeder der 114 Suren beigefügt. Der Autor hat es auch als zweckmäßig gehalten, ein Glossar aufzustellen, in dem koranische Schlüsselbegriffe erklärt werden. Bobzin signalisiert sogar die liturgische Einteilung in Leseabschnitten (arab. *Djuz'*, wörtlich Teil), in Unterabschnitten (arab. *ḥizb*), die wiederum in $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{2}$ und $\frac{3}{4}$ aufgeteilt sind, die nur für das Psalmodieren nützlich ist!

Für Bobzin ist das arabische Wort "*al-Qur'ān*" auf Deutsch am besten mit "Lesung" oder "Vortrag" wiederzugeben" (393).

Wie kam Bobzin überhaupt auf den Gedanken der Koranübersetzung?

Er erzählt, daß er bereits als junger Student der Theologie und Religionswissenschaften von den Originalsprachen der heiligen Schriften, nämlich dem Griechischen und Hebräischen und dann dem Arabischen, fasziniert war. 1995 hat er die auszugsweise Koranübersetzung des Dichters Rückert neu herausgegeben und zunächst daran gedacht, sie zu vervollständigen. Dann "erwies sich ihm solches Vorhaben undurchführbar: zum einen wegen des "Stilbruchs", zu dem es unweigerlich kommt, wenn moderne Sprache auf die Sprache des frühen 19. Jhdts. trifft, zum anderen, weil die von Friedrich Rückert übersetzten Teile (...) einem heutigen Leser mitunter nur schwer oder gar nicht verständlich sind. Auch wären wohl –aufgrund neuer Erkenntnisse in den Wissenschaften, die sich mit dem Koran befassen- einige Eingriffe in Friedrich Rückerts Text notwendig geworden". Und so hatte er sich schließlich dafür entschieden, eine vollständige neue Übersetzung in Angriff zu nehmen. Dabei folgte er nach seinen eigenen Worten und das große Verdienst seines "Lehrers" anerkennend "zwei Grundsätzen von F.R. : dem Streben nach philologischer Genauigkeit und dem Bemühen um eine angemessene sprachliche Form" (394).

Welche Absicht lag dem Projekt der Koranübersetzung zugrunde?

"Meine Absicht war es, ein Brückenbauer zu sein und mit meiner Übersetzung den sowohl literarisch wie religiös interessierten deutschen Leser zu erreichen. Ich habe mich um einen verständlichen Text bemüht, der die sprachliche Schönheit des arabischen Originals möglichst getreu wiedergibt. Daher auch die „gehobene“ Sprachform". (395).

Zu seinem Vorgehen beim Übersetzen erläuterte er, daß "es ihm wichtig war , dass der Koran auch auf Deutsch etwas von seinem Klang behält. Deswegen habe ich mir in der Entstehungsphase den Text immer wieder laut vorgelesen. Die Übersetzung ist zum größten Teil bei mir zu Hause entstanden, mit meiner Frau als erster Kritikerin. Sie ist auch Arabistin.

Das waren oft harte Kämpfe! Ich finde, dass sich ein Übersetzer für eine Variante entscheiden muss, damit ein einheitlicher Text entsteht” (396).

Auf die Frage eines Journalisten danach, ob die klassische Übersetzung von Rückert ihm Anregungen gegeben oder ob er bei Null anfangen mußte, antwortete er: “Natürlich habe ich Anregungen daraus bezogen, aber ich habe die Rückertsche Übersetzung nie als Hilfsmittel im engeren Sinne benutzt. Die Überlegung, den Text zu ergänzen, hatte ich früher einmal erwogen, aber bereits 1995 verworfen. Für die Neuübersetzung musste ich also quasi am Nullpunkt beginnen „ (397).

Die Knappheit, die eines der wesentlichen Merkmale des Koranischen Stils vor allem in den frühmekkanischen Suren darstellt, hat Bobzin “-wo es immer möglich schien- beibehalten”. Was den Reim betrifft und da er versucht, dem Koran seine sprachästhetisch-poetischen Dimension nicht zu entrauben, hat er “nur dort nachgeahmt, wo es ohne größere Eingriffe in die Bedeutung möglich war” (in: ebenda). Da er sich mit Friedrich Rückert und dessen Koranübersetzung intensiv beschäftigt hatte und von ihr auch zum Teil einflößen ließ, konnte er zu Recht feststellen, daß die poetische Wiedergabe des Korantextes nicht ohne “kollaterale Schäden”, d.h. ohne Textverstümmelung und Sinnentstellung einhergehen konnte. Die Lehren aus der Rückertschen Übersetzung ziehend hat er dem Sinne, der in seinen Augen viel wichtiger ist, und nicht der Poesie Vorrang gegeben.

Im Unterschied zu den arabischen Korandrucken, in denen die Surenverse fortlaufend gedruckt und nur durch deren Numerierung getrennt sind, d.h. “ohne Berücksichtigung von Satz-, Reim- oder Versstruktur”, ändert Bobzin die äußere Gestalt des Textes, indem er ihn “-der besseren Lesbarkeit wegen- in der deutschen Übertragung in Zeilen untergliedert, die je für sich Sinneinheiten ergeben”, wobei er darauf hinweist, daß “die Unterteilung der mekkanischen Suren wegen der meist kürzeren Sätze bzw. Satzfolgen viel unproblematischer als die der medinensischen Suren war, da Letztere –vor allem, wenn sie Gesetzestexte enthalten- oft aus langen und ineinander verschachtelten Sätzen bestehen”. Bobzin weiß ganz genau, daß der Koran vor allem eine “Lesung”, eine Rezitation ist, wo der Laut und der Rythmus eine entscheidende Rolle spielen, er versucht demzufolge “den deutschen Text zu rythmisieren”. Er fürchtet sich nicht davor, den Text bis in die winzigsten Details zu forschen und gibt die gesamten Konjunktionen und Partikeln wieder, welche von manchen anderen Übersetzern vernachlässigt werden: die arabische Hervorhebungskonjunktion “inna” beispielsweise übersetzt er meistens mit “siehe” oder “la” mit “wahrlich” bzw. “fürwahr”, davon ausgehend, daß “gerade der häufige Gebrauch dieser Partikel der koranischen Sprache jedoch ihre besondere, von der Alltagssprache abgehobene “feierliche” Form verleiht, für deren Wiedergabe im Deutschen es kaum andere Mittel gibt” (398).

Im Gegensatz zu Paret aber aus dessen Übertragungsansatz profitierend, entscheidet sich Bobzin bei den vieldeutigen Textstellen für eine einzige Deutung und Übersetzung und verweist ebenfalls auf die anderen möglichen Übersetzungen im Anhang .

Abgesehen von der Vieldeutigkeit zahlreicher Begriffe und Wendungen sowie der Enigmatik von koranischen Neubildungen (semantische Ebene) identifiziert Bobzin einige auf der Ebene der Erzählungsweise und der Grammatik liegenden Schwierigkeitsquellen im koranischen Text (die Pronomen und die Tempora). In Bezug auf die Erzählungsweise (le mode de narration) bzw. die Ausdrucksweise (le mode d' élocution) gerät der Leser manchmal in Verwirrung, da –wie es Bobzin treffend schildert- «in die Gottesrede weitere Reden eingewoben sind. Viele davon beginnen mit der Aufforderung “Sprich!” (arab. *Qul*), die sich stets an Mohammed richtet”. Um diese Zweideutigkeit aufzuheben, setzt der Autor den Doppelpunkt nach dieser Aufforderung und die nach dem Doppelpunkt folgende Rede selbst in Anführungszeichen, damit die Gesprächspartner sowie der Diskussionsgegenstand eindeutig identifiziert werden können. Was die Pronomina anbelangt, meint Bobzin zu Recht, daß “es nicht immer klar ist, wer spricht oder von wem bzw. wovon die Rede ist, d.h. auf wen

bzw. worauf sich ein Pronomen bezieht. Erschwerend kommt hinzu, dass die deutschen Pronomina "sie" und "ihr" ebenfalls mehrdeutig sein können" (399). Da das System der Tempora (Zeitformen) der Verben sich im Deutschen und im Arabischen unterscheidet, stellt es auch eine Schwierigkeitsquelle für den Übersetzer dar: "manchmal kann eine Zeitform, die der Form nach die Vergangenheit zu bezeichnen scheint, auch zum Ausdruck der Zukunft verwendet werden" (400).

Für das Verständnis des Korantextes hat Bobzin den Kommentar von Aṭ-ṭabarī und den knappen *Tafsīr al-Djalalain* sowie den Kommentar des jemenitischen Gelehrten Schaukānī (gest. 1832) beigezogen.

Bobzin bedauert, daß die westliche Forschung noch weit davon entfernt ist, "den gedanklichen Reichtum islamischer Gelehrsamkeit ausgeschöpft zu haben" und plädiert für "eine dringend notwendige historische Auslegung des Korans".

Durch welche Merkmale kennzeichnet sich noch die Übersetzung Bobzin's?

Erwähnt haben wir schon die äußere die Lesbarkeit des Textes erleichternde Gestaltung der Verse und deren Untergliederung in Zeilen, wodurch Bobzin's Übersetzung im Vergleich zu den anderen auszeichnet.

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß die erste Absicht Bobzins darin bestand, die auszugsweise poetische Koranübersetzung Rückerts zu vervollständigen. Dann hat er aus den w.o. bereits erwähnten Gründen seine Meinung ändern müssen. Kann man also seine Übersetzung als poetisch bezeichnen? Er hat sich zwar darum bemüht, dem Korantext – da, wo es möglich war – seine poetische Dimension aufzubewahren, indem er teilweise und vor allem die kürzeren frühmekkanischen Suren dichterisch wiedergegeben hat, aber wir sind der Meinung, daß seine Übersetzung global nicht poetisch im strengen Sinne des Wortes ist, obwohl sie teilweise poetisch ist und in der Nähe der Rückertschen Übersetzung liegt.

Bobzin's Übersetzung entspringt aus der Rückertschen Übersetzung, aber im Gegensatz zur Letzteren räumt sie nicht der Poesie den Vorrang ein, sondern der Deutung. Deshalb ist sie dem Korantext viel treuer, weil Bobzin die Übersetzung des Korans mehr als Sprach- und Grammatiklehrer, der sich an die Sprach- und Grammatikregeln rigoros festhält, durchführt, während Rückert mehr als Dichter mit gewissen Freiheiten hinsichtlich der Deutung an sein Vorhaben herangeht!

Durch die neueren Erkenntnisse der Koranforschung verstärkt, korrigiert die Übersetzung Bobzin's diejenige von Rückert auf der Ebene der Terminologie, wo die wichtigen Begriffe genauer und präziser definiert sind (Q 111).

Bobzin's Übersetzung verwendet eine moderne Sprache und wendet sich an Leser des 21. Jahrhunderts. Sie spiegelt den respektvollen ersten strengen und objektiven Charakter seines Autors wider und will keineswegs bei den Muslimen Anstoß erregen.

Von einem Journalisten der Zeitschrift Focus nach seiner Haltung zu der These Christoph Luxenbergs, wonach der Koran auf einem christlichen Urtext in Aramäisch beruhe und von den Arabern gründlich missverstanden worden sei, antwortete er: "Solche Hypothesen sind sprachwissenschaftlich nicht abgesichert. Meine Arbeit hat das kaum beeinflusst. Man muss den Koran so übersetzen, wie er in der Gemeinde auch verstanden wird. Es ist nicht meine Aufgabe, als Nicht-Muslim den Muslimen zu sagen, wie sie ihr heiliges Buch verstehen sollen (401).

Bobzins Koranübersetzung trägt sogar den grammatischen Details (Konjunktionen, Präpositionen, Partikeln, Genus, Numerus usw.), welche den anderen Übersetzern vielleicht sekundär scheinen mögen, Rechnung und gibt sie wieder.

Sie versucht, in Bezug auf die Wiedergabe von bestimmten Schlüsselbegriffen neue Wege einzuschlagen (*assirāt al-mustaqīm* = der rechte Weg (an Stelle von ‘der gerade Weg’; *assamad* = der Beständige). Bobzin fürchtet sich sogar nicht davor, Begriffe (vor allem Komposita) zu bilden, um einigen koranischen Begriffen gerecht zu werden. (Q 103,2: “*Khusr*”= Verlorenheit; *assabr* = Geduldigsein).

Was die Wiedergabe der Zeitformen betrifft, spüren wir eine Tendenz zur Ähnlichkeit und zur selben Wahl der Zeitform bei Bobzin und Rückert (Vorliebe für die Gegenwart?) z.B. Sure *al-Fātifa*).

Manchmal sind doch einige lexikalisch-semantiche Abweichungen zu verzeichnen: z.B. : Sure 111,1-2; diese können dazu führen, daß die Rückübersetzung des betreffenden Verses anders als das Original lauten wird. HB verwendet beispielsweise das Verb “verdorren”, das die Bedeutung von “trocken, dürr werden, austrocknen” hat. Diese Bedeutung unterscheidet sich aber ganz eindeutig von derjenigen von “*tebba*”. Verdorren ist nicht so stark wie ‘umkommen, untergehen, zugrunde gehen’. “*wa tebba*” übersetzt er erstaunlicherweise mit “und abermals – verdorren!”, als bezöge sich dieses Verb auf die Hände; wäre es der Fall, so würde das lauten: “*wa tebbatā*”(Dualform). Das Subjekt von “*tebba*” ist ihm anscheinend entgangen. Ins Arabisch zurückübersetzt würde der Vers HBs lauten: “*li tadjiffa yadā Abi Lahab wa li tadjiffa thāniyaten*”. (*tabba*).

Bei der Wiedergabe von zahlreichen Versen schien uns die Übersetzung HBs als diejenige zu sein, die dem Original am nächsten liegt, insofern, als sie dem arabischen Vers lexikalisch, semantisch, syntaktisch und auch stilistisch am besten entspricht (z.B.: Q 95,7-8; 92,14-16).

Bei der poetischen Wiedergabe hat man manchmal den Eindruck, daß der Übersetzer unter dem Zwang der Reimwiedergabe Umwege nimmt und nicht schnurstracks aufs Ziel losgeht: z.B. In Q 107,3 (das Verb ‘spenden’).

Bobzin stützt sich anscheinend auch auf die Paretsche Übersetzung, berichtigt deren Fehler und versucht, sie sogar zu verbessern.

Die Übersetzung Bobzin’s kennzeichnet sich auch durch ihr kontinuierliches Streben nach der Nachahmung und Konkordanz mit dem koranischen Stil ; spürbar ist, daß der Autor viel Wert darauf legt! (z.B.: Q 91,13-15).

Auf die bestimmten Begriffen zugrundeliegenden unvermeidlichen Konnotationen sollte in der Übersetzung –auch wenn sie den poetischen Aspekt integrieren will- mehr geachtet werden.

Angesichts der uralten Natur des Korantextes und der erheblichen Zeitspanne, die die beiden Epochen trennt (das 7. und das 21. Jhdt.) sollen unserer Meinung nach bei der Übersetzung Anachronismen wie z.B. die Wiedergabe von “‘*’alaq*” mit ‘Embryo’ oder “‘*ashfāb al-maimanah*” mit ‘die zur Rechten’ , “‘*ashfāb al-mash’amah*” mit ‘die zur Linken’ vermieden werden.

Mit dem Streben, sich an den Originaltext streng festzuhalten, um eine möglichsttreue Wiedergabe zu erzielen, kann auch das Risiko einhergehen, in eine zu wörtliche Übersetzung zu gelangen.

An manchen Textstellen erweist es sich wegen der fehlenden Interpunktion als schwierig, zwischen bestimmten Kategorien von Wortarten zu unterscheiden, z.B. “*rabbika al-a’lā*” (in der Sure 87), wo “*al-a’lā*” sowohl als Epitheton als auch als Apposition interpretiert werden kann! Die Wiedergabe von “*rabbika l-a’lā*” mit ‘deines höchsten Herrn’ , d.h. mit einem Epitheton (auch wenn das Letztere hier im Superlativ ist) kann zu einer schwerwiegenden theologischen aus dem Blickwinkel des Islam ketzerischen Behauptung führen! Zurückübersetzt würde der Vers so lauten: “*sèbbij -sma a’lā rabbika*”. Deshalb empfiehlt sich “*al-a’lā*” als Apposition zu verstehen und zu übersetzen.

Wir teilen den Standpunkt des Verlegers, wonach “Hartmut Bobzin mit seiner Neuübersetzung des Korans erstmals einen philologisch zuverlässigen und stilistisch dem Original angemessenen Text vorlegt. Seine Übersetzung berücksichtigt die islamischen Deutungstraditionen ebenso wie die Ergebnisse der westlichen Forschung”(402).

5. Schlußfolgerung

Vierzehn Jahrhunderte nach seiner Erscheinung bleibt der Koran immer noch ein komplexer Text, der noch weit davon entfernt ist, all seine Geheimnisse enthüllt zu haben. Kein anderer Text hat eine so überreichliche Literatur und so viele Übersetzungen in den verschiedensten Sprachen erzeugt, wie der Koran. Die Auseinandersetzung mit der heiligen Schrift der Muslime ist ein quasi universelles Thema geworden. Es wurden selbstverständlich erhebliche Fortschritte in der Koranforschung erzielt, aber vieles im Korantext bleibt trotzdem immer noch enigmatisch.

Da wir während der ganzen Zeit, die wir unserer vorliegenden Untersuchung gewidmet haben, keine andere ähnliche Konfrontation von deutschen Koranübersetzungen gefunden haben, glauben wir zu wissen, dass die vorliegende Arbeit zu den allerersten bzw. zu den seltenen Versuchen dieser Art gehört und somit etwas Neues einbringt. Neu sind ebenfalls die Vergleichsmethoden, die wir dabei angewandt haben.

Diese vergleichende Studie hat es uns erlaubt, uns vier deutschen Koranübersetzungen von namhaften Autoren anzunähern und sie konfrontativ zu analysieren. In diesem Zusammenhang konnten wir ganz konkret feststellen, wie schwer dieses "Abenteuer" des Koranübersetzens ist, wie groß die dafür erforderliche Kompetenz sein muß, und vor allem wie riesig der Aufwand ist, an Mut, an Geduld, an Hartnäckigkeit und an Motivation, die dahinter stecken sollen! Deshalb verdienen diese "verwegenen Abenteurer" zunächst unsere volle Anerkennung und unseren aufrichtigen Respekt.

Mit der vorliegenden Untersuchung haben wir gezeigt, dass ein Vergleich von Koranübersetzungen nicht nur machbar ist, sondern auch nützlich ist, um neue Erkenntnisse sowohl für die Koranforschung als auch für die Übersetzungswissenschaft zu gewinnen. Zwischen der Koranforschung und der Koranübersetzung gibt es ein enges Verhältnis, eine gegenseitige Interaktion: die Erkenntnisse der einen können auf die zweite positiv auswirken, denn je mehr die Koranforschung neue Erkenntnisse hervorbringt, desto klarer der Korantext für den Übersetzer wird und desto genauer die Übersetzung sein wird. Da sich die Koranübersetzung mit der Koransprache in all ihren Dimensionen (der lexikalischen, semantischen, syntaktischen, stilistischen...) sowie mit den theologischen Inhalten des Korantextes indirekterweise auseinandersetzt, legt sie den Finger auf die problematischen Textstellen und setzt sie somit ins Relief; dies kann die Koranforschung dazu anregen, diese rätselhaften oder zweideutigen Passagen, Begriffe oder Vorstellungen aufzuhellen zu versuchen: man denke hier z.B. an die dunklen Koranpassagen, von denen Ch. Luxenberg ausgeht, um seine These der syro-aramäischen Lesart des Koran zu entwickeln!

Die allererste Erkenntnis: obwohl die deutsche Koranübersetzung eine relativ alte Tradition ist und einen ziemlich langen Weg hinter sich hat, haben wir heute noch keine perfekte bzw. einwandfreie deutsche Übersetzung des Koran! In Wirklichkeit kann keinerlei Übersetzung perfekt sein, weil sie in der Regel immer verbessert werden kann. Deshalb wird man nie damit aufhören, den Koran zu übersetzen.

Die zweite Erkenntnis liegt in der Übersetzbarkeit des Koran: im Gegensatz zur traditionellen Theorie, wonach man nur die Bedeutungen des Koran wiedergeben kann, weisen die Übersetzungen Rückerts und Bobzins doch nach, dass man trotz der noch bestehenden Lücken auch die rhetorisch-ästhetische Form des Textes wiedergeben kann: der Koran kann also poetisch -in die deutsche bzw. eine fremde Sprache- übersetzt werden; diesen Weg haben übrigens auch andere Übersetzer wie Navid Kermani/Uhde mit einem gewissen Erfolg eingeschlagen. Gewiß ist die Strecke noch lang, bis man eine akzeptable poetische Koranübersetzung, die auch den Sinn jedes Wortes und jedes Verses genau wiedergibt, hervorbringt, aber dies wird zum großen Teil auch von dem Vorwärtskommen und den Fortschritten der Koranforschung abhängen, wie wir bereits w.o. gesehen haben. Je mehr der

Korantext von der Koranforschung aufgehellert und präzisiert wird, desto verständlicher und übersetzbarer er sein wird. Unübersetzbar ist nur das, was noch verschwommen, unklar und nicht genau erfassbar ist.

Die dritte Erkenntnis besteht in der Tatsache, dass die Übersetzung Paret, die für die Übersetzer ein demonstrativ-pädagogisches Muster und somit einen modernen Ansatz darstellt, eine qualitativ neue Wende in der deutschen Koranübersetzung einleitete. Khoury, Bobzin sowie andere Übersetzer ließen sich von ihr einflößen oder stützten sich auf sie, um ihre jeweilige Übersetzung zu verbessern.

Als wir die Schwächen und Stärken jeder der vier untersuchten Übersetzungen w.o. dargelegt haben, haben wir auf einen eindeutigen Trend zur Verbesserung der deutschen Koranübersetzungen hingewiesen (das wäre etwa die vierte Erkenntnis), der sich einerseits durch die positive Auswirkung der neuen Erkenntnisse der Koranforschung und andererseits dadurch erklären läßt, dass die Übersetzer nicht mehr "Amateure" bzw. nur Koranübersetzer, sondern immer mehr "Profis" und Sachkundige sind.

Bei der Übersetzung Khourys haben wir den eindeutigen Eindruck bekommen, dass der Autor als Arabischmuttersprachler den Korantext ohne große Schwierigkeiten verstanden und die Koransprache und ihre Schattierungen besser als die Nichtmuttersprachler wahrgenommen hat. Im Gegensatz zum historisch-kritischen Ansatz Paret hat Khoury den Koran entsprechend der offiziellen islamischen Exegese übersetzt. Ohne nochmals die Merkmale jeder der vier Übersetzungen und die aus deren Vergleich herausgewonnenen Erkenntnisse, worauf wir bereits im vorhergehenden Kapitel eingegangen sind, zu wiederholen, können wir behaupten, dass Rückerts Übersetzung poetisch ist, dass es ihm weitgehend gelungen ist, das poetische "Gewand" des Textes wiederzugeben, auch wenn er mit dem Korantext mit einer gewissen Freiheit umging, dass Paret Übersetzung philologisch-sachlich ist, weil der Autor sich von der traditionellen islamischen Exegese gewissermaßen distanziert und es einzigartig wagt, Fragezeichen dort zu setzen, wo der Übersetzer nicht im Klaren ist, und weil er sich darüber hinaus Fragen nach der Bedeutung von Begriffen und Versen stellt und alternative Übersetzungen vorschlägt. Paret legt einen großen Wert auf die Wiedergabe des Sinnes.

Als christlicher Araber, der in Libanon, seinem Heimatland, aufgewachsen ist und eine lange Zeit gelebt hat, kennt Khoury die konkreten alltäglichen Manifestationen des Koran und scheint dessen Status, Bedeutung und Einfluß auf die Menschen besser als die anderen nichtmuslimischen Übersetzer wahrzunehmen; seine Übersetzung, die sich auf die Übersetzung Paret stützt und diese auch an zahlreichen Stellen verbessert, indem sie die von Paret gestellten Fragen dadurch behebt und löst, dass sie sich nach der traditionellen islamischen Interpretation richtet, hält streng am Text und will bei den Muslimen keinen Anstoß erregen! Bobzins Übersetzung ist auch poetisch –diejenige der frühmekkanischen Suren zumindest- und versucht aber gleichzeitig die Objektivität Paret mit der dichterischen Gesinnung Rückerts zu verbinden, wie es Stephan Weidner beurteilt: "Bobzin, scheint es zuweilen, will in seiner Übersetzung die beiden Extremvarianten deutscher Korane, den von Paret und den von Rückert, miteinander versöhnen. Er versucht einerseits noch genauer zu sein als Paret, andererseits versucht er, von Rückerts Idee, den Koran als Poesie, und das heißt hier in Reimen zu übersetzen, möglichst viel zu retten..." (403). Gegen die Behauptung Weidners, dass die Philologie und die Poesie unvereinbar wären, legen wir ein, dass man im Falle des Koran doch die Wiedergabe des Sinnes die Wiedergabe der dichterisch-ästhetischen Form des Textes nicht unbedingt ausschließt.

Wenn wir die vier Übersetzer klassifizieren würden, so würden wir zwei eindeutige Paare haben: das Paar der Dichter bzw. der dichterischen Gestaltung, das von Rückert und Bobzin vertreten wird und das zweite Paar der Philologen bzw. der philologischen Wiedergabe, das aus Paret und Khoury besteht. Aber, wenn man diese Klassifizierung nur nach dem Kriterium des angewandten Ansatzes vornehmen würde, dann würde sich die Zusammensetzung der beiden

Paare ändern: ein kritisches Paar, das sich von der islamischen Tradition distanziert und von Rückert und Paret repräsentiert werden würde und ein konformistisches Paar, das den Koran entsprechend der Tradition übersetzt und von Khoury und Bobzin repräsentiert werden würde! Es versteht sich von selbst, dass die vorliegende Untersuchung nicht mehr als einen Versuch darstellt, der keineswegs den Anspruch erhebt, das komplexe Thema des Koran und der Koranübersetzung vollständig erschöpft zu haben. Es ist auch offenkundig, dass ihre Resultate partiell sind, weil die Zahl der von uns verglichenen Suren noch unzureichend bleibt und einer Ausdehnung bedarf, um objektive, triftige und glaubwürdige Schlüsse treffen zu können. Diese Erweiterung ist um so notwendiger, als wir hier nur einen Teil der frühmekkanischen Suren und überhaupt nicht die späteren medizinischen Suren behandelt haben, die durch andere sprachlich-stilistische und theologisch-inhaltliche Aspekte gekennzeichnet sind. Ihre Konfrontation wird bestimmt zu anderen zusätzlichen Ergebnissen führen. In unserem Vergleich haben wir vor allem auf den lexikalisch-semanticen Aspekt fokussiert, während andere Aspekte und vor allem der stilistische auch sehr wichtig ist und dessen Vergleich angesichts der zahlreichen Stilfiguren, wodurch sich der Korantext auszeichnet, auch sehr aufschlußreich sein kann.

Wir glauben jedoch, dass wir trotz dieser Mängel doch den jungen Forschern, die sich dafür interessieren, eine bescheidene Basis gelegt und den Weg gewiesen haben, damit sie weitermachen können. Wir haben auch eine neue Vergleichsmethode skizziert, die noch vertieft und verbessert werden muß. Wir bleiben außerdem davon überzeugt, dass die vergleichende Analyse oder die komparative Untersuchung oder die Konfrontation von Koranübersetzungen Möglichkeiten hat, sich in der Zukunft als Disziplin innerhalb der Koranübersetzung zu entwickeln, um nicht nur den Vergleich von Koranübersetzungen in ein und derselben Zielsprache –eine intralinguale Korankomparatistik- zu betreffen, sondern sich auch auf den Vergleich von Koranübersetzungen in verschiedenen Zielsprachen auszudehnen und somit auch eine interlinguale Korankomparatistik als zweiten Zweig einzuschließen.

Wir sind ebenfalls davon überzeugt, dass die Koranforschung und die Koranübersetzung einen unvorstellbaren Fortschritt kennen werden, wenn die verschiedenen Barrieren und Hindernisse aller Art zwischen der westlichen und der arabisch-islamischen Koranforschung beseitigt werden, um einer aufrichtigen und auf dem gegenseitigen Vertrauen beruhenden Zusammenarbeit Platz zu lassen, einer Zusammenarbeit, die nicht nur zu einem besseren Verständnis des Koran, sondern auch zu einer besseren Verständigung zwischen dem Okzident und dem Orient beitragen wird.

6. Anmerkungen :

- (1) in: Der Koran. Übersetzung von A.T.Khoury unter Mitwirkung von M.S. Abdullah, S.XXX
- (2) in: Der Koran, übersetzt und eingeleitet von H.Zirker, 2. überarb. Auflage, Darmstadt 2007, S.9
- (3) in: ebenda, S. 10
- (4) zit. in: Der Koran, Übersetzung von A.T.Khoury unter Mitwirkung von M.S.Abdullah, S.XVIII .
- (5) in: ebenda, S.V
- (6) in: ebenda, S. XVIIIf.
- (7) in: ebenda, S. XXXII
- (8) in: ebenda, S.VII
- (9) in: ebenda, S.XXXIII
- (10) in: ebenda, S.XXXIII
- (11) zit. in ebenda, S.XXXIII
- (12) in ebenda, S.XXXV
- (13) in ebenda, S.XXXV
- (14) in: Le Nouvel Observateur, Sonderausgabe mit France Culture, April-Mai 2004, Aufsatz mit der Überschrift "Les nouveaux penseurs de l'islam" (Die neuen Denker des Islam) über die syro-aramäische Herkunft der Koransprache, p. 64-65.
- (15) in: ebenda, S.64
- (16) in: ebenda
- (17) in: S.A. Al- Deeb Abu Sahlieh, Le Coran, texte arabe et traduction française par ordre chronologique...Introduction, p.21
- (18) in: ebenda
- (19) in: H.Bobzin. Der Koran. Neu übertragen von H.B., Nachwort, S.601
- (20) in: ebenda
- (21) in: ebenda
- (22) in: ebenda, S. 605
- (23) in: Der Koran, eingeleitet und übersetzt von H. Zirker, 2. über. Auflage, S. 11
- (24) zit. in Christoph Luxenberg, Die syro-aramäische Lesart des Koran, Fußnote 8, S.21
- (25) in: Le Coran. Traduit de l'arabe par Kasimirski, Chronologie et préface par M.Arkoun, GF Flammarion, Paris 1970, S.11
- (26) in: West-östlicher Divan, Noten und Abhandlungen, Berliner Ausgabe, hrsg. von Siegfried Seidel, Bd.3, S.184, zit. in: Der Koran. Übersetzung von A.T.Khoury, S. XXVIII
- (27) in: F.Rückert. Die Weisheit des Brahmanen, ein Lehrgedicht in Bruchstücken, 4. Bändchen, Leipzig, 1938, S.120, zit. in Der Koran, eingeleitet und übersetzt von H.Zirker, S.8
- (28) in: Le Coran. Traduit de l'arabe par Kasimirski. Chronologie et préface par M.Arkoun, GF Flammarion, Paris 1970, S.11
- (29) in: ebenda, p.12
- (30) in: ebenda, p.14
- (31) in: ebenda, S.15
- (32) in: ebenda, S.15
- (33) in: ebenda, S.15f.
- (34) in: ebenda, S.22

- (35) in: Dictionnaire du Coran, sous la direction de M.A. Amir-Moezzi, Robert Laffont, Paris, 2007, p.493
- (36) in: ebenda, p.921
- (37) in: ebenda
- (38) in ebenda
- (39) in: ebenda, p. 474
- (40) in: ebenda, Cuypers p.474
- (41) in: ebenda
- (42) in: ebenda
- (43) in: ebenda
- (44) in: ebenda
- (45) zit. im Interview der beiden Autoren mit der algerischen Tageszeitung 'El-Watan' vom 11/10/2011
- (46) zit. in ebenda
- (47) in: Dictionnaire du Coran, sous la direction de M.A.Amir-Moezzi, p.475
- (48) West-östlicher Divan, hrsg. v. Hendrik Birus, Teil 1. Frankfurt a. M. 1994, S.159, zit. in H. Bobzin. Der Koran. Neu übertragen... , S.XI
- (49) in: dem Aufsatz von Rainer Nabieleck „Weintrauben statt Jungfrauen als paradiesische Freude“
- (50) in: ebenda
- (51) in: ebenda
- (52) in: A. Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike, S.91
- (53) in: ebenda
- (54) in: ebenda, S.92f.
- (55) in: A.Neuwirth, KTS, S. 94
- (56) in: ebenda, S.95
- (57) in: ebenda
- (58) in: ebenda
- (59) in: ebenda, S. 94
- (60) in: einem Aufsatz von Rainer Nabieleck „Weintrauben statt Jungfrauen als paradiesische Freude“
- (61) in: <http://www.europainstitut.at>
- (62) in: ebenda
- (63) in: einem Aufsatz von Rainer Nabieleck „Weintrauben statt Jungfrauen als paradiesische Freude“
- (64) in: A.Neuwirth. Der Koran, Band I, Frühmekkanische Suren, S. 24
- (65) in: Amir-Moezzi, Le Coran silencieux et le Coran parlant...S.66)
- (66) in: A.Neuwirth. Der Koran, Band I Fm.S. , S. 24f.
- (67) in: “Islamische Wissenskultur und westliche Orientwissenschaft auf Augenhöhe studieren. Ein akademischer Beitrag zur Entmythisierung des Islam” Pdf. Islam- Perspektiven in Forschung und Gesellschaft –duz. www.duz.de/.
- (68) zit. von Ch.Luxenberg in: Die syro-aramäische Lesart des Korans, S.10, Fußnote 2
- (69) in: ebenda, S.11
- (70) in: ebenda, S.38

- (71) in: ebenda, S. 62, Fußnote 67
- (72) in: ebenda, S.64
- (73) in: ebenda, S.67
- (74) in: Régis .Blachère, Le Coran, S. 98
- (75) in: A.Neuwirth, KTS, S.99
- (76) in: ebenda, S.100
- (77) in: ebenda, S.102
- (78) in: ebenda, S.31)
- (79) in: ebenda, S.46
- (80) in: ebenda, S.57
- (81) in: ebenda, S.57
- (82) in: Dictionnaire du Coran, sous la direction de M.A.Amir-Moezzi, p. 874
- (83) in: ebenda
- (84) in: ebenda
- (85) zit. von J. Hassan, www.wataonline.net
- (86) zit. in ebenda
- (87) nach Katharina Mommsen, Goethe und die arabische Welt, Frankfurt a. M. 1988, S.176, zit. von H.Bobzin, Der Koran. Neu übertragen..., S.XI
- (88) in: ebenda, S. XII
- (89) in: ebenda
- (90) zit. von H.B. in ebenda, S.XIII
- (91) zit. von H.B. in ebenda, S.XIV.
- (92) 1999, S.90; zit aus de.wikipedia.org
- (93) zit. in: H.B. Der Koran. Neu übertragen..., S. XIV
- (94) in: Bobzin, Der Koran in der Übersetzung von F. Rückert, S.498
- (95) zit. in: Der Koran. Das Heilige Buch des Islam. Übersetzung von Henning/Hofmann, S.9
- (96) in: ebenda
- (97) in: Vorwort zu “Bobzin, Der Koran, Beck 2004, zit. in Wikipedia
- (98) Helmut Gätje, Koran und Koranexegese, zit. in Wikipedia
- (99) in: Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon, Band XXV, von Gunnar Anger, zit. in www.bautz.de/bbkl
- (100) in: ebenda
- (101) in: ebenda
- (102) in: ebenda
- (103) in Wikipedia
- (104) in: Der Koran, Übersetzung von A.T.Khoury, S.IX
- (105) in: ebenda
- (106) in: Unipress Münster von der WWU Münster zum 70. Geburtstag A.T. Khoury’s
- (107) in: „Der Mensch ist nicht aus Tesafilm gemacht“, F.A.Z., vom 24.04.2010
- (108) in: ebenda
- (109) in: ebenda
- (110) in: H.Bobzin, Der Koran, eine Einführung, S.120
- (111) zit. von H.B. in ebenda, S.121
- (112) in: ebenda

- (113) in: André Chouraqui, Reflexionen über Problematik und Methode der Übersetzung von Bibel und Koran, S.15
- (114) in: ebenda, S. 19
- (115) in: ebenda, S.14
- (116) in: ebenda, S.33
- (117) zit. von H.B. in: Der Koran in der Übersetzung von .F.Rückert, S. XXXI
- (118) in: André Chouraqui, Reflexionen..., S. 36
- (119) zit. in ebenda
- (120) in: ebenda, S. 34f
- (121) in: Der Koran, eingeleitet und übersetzt von H.Zirker, S.9
- (122) in: ebenda
- (123) in: ebenda, S. 10
- (124) in: ebenda
- (125) in: ebenda
- (126) zit. von Mohammed.Haggag Rashidy, Begriffsbestimmung im Kulturdialog, S.296
- (127) in: ebenda, S. 295
- (128) in: ebenda, S. 299.
- (129) in: ebenda
- (130) in: ebenda, S. 301.
- (131) in: ebenda, S. 306.
- (132) in: aus der Feder von Hartmut Hapke www.friedrich-rueckert-schule-sw.de
- (133) Dieser Lebenslauf basiert wesentlich auf dem tabellarischen Lebenslauf, der in www.friedrich-rueckert-sw.de zu finden ist).
- (134) Marie-Claude DESHAYES, in: Encyclopedia Universalis
- (135) in: aus der Feder von Hartmut Hapke www.friedrich-rueckert-schule-sw.de
- (136) in: ebenda
- (137) in: ebenda
- (138) in: de.wikipedia-org/wiki/Friedrich_Rückert
- (139) aus der Feder von Hartmut Hapke in: www.friedrich-rueckert-schule-sw.de
- (140) in: de.wikipedia.org/wiki/Rudi_Paret).
- (141) in: ebenda
- (142) in: de.wikipedia.org/wiki/AdelTheodorKhoury Weblinks: Interview mit Khoury zum umstrittenen Papstzitat in der Regensburger vorlesung
- (143) Aus einem Interview von: Michael Roesler-Graichen, Boersenblatt.net 21.06.2010)
- (144) in: ebenda
- (145) in: ebenda
- (146) in : A.Neuwirth. Der Koran als Text der Spätantike, Ein europäischer Zugang, S.192
- (147) in : ebenda
- (148) in: R.Paret, Koran Kommentar und Konkordanz, S.11
- (149) in: Theodor Nöldeke, Geschichte des Qorans Teil II, S.79/80
- (150) in: ebenda, S.80
- (151) in: Bernhard Maier, Koran-Lexikon, S.70
- (152) in: M.A. Amir-Moezzi, Dictionnaire du Coran, S.40
- (153) in: M. Haggag Rasydi, Begriffsbestimmung im Kulturdialog, S.303

- (154) in: R.Paret. Koran Kommentar und Konkordanz, S.12
- (155) in: ebenda
- (156) in: ebenda
- (157) in: ebenda
- (158) in: R.Paret, Der Koran, Übersetzung, 8. Auflage, S.6
- (159) in: Der Koran das heilige Buch des Islam, Übersetzung, Henning/Hofmann, S.477
- (160) in:R.Paret, Der Koran, Übersetzung, Vorwort, S.6
- (161) in: R.Paret, KKK, S.530
- (162) in: ebenda
- (163) in: Der Koran. Übersetzung von A.T.Khoury. S.484
- (164) in: R.Paret, KKK, S.528
- (165) in ebenda
- (166) in: *al-Qāmūs al-djadīd li-ṭṭulāb*
- (167) in: A.Neuwirth. Der Koran Band1: Frühmekkanische Suren, S.140
- (168) in: Der Koran, eingeleitet und übersetzt von H.Zirker S.386
- (169) in: Der Koran, das heilige Buch des Islam, Übersetzung von Henning/Hofmann, S.495
- (170) in: SE.Kechrid, al-Qur’ān al-karīm. Initiation à l’interprétation objective du texte intraductible du Saint-Coran, S.825
- (171) in: A.Neuwirth. Der Koran, Band 1, Frühmekkanische Suren, S. 141f.
- (172) in: R.Paret, KKK, S.529
- (173) in: A.Neuwirth. Der Koran, Band 1 Fm. S., S.142
- (174) in: *al-Qāmūs al-djadīd li-ṭṭulāb*
- (175) in: A.Neuwirth. Der Koran, Band 1 Fm. S., S.144).
- (176) in: *al-Qāmūs al-djadīd li-ṭṭulāb*
- (177) in: *Mufradāt alfādh al-Qur’an*
- (178) in: Bernhard Maier, Koran-Lexikon, S.176
- (179) in: RParet, KKK, S.526
- (180) in: A.Neuwirth. Der Koran, Band 1, Frühmekkanische Suren, S.107f.
- (181) in: ebenda
- (182) in: „*Al-Qur’ān al-Karīm*“. Traduction et notes, Dr. Salah-Eddine Kechrid, S.824).
- (183) in: R.Paret. KKK, S.526
- (184) in: A.Neuwirth. Der Koran, Band 1 Fm. S., S.108
- (185) in: R.Paret, KKK, S. 527
- (186) in: A.Neuwirth. Der Koran, Band 1...S.108f.
- (187) in: ebenda
- (188) in: Bernhard Maier., Koran-Lexikon, S.141
- (189) in: RParet, KKK, S.524
- (190) in: ANeuwirth. Der Koran , Band 1...S.135
- (191) zit. in RParet, KKK, S.525
- (192) in : ebenda
- (193) in: A.Neuwirth. Der Koran, Band1...S. 136
- (194) in: ebenda
- (195) in: ebenda, S.137
- (196) zit. von A.Neuwirth., Der Koran. Bd. 1..., S.137f.

- (197) in: ebenda
- (198) in : Bernhard Maier, Koran-Lexikon
- (199) in: ebenda, S.523
- (200) in: ebenda
- (201) in: A.Neuwirth. Der Koran, Band 1..., S.120
- (202) in: RParet, KKK, S.522
- (203) in: H.Bobzin., Der Koran Neu übertragen, S.781
- (204) in: A.Neuwirth. Der Koran, Frühmekkanische Suren, S.113
- (205) in: ebenda, S.115
- (206) in: R.Paret, KKK, S.522
- (207) in: A.Neuwirth., Der K. Band 1 Fm. S., S.115
- (208) in: ebenda
- (209) in: ebenda, S.147f.
- (210) in: ebenda, S.148
- (211) in: ebenda, S.149
- (212) in: ebenda
- (213) in: A.Neuwirth. KTS, S.308
- (214) in: A.Neuwirth. Der K., Band 1 Fm. S., S.150
- (215) in: *Mu'djam mufradāt alfādh al-Qur'ān* .
- (216) in : R.Paret, KKK, S.521
- (217) in : A.Neuwirth. Der K., Band 1 Fm. S., S.156f.
- (218) in: ebenda, S.158
- (219) in : ebenda
- (220) in: ebenda, S.126
- (221) in: ebenda, S.128
- (222) in: A.Neuwirth. KTS, S.444
- (223) in: S-E. Kechrid, *Al-Qor'an alkarim*, initiation à l'interpretation objective du Saint-Coran, S.820
- (224) in: R.Paret. KKK., S.520
- (225) in: A.Neuwirth., Der Koran, Band 1 Fm. S., S.130
- (226) in : S-E. Kechrid., *al-Qur'ān al-karīm*.....S.820
- (227) in: *el-Qāmūs al-djadīd li-ṭṭulāb*
- (228) in: A.Neuwirth., Der Koran, Band 1 Fm. S., S.179
- (229) in: ebenda, S.181
- (230) in: R.Paret, KKK, S.518f
- (231) in: A.Neuwirth. Der Koran, Band 1 Fm. S., S.181
- (232) in: S-E.Kechrid, *al-Qur'ān al-karīm*..., S.818
- (233) in: A.Neuwirth. Der K., Band 1 Fm. S., S.169
- (234) in: A.Neuwirth. KTS, S.580
- (235) in: ebenda, S.582
- (236) in: A.Neuwirth. Der K., Band 1 Fm. S., S.170
- (237) in: ebenda, S.171
- (238) in: AN., der K., Fm. S., S.171
- (239) in: ebenda

- (240) in: ebenda, S.162
- (241) in: ebenda
- (242) in : *al-Qāmūs al-djadīd li-ṭṭullāb*
- (243) in: A.N., Der K. Band 1 Fm.S., S.160.
- (244) in: ebenda, S.163
- (245) in: Dictionnaire du Coran, sous la direction de M.A. Amir-Moezzi, Stichwort ‘livre’, S.484
- (246) in: R.Paret, KKK, S.32
- (247) in: Ch. Luxenberg, die syro-aramäische Leseart des Korans , S.66
- (248) in: ebenda
- (249) in: Koran-Lexikon. (Bernhard Maier), S.9f.
- (250) in : Dictionnaire du Coran, M.A. Amir-Moezzi, S.101
- (251) in: R.Paret, KKK, S.517
- (252) [existiert nicht im Text]
- (253) in: Dictionnaire du Coran, M.A. Amir-Moezzi, S.240
- (254) in: S-E.Kechrid, *Al-Qur’ān al-karīm*, traduction et notes, S.815
- (255) in: A.Neuwirth. Der Koran, Bd.I, Fm.S., S.97
- (256) in: ebenda, S.99f.
- (257) in: Ch.Luxenberg, die syro-aramäische Leseart des Korans, S..
- (258) in: A.Neuwirth, KTS, S.123
- (259) in: A.Neuwirth, Der K., Bd. 1 Fm.S., S.100
- (260) in: ebenda, S.101f.
- (261) in: ebenda, S.95
- (262) in: ebenda, S.267
- (263) in : S-E.Kechrid, *al-Qurān al-karīm*, traduction et notes
- (264) in: A.Neuwirth, der K., Bd. 1 Fm.S., S.268f
- (265) in: *Attafsir al-bayani lil- Qur’an al-karim*, Teil 2, S.18
- (266) in: Henning/Hofmann, Der Koran, das heilige Buch des Islam, Übersetzung, S.488
- (267) in: R.Paret, KKK, S.515
- (268) in: ebenda
- (269) in: A.Neuwirth, Der K., Bd. 1 Fm.S., S.270
- (270) in: *Mu’djam mufradāt alfādh al-Qur’ā*
- (271) in : S-E.Kechrid. *al-Qur’ān al-karīm*, traduction et notes, p.814
- (272) in: .Paret, KKK, S.501
- (273) in: ebenda, S.516
- (274) in: *Attafsir al-bayānī. li-l-Qur’ān l-karīm* Teil 2, S.26
- (275) in: A.Neuwirth, Der K., Bd. 1 Fm.S., S.271
- (276) in: ebenda, S.27
- (277) in: ebenda, S.272f
- (278) in: *Attafsir al-bayānī li-l-Qur’ān l-karīm*, Teil 1, S.31
- (279) in: ebenda, S.33
- (280) in: R.Paret, KKK, S.516
- (281) in: A.Neuwirth. Der K., Bd. 1 Fm.S., S.273
- (282) in: ebenda
- (283) in: R.Paret, KKK, S.514

- (284) in : A.Neuwirth. Der K. Bd. 1 Fm. S., S.187
- (285) in : *al-Qur'an al-karīm wa-bi-hāmishihi tafsīr al-djalalain, al-qādhī a-shsheikh muhammad addālī balṭa*, S. 603
- (286) in: R.Paret. KKK, S.514
- (287) in : A.Neuwirth. Der K., Bd. 1 Fm. S., S.188f.
- (288) in: *Mu'djam mufradāt alfādh al-Qur'ān*, S.240
- (289) in: R.Paret. KKK, S.514
- (290) in: A.Neuwirth. Der K., Bd. 1 Fm.S., S.185
- (291) in: R.Paret. KKK, S. 513
- (292) in: ebenda
- (293) in: A.Neuwirth. Der K., Bd. 1 Fm.S., S.89f.
- (294) in : ebenda, S.90
- (295) Das deutsche Wörterbuch Wahrig
- (296) in: ebenda
- (297) in: A.Neuwirth. Der K., Bd. 1 Fm.S., S.91
- (298) in: *Mu'djam mufradāt alfādh al-Qur'ān*, S.576
- (299) in: A.Neuwirth. Der K., Bd. 1 Fm.S., S.91f.
- (300) in: *al-Qur'an al-karīm wa-bi-hāmishihi tafsīr al-djalalain, al-qādhī a-shsheikh muhammad addālī balṭa*, S. 603
- (301) in: *al-Qāmūs al-djadīd li-ṭṭullāb*
- (302) in: ebenda
- (303) in: *Mu'djam mufradāt alfādh al-Qur'ān*, S.301
- (304) in: A.Neuwirth. Der K., Bd. 1 Fm.S., S.78f.
- (305) in: ebenda, S.79
- (306) in: *al-Qāmūs al-djadīd li-ṭṭullāb*
- (307) in: A.Neuwirth. Der K., Bd. 1 Fm.S., S.79
- (308) in: R.Paret. KKK, S.512f.
- (309) in: A.Neuwirth. Der K., Bd. 1 Fm.S., S.79f.
- (310) in: ebenda, S.80f.
- (311) in: ebenda
- (312) in: *al-Qāmūs al-djadī li-ṭṭullāb*
- (313) in: *Attafsīr al-bayānī li-l-Qur'ān al-karīm*, S.97
- (314) in : *al-Qāmūs al-djadīd li-ṭṭullāb*
- (315) in: *Attafsīr albayānī li-l-Qur'ān al-karīm*, S.98
- (316) in: A.Neuwirth.Der K., Bd. 1 Fm.S., S.229
- (317) in: ebenda
- (318) in: *Attafsīr al-bayānī li-l-Qur'ān al-karīm*, S.104
- (319) in: A.Neuwirth. Der K., Bd.1 Fm.S., S.230
- (320) in: R.Paret. KKK, S.501
- (321) in: *al-Qāmūs al-djadīd li-ṭṭullāb*,
- (322) in: ebenda
- (323) in: A.Neuwirth. Der K., Bd.1 Fm. S., S.231
- (324) in: ebenda, S.219
- (325) in: *al-Qāmūs al-djadīd li-ṭṭullāb*

- (326) in: ebenda
- (327) in: ebenda
- (328) in: ebenda
- (329) in: A.Neuwirth. Der K., Bd.1 Fm. S., S.220
- (330) in: *al-Qāmūs al-djadīd li-ṭṭullāb*
- (331) in: A.Neuwirth. Der K., Bd.1 Fm.S., S.221
- (332) in: *al-Qāmūs al-djadīd li-ṭṭullāb*
- (333) in: ebenda
- (334) in: A.Neuwirth. Der K., Bd.1 Fm.S., S.221
- (335) in: ebenda
- (336) in: A.Neuwirth. KTS, S.224
- (337) in: *al-Qāmūs al-djadīd li-ṭṭullāb*
- (338) in: A.Neuwirth. Der K., Bd.1 Fm.S., S.222
- (339) in: *al-Qāmūs al-djadīd liṭṭullāb*
- (340) in: A.Neuwirth. der K., Bd.1 Fm.S., S.219
- (341) in : R.Paret. KKK, S.510
- (342) in: A.Neuwirth. Der K., Bd.1 Fm.S., S. 240
- (343) in: ebenda
- (344) in: *al-Qāmūs al-djadīdli-ṭṭullāb*
- (345) in: A.Neuwirth. Der K., Bd.1 Fm.S., S.242
- (346) in: *al-Qāmūs al-djadīd li-ṭṭullāb*
- (347) in: A.Neuwirth. Der K., Bd.1 Fm.S., S.244
- (348) in : S-E.Kechrid, *al-Qur'ān al-karīm* , Initiation à l'interprétation objective du texte intraduisible du Saint-Coran, S. 713
- (349) in: A.Neuwirth. Der K., Bd.1 Fm. S., S.245
- (350) in: *al-Qāmūs al-djadīdli-ṭṭullāb*
- (351) in: ebenda
- (352) in: A.Neuwirth. Der K., Bd.I, Fm.S., S.256
- (353) in: *al-Qāmūs al-djadīd li-ṭṭullāb*
- (354) in: ebenda....
- (355) in: M.A. Assābūnī, *safwat attafsīr*, Bd. 3, dar-al-Djīl, 8.Ausgabe, 1995, S.549
- (356) in: A.Neuwirth. der K., Bd.1 Fm. S., S.258
- (357) in: ebenda, S.258
- (358) in: M.A. Assābūnī, *safwat attafsīr*, Band 3, Dār al-djīl, Beyrūt, 8.Ausgabe, 1995, S.548
- (359) in: *al-Qāmūs al-djadīd li-ṭṭullāb*
- (360) in: ebenda
- (361) in: Das arabische Wörterbuch *al-Mundjid*
- (362) in: *al-Qāmūs al-djadīd li-ṭṭullāb*
- (363) in: 'Le Coran, Nouvelle traduction de M.Chebel
- (364) in: Der Koran. Neu übertragen von H.Bobzin, S. 603
- (365) in: H.Bobzin. Der Koran in der Übersetzung von Friedrich Rückert, S.VIII
- (366) in: ebenda, zit. Anmerkung 6, S. VIII
- (367) in: ebenda

- (368) zit. in ebenda von Bobzin, aus "Rüdiger Rückert (Hg.), Briefe an und über Friedrich Rückert, Schweinfurt 1987, Nr.198", S.IX.
- (369) in: ebenda, S.XI
- (370) in: ebenda, S.XIII
- (371) in: ebenda: S.XIII
- (372) in: ebenda, S.XIV
- (373) in: „Fundgruben des Orients“ 2 (1811), S.25f. zit. von H.Bobzin in ebenda: S.XIVf.
- (374) in: ebenda: S.XVIII
- (375) in ebenda: Anm. 43, S.XXI
- (376) in: ebenda: S.XXV
- (377) in: ebenda
- (378) in: ebenda, S.XXVI
- (379) zit. von Bobzin aus: Allgemeine Literatur-Zeitung, März 1841, Sp.418 », in : ebenda, Fußnote 65, S. XXXI
- (380) in: ebenda, S.XXXI
- (381) in: Vorwort zu „Der Koran, Übersetzung von R.Paret., Stuttgart 1966, S.5
- (382) in: ebenda, S.6
- (383) in: ebenda
- (384) in: ebenda, S.7f.
- (385) in: ebenda, S.8
- (386) in: ebenda, S.9
- (387) in: R.Paret. KKK, S.5f.
- (388) in: Der Koran. Übersetzung von Adel Theodor Khoury unter Mitwirkung von Muhammad Salim Abdullah, S.9
- (389) in: ebenda, Hinweise für den Leser
- (390) zit. in: Der Koran. Übersetzung von ATK. Unter Mitwirkung von M.S. Abdullah, Einleitung, S.30
- (391) in: ebenda, S.31
- (392) in: *Attafsir al-bayani lil- Qur'an al-karim*, Teil 2, S.18
- (393) in: Der Koran. Neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin, S.601
- (394) in: ebenda, S. 607
- (395) aus einem Interview von in: www.boersenblatt.net vom 21.06.2010).
- (396) aus einem Interview mit Focus, in: de.wikipedia.org/wiki/H_B
- (397) aus einem Interview von in: www.boersenblatt.net vom 21.06.2010
- (398) in: Koran. Neu übertragen von Hartmut Bobzin, auf der hinteren Seite des Buchdeckels, S.604
- (399) in: Koran. Neu übertragen von Hartmut Bobzin, auf der hinteren Seite des Buchdeckels, S. 605
- (400) in: ebenda
- (401) aus einem Interview mit Focus, in: de.wikipedia.org/wiki/H_B
- (402) in: Der Koran. Neu übertragen von Hartmut Bobzin, auf der hinteren Seite des Buchdeckels).
- (403) in: S. Weidner, "Der Mensch ist nicht aus Tesafilm gemacht", S.4, FAZ.Net

7. Anhang: Lebenslauf jedes Übersetzers

Friedrich Rückert (1788-1866)

Wir halten es für wichtig, an die wichtigsten Stationen seines Lebens sowie an dessen Hauptwerke zu erinnern, auch wenn wir dazu auf die bereits verfassten Lebensläufe –mit einigen kleinen Änderungen- zurückgreifen müssen.

Tabellarischer Lebenslauf

16.05.1788 Friedrich Rückert wird in Schweinfurt in Franken geboren, als Sohn des Advokats Johann Adam Rückert (geboren 1763 in Schwarzbach, Kreis Hildburghausen in Thüringen, gestorben 1835 in Schweinfurt), der als Rentbeamter 1792 nach Oberlauringen in Unterfranken versetzt wurde, und seiner Gattin Maria Barbara, geb. Schoppach, einer Advocatentochter. Sein Vater war 1787 von Hildburghausen dorthin gezogen. Die Familie des Vaters, deren älteste bekannte Namensform Ruker (d.h. Rüdiger) lautet, stammte aus Westhausen im südlichen Teile von Meiningen

1792 – 1802 verbringt er seine Jugend in Oberlauringen

1802 – 1805 besucht er als Internatsschüler das Gymnasium in Schweinfurt

1805 – 1809 studiert er (erst Jura nach dem Wunsch seines Vaters, dann Philologie und Philosophie nach seiner eigenen Wahl) in Würzburg und Heidelberg und schreibt erste Gedichte ca. 1808 bei einem Besuch seiner Eltern in Seßlach (u.a. „Das Irrglöcklein“)

1809 – 1810 lebt er bei den Eltern in Ebern

1811 – 1812 Promotion, Habilitation, anschließend Privatdozent der Altphilologie in Jena Nach einer kurzen Beschäftigung als Gymnasiallehrer, zieht er sich für eine Weile ganz von amtlicher Tätigkeit zurück und läßt sich als Privatgelehrter in Würzburg nieder.

1813 – 1815 hält sich Friedrich Rückert in Würzburg, Hildburghausen, Rodach, Ebern und auf der Bettenburg: Bekanntschaft mit Gustav Schwab, Fouqué, Jean Paul, Carl Maria v. Weber

1815 – 1817 wird der Dichter Redakteur des „Morgenblattes für gebildete Stände“ bei Cotta in Stuttgart und verkehrt mit Gustav Schwab und Ludwig Uhland

1817 – 1818: Reise nach Italien im Herbst 1817, Aufenthalt in Rom, verkehrt in deutscher Künstlerkolonie, lernt den Kupferstecher Carl Barth kennen (daraufhin langjährige Freundschaft und Briefwechsel mit der Anrede „Mein lieber Freund und Kupferstecher“)

1818 – 1819: auf der Rückreise von Rom Einführung in die Orientalistik durch Josef von Hammer-Purgstall in Wien. „Sein Aufenthalt in Wien ward für ihn und für die Entwicklung unserer deutschen Literatur zur Weltliteratur besonders bedeutend durch den Verkehr mit dem berühmten Orientalisten Joseph v. Hammer-Purgstall, dessen Unterricht im Persischen er genoß“ (132).

Bekanntschaft mit Grillparzer, Friedrich Schlegel, Olivier

1819 – 1820 hält er sich in Ebern auf, Bekanntschaft mit August Graf von Platen

1820 – 1826 lebt Friedrich Rückert in Ebern und Coburg, Verheiratung mit Luise Wiethaus-Fischer 1821; sie schenkte ihm zehn Kinder: Heinrich (1823 – 1875), Karl (1824 – 1899), August (1826 – 1880), Leo (1827 – 1904), Ernst (1829 – 1834, verstorben an Scharlach), Luise (1830 – 1833, ebenfalls an Scharlach verstorben, daraufhin entstanden in tiefer Trauer die „Kindertotenlieder), Maria Renate (1835 – 1920, führt nach dem Tod ihrer Mutter den Haushalt), Fritz (1837 –1919)

Von 1820 bis 1826 lebt Rückert als Privatgelehrter vornehmlich in Ebern und Coburg. In dieser Zeit beschäftigt er sich unter anderem mit Teilübersetzungen des Koran, der Übersetzung der Hamasa des Abu Temmām (788–845) sowie der Herausgabe seines ersten großen Gedichtbandes „Oestliche Rosen ». Die mit Bezug auf den großen persischen Dichter Hafis entstandenen Gedichte erscheinen 1822 als Antwort Rückerts auf Goethes West-östlichen Divan

1826 – 1841 Professor der orientalischen Sprachen und Literaturen in Erlangen, häufige Aufenthalte in Neuses bei Coburg

Rückert war außerdem ab 1832 korrespondierendes (und ab 1859 auswärtiges) Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften

1829 auf eine Rheinreise Bekanntschaft mit Clemens von Brentano

1838 Erwerb des Gutes in Neuses bei Coburg von seiner Schwiegermutter

1841 – 1866 :

1841 beruft ihn der König Friedrich Wilhelm IV von Preußen nach Berlin, wo er bis 1848 mit häufigen Unterbrechungen wohnt; überwiegend, ab 1848 ausschließlich in Neuses lebend, daneben „Winterprofessur“ für Orientalistik in Berlin

1841 – 1848, fühlt er sich in Berlin nicht wirklich wohl

1848 Entlassung aus dem preußischen Staatsdienst auf eigenen Antrag

Ab 1848 wählt er seinen Wohnsitz in Neuses bei Coburg

1857 Tod seiner Ehefrau Luise, die ihm den Rücken frei von den „Dingen des Alltags“ gehalten hatte

31.01.1866 Friedrich Rückert stirbt in Neuses und wird auf dem Friedhof gleich neben seinem Gut begraben.

Auszeichnungen

- 1838 bayerischer Michaelsorden I. Klasse
- 1841 Regierungsrat
- 1842 Orden Pour le Mérite für Wissenschaften und Künste (1842 gestiftet)

- 1853 Bayerischer Maximiliansorden für Wissenschaft und Kunst (1853 gestiftet)
- 1859 Ehrenmitglied des Pegnesischen Blumenordens
- 1863 Ehrenmitglied des Freien Deutschen Hochstifts, Frankfurt/M.
- 1865 Ehrenbürger von Schweinfurt und im gleichen Jahr Kommandeur des Ordens Unserer Lieben Frau von Guadalupe

Werke (Auswahl)

- Geharnischte Sonette [unter dem Pseudonym Freimund Raimar], 1814 [Heidelberg, Engelmann].
- Kranz der Zeit, Stuttgart 1817.
- Napoleon, eine politische Komödie in zwei Stücken, Stuttgart 1816–1818.
- Oestliche Rosen, Leipzig: Brockhaus, 1822.
- Die Verwandlungen des Ebu Seid von Serûg oder die Makâmen des Hariri, in freier Nachbildung. Teil 1. Stuttgart und Tübingen: Johann Friedrich Cotta 1826.
- 2. vervollständigte Auflage, 2 Bde., Stuttgart und Tübingen: Johann Friedrich Cotta 1837.
- Die Weisheit des Brahmanen. Ein Lehrgedicht in Bruchstücken (Digitalisat und Volltext im Deutschen Textarchiv: Band 1, 1836, Band 2, 1837, Band 3, 1837, Band 4, 1838, Band 5, 1839, Band 6, 1839)
- Rostem und Suhrab. Eine Heldengeschichte in 12 Büchern, Erlangen: Theodor Bläsing 1838.
- Hamâsa oder die ältesten arabischen Volkslieder, gesammelt von Abu Temmâm, übersetzt und erläutert von Friedrich Rückert, 2 Bde., 1846.
- Firdosi's Königsbuch (Schahname) / übers. von Friedrich Rückert. Aus dem Nachlass hrsg. von E. A. Bayer
- Sage I–XIII Berlin: Reimer, 1890 LII, 439 S.
- Sage XV–XIX Berlin: Reimer, 1894 X, 590 S.
- Sage XX–XXVI. Nebst einem Anhang: Rostem und Suhrab im Nibelungenmaß. Alexander und der Philosoph. Reimer, Berlin 1895, XI + 367 S.
- Der Koran, in der Übersetzung von Friedrich Rückert, herausgegeben von Hartmut Bobzin, mit erklärenden Anmerkungen von Wolfdietrich Fischer. Ergon, Würzburg 2000.
- Im Evangelischen Gesangbuch (Nr. 14) ist das Adventslied Dein König kommt in niedern Hüllen abgedruckt. Das Lied wurde 1834 erstmals veröffentlicht. Die Melodie stammt von Johannes Zahn.

Gedichte (Auswahl):

- Abendlied (Ich stand auf Berges Halde)
- Vom Bäumlein, das andre Blätter hat gewollt
- Childher (Childher, der ewig junge, sprach)

- Herbstlieder 2 (Herz, nun so alt und noch immer nicht klug)
- Aus der Jugendzeit, aus der Jugendzeit
- Kehr bei mir ein (Du bist die Ruh, der Friede mild)
- Alles Klagen frommt nicht (aus den Kindertotenliedern)
- Mitternacht (Um Mitternacht hab ich gewacht)
(Zit. aus Wikisource: Friedrich Rückert – Quellen und Volltexte)
(133)

Rudi Paret (1901-1983)

03 April 1901 Geburt in Wittenberg

Ab 1916: besucht er theologische Seminare in Schöntal und Urach

ab 1920: studiert er evangelische Theologie an der Universität Tübingen und dann wechselte er zur Orientalistik

1924: promoviert er bei Enno Littmann mit einer Arbeit über "*Sirat Saif Ibn Dschazan*. Ein arabischer Volksroman"

1926: Habilitation in Tübingen für Orientalistik mit seiner Arbeit "Der Ritter-Roman von 'Umar an-Nu'mān und seine Stellung zur Sammlung von Tausendundeine Nacht. Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte". Anschließend bekleidete er eine Assistentenstelle in der selben Universität

1930: übernimmt er einen Lehrauftrag an der Universität Heidelberg

1939: Ernennung zum beamteten außerordentlichen Professor

1940: wird er mit der Vertretung auf dem Lehrstuhl für Semitistik und Islamkunde an der Universität Bonn beauftragt

von 1941 an: Soldat und Übersetzer für Arabisch im deutschen Afrikakorps Amerikanische Kriegsgefangenschaft bis 1946

1948: Verheiratung

1951: Rückkehr nach Tübingen; Mitarbeit mit Enno Littmann am Lehrstuhl für Semitistik und Islamkunde

Sommersemester 1968 : wird er emeritiert

1980: wird er korrespondierendes Mitglied der bayerischen Akademie der Wissenschaften

Am 31. Januar 1983: stirbt Rudi Paret in Tübingen.

Seine Werke:

"Zu Paret's Werken gehören:

Enno Littmann: Ein Jahrhundert Orientalistik. Lebensbilder aus der Feder von Enno Littmann und Verzeichnis seiner Schriften. Wiesbaden 1955, S. 46-51 (Hrsg. mit Anton Schall)

Mohammed und der Koran; Stuttgart: Kohlhammer, 1957 ;

Die Welt des Islam und die Gegenwart; Stuttgart: Kohlhammer, 1961

Harder-Paret: *Kleine Arabische Sprachlehre von Dr. Ernst Harder*. Neubearbeitet von Dr. Rudi Paret, Professor an der Universität Tübingen. Mehrere Auflagen. Zehnte Auflage, Julius Groos, Verlag. Heidelberg 1964. Methode Gaspey - Otto - Sauer.

Der Koran; Stuttgart: Kohlhammer, 1966;

The Study of Arabic and Islam at German Universities. German Orientalists since Theodor Nöldeke; Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1968

Der Koran, Kommentar und Konkordanz; Stuttgart: Kohlhammer, 1971" (141).

Adel Theodor Khoury (1930)

Kurzer tabellarischer Lebenslauf:

- 26. März 1930 :** Geburt in Tebnine (Libanon)
Studium der Philosophie und Theologie bei der Priestergemeinschaft der melkitischen Paulisten
- 1953** zum Priester geweiht
Studium der Orientalistik an der Universität Saint-Joseph in Beirut, wo er den Lizentiatsgrade in Philosophie und Orientalistik erwarb
- 1966 :** Habilitation in Lyon bei Roger Amaldez mit der Dissertation: “*Manuel II. Paléologue. Entretiens avec un Musulman* »
- von 1973 bis 1993** bekleidete er einen Lehrstuhl als Professor und Leiter des Seminars für Allgemeine Religionswissenschaft in der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.
- 1993 :** ging er in die Rente.

Werke :

Wir führen hierunter die zahlreichen Publikationen Khoury's wieder an, die auf der Webseite von Wikipedia zu finden sind:

- **1966** *Manuel II. Paléologue. Entretiens avec un Musulman, Introduction, texte critique, traduction et notes*, Editions du Cerf, Paris
- **1978** *Einführung in die Grundlagen des Islams*, Graz, Wien, Köln: Styria,
- **1980** *Toleranz im Islam*,Grünewald,
- **1988** *So sprach der Prophet*, GTB Siebenstern 785,
- **1988** *Der Islam: sein Glaube, seine Lebensordnung, sein Anspruch*, Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder,
- **1991** Hrsg.: *Lexikon des Islam: Geschichte, Ideen, Gestalten*, 3 Bde., überarbeitete Neuaufl. 1999,
- **1991** *Was sagt der Koran zum Heiligen Krieg*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage 2007,
- **1993** Hrsg.: *Das Ethos der Weltreligionen*, Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder,
- **1994** *Christen unterm Halbmond: religiöse Minderheiten unter der Herrschaft des Islam*, Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder,
- **1995-2001** Hrsg.: *Kleine Bibliothek der Religionen*, 10 Bde., Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder
- **1997** zusammen mit Ludwig Hagemann: *Dürfen Muslime auf Dauer in einem nicht-islamischen Land leben? Zu einer Dimension der Integration muslimischer Mitbürger in eine nicht-islamische Gesellschaftsordnung*; Würzburg: Echter Verlag, ; Altenberge: Oros Verlag;
- **2000** zusammen mit Peter Heine und Janbernd Oebbecke: *Handbuch Recht und Kultur des Islams in der deutschen Gesellschaft: Probleme im Alltag – Hintergründe – Antworten*; Gütersloh: Gütersloher Verlags-Haus,
- **2001** *Der Islam und die westliche Welt: religiöse und politische Grundfragen*, Darmstadt: WBG, Primus,
- **2001** Einleitung in: *Günter Kettermann: Atlas zur Geschichte des Islam*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

- **2002** *Mit Muslimen in Frieden leben: Friedenspotentiale des Islam*, Würzburg: Echter,
- **2003** Hrsg.: *Krieg und Gewalt in den Weltreligionen: Fakten und Hintergründe*, Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder,
- **2004** Übersetzung und Kommentar: *Der Koran: arabisch-deutsch*, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus,
- **2005** *Der Koran: erschlossen und kommentiert von Adel Theodor Khoury*, Düsseldorf: Patmos,
- **2005** Hrsg.: *Die Weltreligionen und die Ethik*, Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder,
- **2005** *Sufanieh: eine Botschaft für die Christen in der Welt*, Altenberge: Oros,
- **2008** *Der Hadith. Urkunde der islamischen Tradition. Ausgew. und übers. von Adel Theodor Khoury*. Gütersloh 2008ff.

Hartmut Bobzin (1946)

Zur Person

H. Bobzin wurde am 16. August 1946 in Bremen geboren

1966 – 1974 studiert er evangelische Theologie, Religionswissenschaft, Semiotik und Indologie an der Universität Marburg an der Lahn, wo er 1974 promovierte mit der Arbeit: “Die Tempora im Hiobdialog”

Danach hält er sich als Stipendiat des DAAD von 1975 bis 1976 in Damaskus (Syrien) auf, wo er Arabisch studiert

Nach seiner Rückkehr nach Deutschland geht er an die Friedrich Alexander Universität Erlangen-Nürnberg

1986 habilitiert er sich für das Lehrgebiet semitische Philologie und Islamwissenschaft an der Universität Erlangen ; für seine Habilitationsschrift « Der Koran im Zeitalter der Reformation erhält er den Habilitationspreis der Fakultät (Otto-Seel-Preis)

Seit 1992 Inhaber der Professur für Islamwissenschaft an der Universität Erlangen-Nürnberg; Sommersemester 1999 Gastprofessur an der Kath. Theol. Fak. der Univ. Salzburg;

2000-2002 Dekan der Philosophischen Fakultät II (Sprach- und Literaturwissenschaften),

2002 –2006 Prorektor der Universität für internationale Beziehungen.

Seit 2003 ordentliches Mitglied der Philosophisch-historischen Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

2007 wurde er Senior Fellow am Alfred Krupp Wissenschaftskolleg

Sein Wirken:

Zu seinen Hauptarbeitsgebieten zählt die Koranforschung und die Rezeptionsgeschichte des Korans in Europa.

Bobzin ist Mitbegründer der “Zeitschrift für arabische Linguistik”, die seit 1978 regelmäßig erscheint und ebenfalls Mitherausgeber der im Harrassowitz Verlag erscheinenden Publikationsreihen “Diskurse der Arabistik“ und “Arabische Studien“.

Er hat sich mit der dichterischen teilweisen Koranübersetzung von Friedrich Rückert intensiv auseinandergesetzt, die er 1995 in Zusammenarbeit mit Prof. Wolfdietrich Fischer neu herausgab.

Von 2000 bis Anfang 2010 arbeitete Bobzin an einer ganz neuen Koranübersetzung und einer Geschichte der theologischen Auseinandersetzung mit dem Koran im Abendland; er hatte auch die Redaktion eines großen Korankommentars geplant

Seine Werke (Auswahl):

- Hrsg.: Tausendundeins alt-arabische Sprichwörter. Harrassowitz, Wiesbaden 1988, .
- Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa. Beirut/Stuttgart 1995 (Beiruter Texte und Studien. Band 42). Nachdruck Beirut/Würzburg 2008
- Der Koran. Eine Einführung. C. H. Beck, München 1999, . Zuletzt: 5. Auflage 2004.
- Mohammed. C. H. Beck, München 2000, . Zuletzt: 3. Auflage 2006.
- Hrsg.: Der Koran in der Übersetzung von Friedrich Rückert. Würzburg 1995, Zuletzt: 4. Auflage 2001

- KoranLeseBuch. Wichtige Texte neu übersetzt und kommentiert. Herder, Freiburg 2005, (HERDER spektrum. Bd. 5203). Neuauflage: Koran Lesebuch. Die schönsten Texte des Korans neu übersetzt und kommentiert. Herder, Freiburg 2008
- Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen, unter Mitarbeit von Katharina Bobzin, C.H. Beck, München 2010

8. Bibliographie

1. Die Koranübersetzungen :

a) Die Koranübersetzungen, die den Gegenstand des Vergleichs ausgemacht haben :

- Bobzin Hartmut, Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin, Verlag C.H.Beck, München 2010
- Bobzin Hartmut, Der Koran in der Übersetzung von Friedrich Rückert. Herausgegeben von Hartmut Bobzin, Mit erklärenden Anmerkungen von Wolf Dietrich Fischer, 4.Auflage, Ergon Verlag, Würzburg 2001
- Khoury Adel Theodor, Der Koran. Übersetzung von Adel Theodor Khoury unter Mitwirkung von Muhammad Salim Abdullah, 2.durchgesehene Auflage, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1992
- Paret Rudi, Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret, 8.veränderte Auflage, Verlag W.Kohlhammer, Stuttgart 2001

b) Andere deutsche Koranübersetzungen, in denen wir gelegentlich nachgeschlagen haben:

- Max Henning/Hofmann Murad Wilfried, Der Koran. Das heilige Buch des Islam. Aus dem Arabischen von Max Henning. Überarbeitet und herausgegeben von Murad Wilfried Hofmann, Heinrich Hugendubel Verlag, Kreuzlingen/München 1999
- Zirker Hans, der Koran. Übersetzt und eingeleitet von Hans Zirker. 2.überarbeitete Auflage by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt 2007

c) Französische Koranübersetzungen:

- Chebel Malek, Le Coran, traduit de l'arabe par Malek Chebel, Librairie Arthème Fayard, 2009
- Kechrid Salah-Eddine, *Al-Qur'ān al-karīm*. Initiation à l'interprétation objective du texte intraductible du Saint-Coran. Traduction et notes du Dr. Salah Eddine Kechrid. 5^{ème} édition, Dar El-Gharb al-Islāmī, Beyrouth 1990
- Le Coran, texte arabe et traduction française par ordre chronologique selon l'Azhar, avec renvoi aux variantes, aux abrogations et aux écrits juifs et chrétiens, par Sami Awad ALDEEB ABU-SAHLIEH, Ed. de l'Aire, Vevey (Suisse)

2. Die Wörterbücher :

a) Die deutschen Wörterbücher :

- Wahrig Gerhard, Deutsches Wörterbuch. Mit einem « Lexikon der deutschen Sprachlehre ». Herausgegeben in Zusammenarbeit mit zahlreichen Wissenschaftlern und anderen Fachleuten. Sonderausgabe. Ungekürzt, völlig überarbeitete Neuauflage, Bertelsmann Lexikon-Verlag Gütersloh – Berlin – München – Wien 1968, 1975

b) Die arabischen Wörterbücher:

- القا موس الجديد للطلاب معجم عربي مدرسي ألفبائي تاليف علي بن هادي بلحسن البليش الجيلاني بن الحاج يحيى تقديم أحمد المسعدي المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر الطبعة السابعة 1991
- المنجد في اللغة و الاعلام طبعة المنوية الأولى دار المشرق بيروت 2008

c) Die deutsch-arabischen Wörterbücher:

- Götz Schregle, Deutsch-arabisches Wörterbuch. Unter Mitwirkung von Fahmi Abu l-Fadl, Mahmoud Hegazi, Tawfik Borg und Kamal Radwan, Librairie du Liban, Beirut Macdonald & Evans Ltd. London 1977
- Krahl Günther, Wörterbuch Deutsch-arabisch. Bearbeitet und herausgegeben von Günther Krahl, 6.unveränderte Auflage, VEB Verlag Enzyklopädie, Leipzig 1986
- Prof. Ali Kabbara, Das Schulwörterbuch Deutsch-Arabisch / Arabisch-Deutsch, Dar El-Chimal, Tripoli (Libanon), 3. Auflage 2005

d) Die deutsch-französischen Wörterbücher:

- Harrap's Weis Mattutat, Dictionnaire Allemand-Français / Français-Allemand, édité par Dr. Heinrich Mattutat. Nouvelle édition avec la collaboration d'une équipe d'universitaires français sous la direction de Christian Nugue, Ernst Klett Verlage, Stuttgart 1985
- Larousse, Dictionnaire général Français-allemand / Allemand-Français, par Pierre Grapin et Jean Charrue, Bernhard Hebecker, Carol Heitz, Christian Nugue, Victor Schenker, Paris Larousse 2009

e) Die französisch-arabischen Wörterbücher :

- Benhamouda Boualem , El-Miftah, Dictionnaire général Français-Arabe, Dar El-Oumma, Alger 2000

3. Die Koran- und Islamwörterbücher:

- Maier Bernhard Koran-Lexikon, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 2001

- Dictionnaire du Coran. Sous la direction de Mohammad Ali Amir-Moezzi, Ad. Robert Laffont, Paris 2007
- Adel Theodor.Khoury – Ludwig Hagemann – Peter Heine – Christian Cannuyer
Dictionnaire de l’Islam. Histoire – idées – grandes figures. Edition française, Brepols 1995
- كلمات القرآن تفسير و بيان لفضيلة الشيخ الاستاذ حسنين محمد مخلوف مكتبة الشركة الجزائرية القاهرة 1956
- معجم مفردات الفاظ القرآن للعلامة الراغب الأصفهاني تحقيق مرعشلي دار الكتاب العربي 1972
- موسوعة الفاظ القرآن الكريم تاليف د. محمد عبد المنعم خفاجي المؤسسة العربية الحديثة القاهرة 1988

4. Die Fachliteratur :

- Bobzin Hartmut, Der Koran. Eine Einführung, 7.Auflage, Verlag C.H.Beck, München 2007
- Luxenberg Christoph, Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache, 3.Auflage, Verlag Hans Schiler, Berlin 2007
- Neuwirth Angelika, Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Verlag der Weltreligionen, Berlin 2010
- Neuwirth Angelika, der Koran. Band 1: Frühmekkanische Suren. Poetische Prophetie. Handkommentar mit Übersetzungen von Angelika Neuwirth, Verlag der Weltreligionen, Berlin 2011
- Paret Rudi, Der Koran. Kommentar und Konkordanz, 7.Auflage, Verlag W.Kohlhammer, Stuttgart 2005
- Chouraqui André, Reflexionen über Problematik und Methode der Übersetzung von Bibel und Koran. Hrsg.von Luise Abramowski, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1994
- Amir-Moezzi Mohammad Ali, Le Coran silencieux et le Coran parlant. Sources scripturaires de l’islam entre histoire et ferveur, CNRS Editions, Paris 2011
- Arkoun Mphammed, Le Coran. Traduit de l’arabe par Kasimirski, Garnier-Flammarion, Paris 1970
- Arkoun Mohammed, La pensée arabe, 8^{ème} «édition, Presses Universitaires de France, 2010
- Bennabi Malek, Le phénomène coranique, Essai d’une théorie sur le Coran, Nouvelle édition, El Borhane, 2008

- Lammens Henri, L'islam. Croyances et institutions, Editions du Trident, Paris (1991-2001)
- L'islam. D'hier à aujourd'hui. Sous la direction de Bernard Lewis, Editions Payot et Rivages, Paris 1994
- Youssef Seddik, Le Coran, autre lecture, autre traduction, editions de l'Aube/editions Barzakh, 2002
- Youssef Seddik, Nous n'avons jamais lu le Coran, Editions de l'Aube, 2013
- صفوة التفسير المجلد الأول تأليف محمد علي الصابوني دار القوان الكريم بيروت 1981
- صفوة التفسير المجلد الثالث تأليف محمد علي الصابوني دار الجيل بيروت دار الصابوني القاهرة 1995
- عائشة عبد الرحمان بنت الشاطيء التفسير البياني للقران الكريم الجزء الثاني دار المعارف القاهرة 1968
- ترجمة القران الكريم و أثرها في معانيه تأليف د. نجدة رمضان دار المحبة دمشق 1998

5. Webographie:

- Koran aus Wikipedia der freien Enzyklopädie (<http://de.wikipedia.org/wiki/Koran>)
- Der Koran – Gottespoesie oder Menschenwort? Ahmad Milad Karimi, in: Zeitschrift Communio – Leseprobe 2 der archivierten Ausgabe 5/2011
- Der Koran als Dichtung von Stefan Weidner, aus: Bilder und Zeiten, F.A.Z., 19.05.2007, NR.115, S.Z3
- Paret Rudi, von Gunnar Anger aus www.bautz.de/bbkl
- Interview mit Prof. Hans Zirker 10.10.2005 aus: muslim-markt.de/interview/.../zirker.htm
- Die Bibel der Sarazenen. Der Koran auf deutsch: Weshalb es „die“ Übersetzung nicht gibt von Hartmut Bobzin, aus http://mitedaturbeilage.zeit.de/show_article?...
- Neue Wege der Koranforschung von Hans-Caspar Graf von Bothmer, Karl-Heinz Ohlig und Gerd-Rüdiger Puin
- Hartmut Bobzin aus Wikipedia, der freien Enzyklopädie de.wikipedia.org/wiki/Hartmut_Bobzin
- Hartmut Bobzin hat den Koran neu übersetzt. Gespräch mit dem Islamwissenschaftler – eine Entdeckungsreise, Interview Bernd Noack, 06.03.2010 aus roth-hilpoltsteiner-volkszeitung.de/arti...
- Interview Angelika Neuwirth: „Der Koran – ein Buch in vielen Sprachen“, Interview Kurt scharf, aus Qantara.de 2007
- Poetische Prophetie. Angelika Neuwirths Übersetzung und Kommentierung des Korans, von Tilman Nagel, in Neue Zürcher Zeitung 24.12.2011
- Eine ungewöhnliche Perspektive des Korans. Angelika Neuwirth: „Der Koran als Text der Spätantike“, Verlag der Weltreligionen, von Stefan Weidner

- Angelika Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike. Lesarten eines Korans, in dem Europa sich erkennen kann, von Wolfgang Günter Lerch, in F.A.Z. 04.03.2011
- Corpus Coranicum aus Wikipedia, der freien Enzyklopädie
<http://de.wikipedia.org/w/index...>
- Islamwissenschaft. Wie ein Glaube entsteht. Angelika Neuwirth
- Deutsches Forschungsprojekt. Wie viel Wahrheit steckt im geheimnisvollen Koran? 10.03.2010
- Koranforschung. „was ist eigentlich der Koran? Von Michael Marx inamo 37, 2004
- Ist der Koran aramäischer Herkunft? Die Koranstudie von Christoph Luxenberg „Die syro-aramäische Lesart des Koran“ von Bodo Boost in: Mar Gabriel Verein – Mitteilungsblatt 2002
- Weintrauben statt Jungfrauen als paradiesische Freude, von Rainer Nabielek
- „Licht ins Dunkel“. Der Koran als philologischer Steinbruch. Ein Gespräch mit Christoph Luxenberg, in: Fikrun wa Fann, Nr. 81/2005

- Koranübersetzung aus Wikipedia der freien Enzyklopädie
<http://de.wikipedia.org/wiki/Koranübersetzung>
- Untersuchung der Übersetzungen des Qurans in die deutsche Sprache bis zum Ende des 18. Jahrhunderts Ali Hofmann (in: „zur Übersetzbarkeit des Koran“ (Übersetzungen des Qurans bis zum 18.Jhdt., S.9)
- Zur Polysemie als Problematik der Koranübersetzung. Eine analytische Studie anhand von ausgewählten Beispielen, von Prof. Dr.Mohammed Ahmed Mansour
- Deutsche Koranübersetzung als Mittel zum Kulturdialog? Mahmoud Haggag, aus Trans Internet-Zeitschrift Kulturwissenschaften, 17. Nr. Sept. 2009
- Kann der Koran übersetzt werden? Stellenwert des Koran im Leben eines Muslims
- Zur Übersetzbarkeit des Korans von Navid Kermani in: Fikrun wa Fann Nr.79/2005
- Kann der Koran übersetzt werden? Von Muhammad Asad, Islamisches Zentrum Genf, August 1964, aus: Deutsche Muslim-Liga Bonn e.V. – 2005
- Wozu neue Koranübersetzungen? – Indiz einer wissenschaftlichen Malaise, Markus Groß, Karl-Heinz Ohlig BD. 5: GROSS / OHLIG: KORANÜBERSETZUNGEN
- Der Koran. Vollständig und neu übersetzt von Ahmad Milad Karimi, Rezension von Reinhard Kirste, Rz-Koran-Karimi, 16.12.09
- Christoph Luxenberg, un article de Wikipedia, l'encyclopédie libre
<http://de.wikipedia.org/wiki/Koranübersetzung>
- Christoph Luxenberg, un séisme dans les études coraniques. Un Champollion se penche sur les études islamiques, Robert Braun Imprimatur Source : voxn.com
- Christoph Luxenberg : le Coran ne parle pas de voile ou de tchador Robert Braun, (article tiré de « Junge Freiheit », Berlin, N° 39/2004, 17 septembre 2004 ;
<http://www.jungefreiheit.de>
- Le Coran : sortir du cercle ? Rémi Brague, Université Paris1 (texte paru dans Critique, avril 2003, n° 671, p.232-251)http://www.revie-texto.net/Parution/CR/Brague_CR.html.
- Luxenberg et l'origine de l'écriture arabe (1^{ère} partie)
<http://tunisdivagation.blogspot.com/2007/06/luxenberg-et-lorigine-de-lecriture.html>
- Luxenberg et l'origine des signes diacritiques arabes (2^{ème} partie)

- <http://tunisdivagation.blogspot.com/2007/06/luxenberg-et-lorigine-de-lecriture.html>
- Luxenberg et la présence araméenne en Arabie (3ème partie)
<http://tunisdivagation.blogspot.com/2007/06/luxenberg-et-lorigine-de-lecriture.html>
 - Luxenberg perdu entre l'Arabe et le Syriaque (4ème partie)
<http://tunisdivagation.blogspot.com/2007/06/luxenberg-et-lorigine-de-lecriture.html>
 - Luxenberg : Houris, raisins ou Tricherie
<http://tunisdivagation.blogspot.com/2007/06/luxenberg-et-lorigine-de-lecriture.html>
 - « Réexamen » de Die syro-aramäische Lesart des Koran : Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache par Angelika Neuwirth, MSM Saifullah
Islamic Awareness
 - Examen de Die syro-aramäische Lesart des Koran : ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache („Christoph Luxenberg, 2000, Das arabische Buch: Berlin) par François de Blois, Revue d'études coraniques, 2003, Vol.V, N°1, pp.92-97
 - L'orientalisme et les études coraniques (IQNA)
 - Le miracle du Coran Section: tome 1 - les contradictions du noble Coran (traduit et adapté de l'arabe, du livre de Sheikh Muhammad Mitwalli Ash-Sha'rawi, Mu'jizat Al-Qur'an, ed. Akhbar Al-Yawm, 1993, disponible sur le site Mohdy.com
 - Les traductions françaises du Coran : de l'orientalismes à une lecture plus musulmane ?
Amélie Neuve-Eglise Studia Islamica
 - « Les débats autour de la traduction du Coran : entre jurisprudence et traductologie »
Gaafar Sadek et Salah Basalamah Théologiques, vol. 15, n°2, 2007, p.89-113
<http://id.erudit.org/iderudit/017774ar>
 - Le Coran au risque de la philologie. Louis Grenier, Nouvelle revue Certitudes, oct.-nov.-dec. 2002, n°12 <http://certitudes.free.fr/nrc12119.htm>
 - Al-lughâ al-fushâ : archéologie d'un concept « iséolinguistique » Pierre Larcher. Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée en ligne, 124 nov. 2008. Mis en ligne le 09 décembre 2011 <http://remmm.revues.org/6035>
 - Origines et fixation du texte coranique Claude Gilliot
 - Régis Blachère. Introduction au Coran, H. Massé, Revue de l'histoire des religions, année 1947, vol.134 n°134-1-3, pp.217-219
 - Critique de l'islam (cet article est partiellement ou en totalité issu de l'article de Wikipedia en anglais intitulé « Criticism of islam »
 - Bruno Ulmer. Le Coran, aux origines du livre. Arte éditions 52' avec 3 interviews en compléments de programme, par Jacques Muniga, 2 avril 2010
 - La problématique de la traduction du Coran : étude comparative de quatre traductions françaises de la sourate « la lumière » Chédia Trabelsi, Meta, vol. 45, n°3, sept.2000, p.400-411, <http://id.erudit.org/iderudit/004504ar>
 - Discours du pape à l'Université de Ratisbonne. Traduction réalisée par Zenit, 15.09.2006
ZENIT.org
 - Les manuscrits de Sanaa : une remise en cause de l'immutabilité du Coran ? par Anas, 18 juin 2008 <http://www.maison-islam.com/articles...>
 - Y aurait-il eu des omissions dans le recensement du texte coranique ?, par Anas, 18 sept. 2008 <http://www.maison-islam.com/articles>.

- Le texte coranique : compilé sur la base de témoignages oraux ou écrits ?, par Anas, 14 sept. 2008 <http://www.maison-islam.com/articles>
- Les copies de ‘Uthman ont-elles délaissé six des sept harf et conservé seulement le dialecte quraysh ?, par Anas, 14 sept. 2008 <http://www.maison-islam.com/articles>
- Une libre inversion de certains mots du texte coranique par Anas, 14 sept. 2008, <http://www.maison-islam.com/articles>
- La Bible et le Coran comparés, Christine Schirmacher
- Le dilemme de l’approche littéraire du Coran (1^{ère} partie) Nasr Hamid Abu Zayd www.etudes-musulmanes.com
- Le dilemme de l’approche littéraire du Coran (2^{ème} partie) Nasr Hamid Abu Zayd www.etudes-musulmanes.com
- Les nouveaux penseurs de l’islam...L’origine syro-araméenne du Coran, Claude Gilliot, in : Le Nouvel Observateur, Hors-série avec France Culture, avril/mai 2004, pp.64-65
- Missionnaire, dilettante ou visionnaire ? Un examen de Ch. Luxenberg, Die syro-aramäische Lesart des Koran, Richard Kroe (cet article est une traduction d’un article néerlandais, Dialoog n° 4 juin 2004, 18-35
- Christoph Luxenberg : le Coran ne parle pas de voile ou de tchador Robert Braun voxnr.com
- Michel Allard, S. J., May Elzière, Jean Claude Gardin, Francis Horse, S. J. : Analyse conceptuelle du Coran sur cartes perforées. Paris- La Haye, Mouton & Co. 1963. 2 volumes, recension de Rudi Paret , p.193-196
- L’exégèse coranique selon Muhammad Ahmad Khalaf Allah, par Marc Chartier <http://www.comprendre.org/khalaf.htm>
- Diacritiques de l’alphabet arabe, un article de Wikipedia, l’encyclopédie libre (<http://de.wikipedia.org/wiki/Koranübersetzung>)
- Informations internationales : Le Coran revisité, par Patricia Briel, Le temps 25.04.2008 <http://www.interet-general.info>
- ترجمة معاني القرآن الكريم بين نظريتين الدلالية و التداولية د. عبد الرحمان بن عبد الله الجمهور و د. محمد بن عبد الرحمن البطل <http://www.quran-c.com>
- اشكاليات ترجمة معاني القرآن الكريم د. محمود العز <http://www.kotob.has.it>
- معاني القرآن على ضوء علم اللسان كتاب للمستشرق الألمانى خريستوف لوكنبيرغ
- تاريخ حركة ترجمة القرآن الكريم د. محمد حمادي الفقير التمسما ني <http://www.madinacenter.com>



Eidesstattliche Erklärung

Hiermit erkläre ich eidesstattlich, daß
die vorliegende Arbeit selbständig und
ohne fremde Hilfe und nur mit der
angegebenen Literatur angefertigt wurde.

T. LADJAL