

# Übertragungen heiliger Texte in Judentum, Christentum und Islam

Herausgegeben von  
KATHARINA HEYDEN und  
HENRIKE MANUWALD

*Hermeneutische Untersuchungen  
zur Theologie*  
75

---

**Mohr Siebeck**

# Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie

Herausgegeben von

Pierre Bühler (Zürich) · Christof Landmesser (Tübingen)  
Margaret M. Mitchell (Chicago) · Philipp Stoellger (Heidelberg)

75





# Übertragungen heiliger Texte in Judentum, Christentum und Islam

Fallstudien zu Formen und Grenzen der Transposition

Herausgegeben von

Katharina Heyden und Henrike Manuwald

Mohr Siebeck

*Katharina Heyden*, geboren 1977; Studium der Ev. und Kath. Theologie in Berlin, Jerusalem und Rom; 2008 Promotion im Fach Kirchengeschichte in Jena; 2013 Habilitation in Göttingen; seit 2014 Professorin für Ältere Geschichte des Christentums und der interreligiösen Begegnungen an der Universität Bern.

*Henrike Manuwald*, geboren 1980; Studium der Deutschen und Englischen Philologie und der Kunstgeschichte in Köln; 2006 Promotion in der Germanistischen Mediävistik in Köln; 2014 Habilitation in Freiburg i.Br.; seit 2016 Professorin für Germanistische Mediävistik an der Georg-August-Universität Göttingen.



Die Junge Akademie

Die Publikation ist aus der Tagung „Popularisierung Heiliger Texte und deren normative Grenzen in Judentum, Christentum und Islam“ (Bern, 30. September – 2. Oktober 2015) der Jungen Akademie an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Leopoldina Nationale Akademie der Wissenschaften hervorgegangen.

[www.diejungeakademie.de](http://www.diejungeakademie.de)

ISBN 978-3-16-156312-6 / eISBN 978-3-16-156313-3

DOI 10.1628/978-3-16-156313-3

ISSN 0440-7180 / eISSN 2569-4065 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2019 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von epline in Böblingen gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Printed in Germany.

# Inhalt

<i>Henrike Manuwald und Katharina Heyden</i> Einführung .....	1	
I Zur Übertragbarkeit heiliger Texte		
<i>Hanna Liss</i> Wort – Klang – Bild: Zur (Un-)Übersetzbarkeit heiliger Texte im Judentum .....		19
 <i>Martin Leutzsch</i> Übersetzungstabus als Indikatoren normativer Grenzen in der Geschichte der christlichen Bibelübersetzung .....		33
 <i>Johanna Pink</i> Text, Auslegung, Ritus. Kontroversen um die richtige und falsche Übersetzung des Korans am Beispiel Indonesien .....		63
II Übertragungen heiliger Texte zwischen Wörtlichkeit und Exegese		
<i>Christoph Kugelmeier</i> <i>Aliud est vatem, aliud esse interpretem.</i> Zur Spannung zwischen Adressatenorientierung und Texttreue in Septuaginta und Vulgata .....		93
 <i>Ronny Vollandt</i> Griechisch – Aramäisch – Arabisch Drei (un)gleiche Übersetzungskontexte im Judentum .....		113
III Anpassung heiliger Texte an textexterne Normen		
<i>Katrin Kogman-Appel</i> Die Übertragung biblischer Inhalte ins Bild: Unterschiedliche soziale und kulturelle Zielgruppen der sefardischen Buchmalerei .....		135

*Dorothea M. Salzer*

Altneuer Text: Jüdische Kinderbibeln und die Popularisierung  
der Hebräischen Bibel ..... 169

#### IV Übertragung und Inspiration

*Karin Krause*

Speaking Books – Silent Pictures:

Visualizing Gospel Narrative in Byzantium ..... 195

*Nora Schmidt*

Wiederholung – Erinnerung – Übertragung.

Ein Deutungsversuch des Eingangsteils von Sure 5 ..... 263

Register ..... 287

## I Zur Übertragbarkeit heiliger Texte

# Text, Auslegung, Ritus

## Kontroversen um die richtige und falsche Übersetzung des Korans am Beispiel Indonesien

JOHANNA PINK

### 1 Einführung

Übersetzungen heiliger Schriften berühren neben allen Schwierigkeiten, die Übersetzungsvorgängen generell zu eigen sind, ein spezielles Problem: das der aus gläubiger Sicht unüberbrückbaren Hierarchie zwischen Übersetzer und „Autor“. Wenn der Übersetzer weder die Intention des Urhebers des Ausgangstextes voll erfassen kann noch je imstande sein kann, dessen rhetorisches Niveau zu erreichen, dann ist es fraglich, ob es ihm überhaupt noch – wie in vielen Übersetzungstheorien vorausgesetzt – um die Erzielung von Äquivalenz gehen kann. Das Problem wird noch verschärft, wenn – wie es beim Koran meist der Fall ist – der Sprache des Originals ein grundsätzlich höherer Wert zugesprochen wird oder gar eine Perfektion, die per definitionem in keiner Zielsprache erreichbar ist. Äquivalenz ist unter diesen Umständen nicht zu erzielen und nicht einmal anzustreben; die Übersetzung kann allenfalls einen vertikalen Transfer von Bedeutungselementen oder einzelnen semantischen, syntaktischen und grammatikalischen Strukturen von einer höheren auf eine niedrigere Ebene darstellen. Der Übersetzer läuft dabei stets Gefahr, sich dem Vorwurf der Grenzüberschreitung auszusetzen: Seine Tätigkeit kann entweder als Profanisierung des Heiligen verstanden werden oder aber als Anmaßung eines Verständnisses der göttlichen Intention, die Menschen nicht zugänglich ist.<sup>1</sup> Es ist daher nicht überraschend, dass Übersetzer, die ein von der Hierarchie zwischen Gott und Mensch geprägtes Verständnis sakraler Schriften zugrunde legen, sich in der Regel für eine dokumentarische Übersetzung entscheiden werden, die sich eng am Ausgangstext orientiert und primär anstrebt, diesen verständlich zu machen, anstatt für eine instrumentelle Übersetzung, die darum bemüht ist,

---

<sup>1</sup> Vgl. Andreas Gipper: Vertikales Übersetzen. Vom translatorischen Umgang mit Sakralsprache, in: *Welt des Orients* 44 (2014), 251–262.

einen zielsprachlichen Text zu produzieren, dessen Funktion äquivalent zu der des Ausgangstextes ist.<sup>2</sup>

Vor dem Hintergrund dieses Spannungsfeldes ist es naheliegend, dass Koranübersetzungen immer wieder zum Ort der Austragung von Konflikten werden, in denen es um die Normativität sakraler Texte wie auch die religiöse Autorität von Menschen und Institutionen geht. Der Koran spricht über sich selbst als „arabischen Koran“ (vgl. z. B. Q 42:7). Die große Mehrheit der muslimischen Theologen geht davon aus, dass es sich um Verbalinspiration in arabischer Sprache handelt. Einerseits wird damit dem Arabischen ein höherer Status als anderen Sprachen beigemessen, andererseits gilt der arabische – und nur der arabische – Wortlaut des Korans als göttlich. Im Verlauf der ersten Jahrhunderte islamischer Geistesgeschichte bildete sich das Dogma der Unnachahmlichkeit des Korans (*iğāz al-Qurʾān*) heraus, dem zufolge es Menschen unmöglich sei, einen dem Koran rhetorisch vergleichbaren Text zu erschaffen. All das führte dazu, dass die Vorstellung, der Koran könne übersetzbar im Sinne einer vollständigen ästhetischen und funktionalen Entsprechung sein, als theologisch unhaltbar erschien.

Entgegen einer gängigen Fehlannahme galt es dennoch nie als verboten, den Koran in andere Sprachen zu übertragen. Die rasche Expansion islamischer Herrschaft und die stetige Konversion von nichtarabischen Nichtmuslimen in den folgenden Jahrhunderten brachten es mit sich, dass schon früh Versuche unternommen wurden, den Inhalt des Korans in anderen Sprachen, zum Beispiel dem Persischen, verständlich zu machen. Bei diesen Versuchen ging es allerdings nie um eine Übertragung des Textes in die Zielsprache in einer Form, die einen Ersatz für den Ausgangstext hätte darstellen können oder sollen, also um eine instrumentelle Übersetzung; vielmehr wurde eine dokumentarische Übersetzung, also die Verständlichmachung des Ausgangstextes, angestrebt. So gaben Interlinearübersetzungen oft zwischen den Zeilen die Bedeutung jedes einzelnen arabischen Wortes an, ohne dass das Ergebnis einen grammatikalisch korrekten, verständlichen Satz in der Zielsprache dargestellt hätte; oder der Inhalt des Koran wurde in der Zielsprache erläutert in Formaten, die paraphrastischen Kurzkomentaren ähnelten, wie es sie auch in arabischer Sprache gab. Manchmal wurden auch einfach populäre arabische Korankommentare in die Zielsprache übersetzt. Die Grenzen zwischen einer eher an den Text angelehnten Übertragung (*tarğama*) und einem Kommentar (*tafsir*) waren fließend. Weitgehende Einigkeit herrschte darüber, dass diese nicht arabischsprachigen Werke weder in ritueller noch in literarischer Hinsicht einen Ersatz für den Koran darstellten, dass sie an dessen sprachliche Unnachahmlichkeit nicht heranreichten und daher auch nicht als „Koran“ bezeichnet werden konnten. Für die Rezitation des Korans in Gebet und Gebetsruf galt nur der arabische Koran als zulässig; Debatten gab es

---

<sup>2</sup> Diese Typologie orientiert sich an Christiane Nord: *Loyalität statt Treue. Vorschläge zu einer funktionalen Übersetzungstypologie*, in: *Lebende Sprachen* 34 (1989), 100–105.

allenfalls um die Frage, ob Personen, die noch keine arabischen Koranverse beherrschen, übergangsweise zu Zwecken des Gebets auf Übersetzungen zurückgreifen dürfen.<sup>3</sup>

Ab dem 18. Jahrhundert entstanden Übersetzungen, die in höherem Maße geeignet waren, als funktionales Äquivalent des arabischen Korans zu dienen und damit instrumentellen Charakter anzunehmen. Dieser Trend verstärkte sich noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts, bedingt durch zahlreiche Faktoren: Die Entstehung von Nationalstaaten und Etablierung von Nationalsprachen; die Ausweitung des Buchdrucks; die Alphabetisierung breiterer Bevölkerungsschichten in nichtreligiösen Bildungseinrichtungen; der Einfluss christlicher Missionare, die nicht nur Bibelübersetzungen verwendeten, sondern auch auf Koranübersetzungen zurückgriffen, um den Islam zu widerlegen; und die Ausbreitung religiöser Reformdiskurse, die darauf abzielten, den Koran als zentrale Botschaft und Rechtleitung für alle Gläubigen zu propagieren.

Andererseits gab es im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts als Reaktion auf den Zerfall der islamischen Welt in Nationalstaaten und auf die türkisch-nationalistische Bewegung im Osmanischen Reich und der Türkischen Republik heftige Debatten um die Frage, ob der Koran überhaupt übersetzt werden dürfe oder solle. Die Übersetzungsgegner hatten ihr Zentrum in Ägypten, einem arabischsprachigen Land. Ihre Opposition gegen Übertragungen des Korans in andere Sprachen als das Arabische stellte eine Reaktion auf Entwicklungen dar, die von vielen Gelehrten als Bedrohung empfunden wurden: Die Marginalisierung des Arabischen in der Türkei, wo zeitweilig der Einsatz des Türkischen sogar im rituellen Bereich propagiert wurde; der Rückgang religiöser Bildung in weiten Teilen der islamischen Welt und damit einhergehend auch der Rückgang von Arabischkenntnissen bei nichtarabischen Muslimen; und das Eindringen eines protestantisch geprägten Schriftverständnisses in muslimische Reformdiskurse. Die Abwehr gegen die Übersetzung des Korans war jedoch zum Scheitern verurteilt. Ab dem ersten Drittel des 20. Jahrhunderts verfassten immer mehr Muslime Koranübersetzungen ins Englische und zahlreiche andere Sprachen, mit muslimischem und nichtmuslimischem Zielpublikum.<sup>4</sup> Diese Übersetzungen konnten dank moderner Drucktechnik in großen Auflagen vertrieben werden und bemühten sich zunehmend um ein übersichtliches Format, das der Typographie des westlichen Buchdrucks angepasst war und den Text auch Menschen

---

<sup>3</sup> Einen kurzen Überblick über die Geschichte muslimischer Koranübersetzungen gibt Hartmut Bobzin: *Translations of the Qurʾān*, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān* 5, Leiden 2006, 340–358. Eine umfassende und verdienstvolle Darstellung auf dem aktuellen Stand der Forschung bietet für den persischen Kontext Travis Zadeh: *The Vernacular Qurʾān. Translation and the Rise of Persian Exegesis*, Oxford 2012.

<sup>4</sup> Für eine umfassende Analyse dieser Debatten vgl. M. Brett Wilson: *Translating the Qurʾān in an Age of Nationalism. Print Culture and Modern Islam in Turkey*, Oxford 2014. Zum Englischen siehe Stefan Wild: *Muslim Translators and Translations of the Qurʾān into English*, in: *Journal of Qurʾanic Studies* 17 (2015), 158–182.

mit geringer religiöser Bildung zugänglich machen sollte. Das äußerte sich unter anderem in deutlich markierten Verszählungen, Kopfzeilen mit Surennamen sowie bis dahin eher unüblichen Surenummerierungen und Surentabellen. Kommentare fanden sich oft nicht mehr an den Rändern, sondern in Fuß- oder Endnoten. In manchen Übersetzungen wurden nun der original- und der zielsprachige Text im Satz einander versweise gegenübergestellt, anstatt den zentral gesetzten arabischen Text von dem zielsprachigen „Kommentar“ umfließen zu lassen. Letzteres Format ist allerdings bis heute neben den europäischen Textsatzkonventionen immer noch verbreitet (vgl. Abb. 5).

In keinem Bereich des muslimischen Spektrums werden heute die Legitimität und der Nutzen von Koranübersetzungen noch ernsthaft angezweifelt. Die theologischen Herausforderungen, die mit einer instrumentellen Übersetzung des Korans verbunden sind, bestehen jedoch in unverminderter Form weiter. Gleichzeitig ist die Rolle des Islams in modernen Nationalstaaten umstrittener denn je. Daher sind Koranübersetzungen nach wie vor dazu geeignet, Grenzen auszuloten und Konflikte auszulösen. An welchen Punkten sich diese Konflikte entzünden, von welchen Akteuren und mit welchen Argumenten sie ausgetragen werden, soll im Folgenden anhand eines spezifischen Kontextes erörtert werden: dem des modernen Indonesien.

## 2 Die Symbolkraft und Konflikthaftigkeit des Korans in Indonesien

In der kolonialen und nationalstaatlichen Geschichte Indonesiens spielt die Verhandlung der Rolle des Islams und seiner normativen Traditionen bis heute eine zentrale Rolle.<sup>5</sup> In besonderem Maße ging und geht es dabei um die Frage der Geltung islamischen Rechts; doch unter dem Einfluss reformistischer Strömungen gewann auch die Idee, allen Gläubigen Zugang zu den Ursprungstexten des Islams, insbesondere dem Koran, zu verschaffen, immer mehr an Bedeutung. Die Frage, wer wo in welcher Form den Koran vorträgt oder überträgt, ist jedoch hoch umkämpft. Wiederholt kommt es zu Konflikten um die Grenzen des Erlaubten, anhand derer auch symbolische Fragen von Autorität, Identität und Tradition verhandelt werden.

Im Mai 2015 beispielsweise wurde bei einer religiösen Feierlichkeit im Staatspalast in Anwesenheit des Präsidenten der Koran rezitiert. Der Rezitor, Muhammad Yasser Arafat, Professor an einer Staatlichen Islamuniversität (UIN), ging dabei neue Wege und wählte einen javanischen Rezitationsduktus anstelle der allgemein akzeptierten Modi arabischer Koranrezitation – eine Ent-

<sup>5</sup> Vgl. Olaf Schumann: Indonesien, in: *Der Islam in der Gegenwart*, hg. von Werner Ende/ Udo Steinbach, 5. Aufl., München 2005, 372–383. Zu neueren religiösen Debatten in Indonesien vgl. Carool Kersten: *Islam in Indonesia. The Contest for Society, Ideas and Values*, London 2015.

scheidung, die Vorläufer in der lokalen religiösen Praxis hat, aber in offiziellen Kontexten unüblich ist. Sie löste heftige Reaktionen aus; der Rat Indonesischer Religionsgelehrter (*Majelis Ulama Indonesia, MUI*) kritisierte sie ebenso wie islamistische Aktivisten und politische Gegner des Präsidenten.

Die Debatte um diesen Vorfall verdeutlicht einige Grundlinien gegenwärtiger indonesischer Debatten um den Koran. Eine Gruppe von Kritikern vor allem aus den Kreisen von Religionsgelehrten und islamistischen Akteuren verwies darauf, dass der Koran ein arabischer Koran sei und demzufolge auch seine Rezitation arabischen Gepflogenheiten zu folgen habe; deren Regeln seien schon durch den Propheten bestimmt worden und ließen keine Abweichungen oder gar Einfärbungen durch dem Koran fremde kulturelle Einflüsse zu. Diese Argumentation dürfte auch denjenigen indonesischen Muslimen attraktiv erschienen sein, die Bedenken gegenüber einer Dominanz javanischer Traditionen im Vielvölkerstaat Indonesien hegen. Da die Javaner die zahlenmäßig größte Bevölkerungsgruppe stellen, sind die Ängste vor einer Marginalisierung vielfältiger regionaler Traditionen durch den javanischen Einfluss so alt wie der indonesische Nationalstaat selbst. Hinzu kam im Zusammenhang mit dem konkreten Vorfall die Tatsache, dass der gegenwärtige Präsident, Joko Widodo, der den Festakt einberufen hatte, Javaner ist. Der Koran wird in diesem Kontext gerade dadurch, dass er ein arabischer Koran ist, als universelles Medium gedeutet, das sich der Anbindung an spezifische lokale und regionale Traditionen entzieht und damit zur Stiftung einer gemeinsamen nationalen Identität beitragen kann.

Umgekehrt sahen Verfechter des Auftritts von Muhammad Yasser Arafat, unter denen sich der indonesische Religionsminister befand, gerade in der Indigenisierung des Islams, in seiner Loslösung von arabischen Traditionen, den richtigen Weg zu einem authentisch indonesischen Islam, der derzeit unter dem Schlagwort *Islam nusantara* („Archipel-Islam“) intensiv verhandelt wird. Nur dies ermögliche auch die Verbreitung des Islams (*dakwah*) – ein Begriff, der im muslimischen Diskurs vorrangig als Mission unter nicht oder nicht korrekt praktizierenden Muslimen verstanden wird, aber auch die Bekehrung von Nichtmuslimen einschließen kann. Schließlich verwiesen Befürworter der javanischen Rezitation darauf, dass die Traditionen der Koranrezitation (*tağwid*) durchaus vielfältig seien und es gerade nicht eine einzige korrekte Aussprachevorschrift gebe.<sup>6</sup> Es geht in der Debatte also auch um die Erlaubtheit von Vielfalt im Um-

---

<sup>6</sup> Der Vorfall wurde so breit in indonesischen Medien diskutiert, dass hier eine vollständige Dokumentation kaum möglich ist. Zu den genannten Argumenten vgl. zum Beispiel <http://nasional.republika.co.id/berita/nasional/umum/15/05/18/nojdm8-mui-dki-pembacaan-alquran-langgam-seperti-sinden-kurang-sesuai>; <http://www.indoberita.com/2015/05/16376/alquran-langgam-jawa-jadi-kontroversi-cak-nun-sudah-dari-dulu-lakukan/>; <http://www.kiblat.net/2015/05/19/kontroversi-baca-al-quran-langgam-jawa/>; <https://m.tempo.co/read/news/2015/05/18/078667038/menteri-agama-akan-festivalkan-baca-quran-langgam-nusantara>; <https://www.satuislam.org/nasional/jawaban-kontroversi-baca-al-quran-langgam-jawa/>; <http://boom.ee.co/life-style/al-quran-langgam-jawa/>; <http://www.manhajul-anbiya.net/tentang-kontroversi->

gang mit dem Koran – und um die Frage, wer bestimmen darf, wo die Grenzen des Erlaubten liegen.

Selbst die Rezitation des arabischen Korantextes birgt somit Konfliktpotenzial, weil sie an große, auch auf symbolischer Ebene geführte Debatten um Identität und Authentizität anknüpft, die Indonesien anhaltend beschäftigen. Dabei werden auch Fragen der Autorität religiöser und nichtreligiöser Akteure, einschließlich des Staates, sowie der normativen Kraft von Traditionen berührt, die umso deutlicher zum Vorschein treten, wenn nicht über die Rezitation des arabischen Korans, sondern über seine Übertragung ins Indonesische debattiert wird. In der jüngeren indonesischen Geschichte kam es zu zwei solcher größeren Kontroversen um Koranübersetzungen. Vor der Auseinandersetzung mit diesen Kontroversen soll jedoch die Übersetzung des Korans im modernen Indonesien zumindest umrisshaft im Kontext historischer Entwicklungen und religiöser Debatten situiert werden.

### 3 Nationalismus und staatliche Deutungshoheit: Koranübersetzungen ins moderne Indonesisch

Die Geschichte moderner indonesischer Koranübersetzungen reicht zurück bis in die 1920er Jahre. Zu dieser Zeit propagierten indonesische Nationalisten das Malaiische in Lateinschrift als einheitliche Nationalsprache, Bahasa Indonesia; und damals entstanden auch die ersten Koranübersetzungen in diese Sprache. Zwar existierte im Land bereits eine jahrhundertealte Übersetzungstradition, doch hatte es sich dabei in erster Linie um paraphrastische Korankommentare in Regionalsprachen in arabischer Schrift gehandelt, die nur für wenige Menschen zugänglich und verständlich waren; meist richteten sie sich an ein höfisches Milieu. Die neuen Koranübersetzungen hingegen sollten alle des Lesens und Schreibens mächtigen Indonesier, auch solche ohne religiöse Bildung, ansprechen. Diese Tendenz verstärkte sich noch nach der Nationalstaatsgründung im Jahr 1945. Die neuen Übersetzungen profitierten von der Verfügbarkeit des Buchdrucks. Sie erschienen in modernen Druckausgaben, manchmal auch in Zeitschriften, und konnten so vergleichsweise weite Verbreitung erlangen. Die Stärkung der Nationalsprache war in der Zeit des Antikolonialismus und der Staatsgründung ein vorrangiges Ziel; die Übersetzung des Korans passte gut in diese Agenda. Es kam durchaus auch zu Übersetzungsprojekten in diverse – durchweg nicht staatlich anerkannte – Regionalsprachen, aber in der Indonesischen Republik war und blieb Bahasa Indonesia die einzige Amtssprache und

---

bacaan-al-quran-dengan-langgam-jawa/; <http://www.solopos.com/2015/05/21/alquran-berlanggam-jawa-quraish-shihab-jawab-kontroversi-alquran-berlanggam-nusantara-606512>, letzter Zugriff jeweils am 22. 03. 2016.

das Hauptmedium schriftlicher Kommunikation und daher auch die Sprache, in die der Koran am häufigsten übersetzt wurde.

Ein weiterer wichtiger Faktor, der zur Produktion indonesischer Koranübersetzungen beitrug, war die Tätigkeit reformistischer religiöser Organisationen in Indonesien, die mit der Gründung der Muhammadiyah im Jahr 1912 einsetzte. Beeinflusst durch die Ideen ägyptischer Reformer, kritisierten sie die Rückständigkeit der muslimischen Gesellschaften und machten unter anderem ein fehlendes oder falsches Verständnis des Islams dafür verantwortlich. Sie wandten sich gegen synkretistische Praktiken, feudalistische Strukturen, den Heiligenkult der Sufi-Orden und die mangelnde Befolgung der religiösen Gebote des Korans. Bildung war ihrer Auffassung nach der Schlüssel zur Reform; sie gründeten Schulen und betrieben *dakwah*. Gerade bei der Mission nahmen Koranübersetzungen eine wichtige Rolle ein, denn die Reformer sahen sich mit einer stetig wachsenden Masse gebildeter muslimischer Indonesier konfrontiert, die nicht des Arabischen mächtig waren, sondern Bahasa Indonesia in lateinischer Schrift lasen.<sup>7</sup>

In den 1960er Jahren unternahm der indonesische Staat – der sich explizit als religiöser, aber nicht islamischer Staat versteht – einen ungewöhnlichen Schritt: Das Religionsministerium begann mit der Publikation einer offiziellen Koranübersetzung, zu der einige Jahre später ein elfbändiger Korankommentar hinzukam. Beide Werke wurden mehrmals überarbeitet und neu aufgelegt. In den Neuauflagen spiegelten sich sowohl die rapide Entwicklung der indonesischen Sprache als auch Regime- und Ideologiewechsel wider. Nur wenige Nationalstaaten der islamischen Welt haben bisher einen vergleichbaren Schritt unternommen, und wenn sie es taten – wie etwa im Fall der Türkei –, legten sie weit stärkeren Wert als die selbstbewusste indonesische Regierung darauf, diese Koranübersetzungen und -kommentare als Werke individueller Gelehrter und weniger als Repräsentation staatlicher religiöser Autorität darzustellen. Immerhin erhebt eine Regierung, die eine staatliche Koranübersetzung publiziert, damit einen Anspruch auf religiöse Deutungshoheit, der sie auch Angriffen aussetzt: Ihre grundsätzliche Legitimität, solche Deutungshoheit auszuüben, kann ebenso in Frage gestellt werden wie die konkreten inhaltlichen Entscheidungen der staatlichen Übersetzung. Die Existenz einer offiziellen indonesischen Koranübersetzung ist vielleicht auch der Tatsache zu verdanken, dass sie ein Produkt einer Epoche autoritärer Herrschaft war, in der der Staat das religiöse Feld in weit stärkerem Maße kontrollierte, als dies heute der Fall ist, und in der eine na-

<sup>7</sup> Zur Geschichte indonesischer Koranübersetzungen und -kommentare vgl. Peter Rid-dell: Translating the Qurʾān into Indonesian Languages, in: *Al-Bayān* 12 (2014), 1–27; Anthony H. Johns: Qurʾanic Exegesis in the Malay-Indonesian World. An Introductory Survey, in: *Approaches to the Qurʾān in Contemporary Indonesia*, hg. von Abdullah Saeed, Oxford 2005, 17–40; Michael R. Feener: Notes Towards the History of Qurʾanic Exegesis in Southeast Asia, in: *Studia Islamica* 5 (1998), 47–76; Abdullah Saeed: Introduction. The Qurʾān, Interpretation and the Indonesian Context, in: *Approaches to the Qurʾān in Contemporary Indonesia*, hg. von Abdullah Saeed, Oxford 2005, 1–16.

tionalistische und revolutionäre Rhetorik den öffentlichen Diskurs dominierte. Wie im Folgenden deutlich werden wird, führte die liberalere Situation nach dem Rücktritt Suhartos im Jahr 1998 dazu, dass die staatliche Übersetzung Angriffen ausgesetzt war, die zuvor nicht hatten artikuliert werden können.<sup>8</sup>

Die Übersetzung des Religionsministeriums ist nicht nur aufgrund ihrer bloßen Existenz interessant, sondern auch deswegen, weil sie den Markt in hohem Maße dominiert. Der Großteil der in Indonesien angebotenen Koranausgaben stützt sich auf sie. Dies gilt auch für die Ausgabe, die von Saudi-Arabien herausgegeben und unter anderem an alle Pilger verteilt wird; allerdings beruht diese auf einer älteren Auflage der staatlichen Übersetzung und vertritt durch veränderte Fußnoten und Einschübe auf subtile Weise saudische religiöse Dogmen. Trotz der Hegemonie der Regierungsübersetzung ist das Feld jedoch vielfältig. Es gibt mindestens zwanzig vollständige Koranübersetzungen und Kurzkommentare in Bahasa Indonesia; hinzu kommen eine Reihe von ausführlicheren Korankommentaren in der Nationalsprache sowie eine wachsende Zahl von Übersetzungen in indonesische Regionalsprachen. Allen Ausgaben dieser Übersetzungen und Korankommentare ist gemeinsam, dass sie zweisprachig sind, also den arabischen Text des Korans beinhalten. Nur dies rechtfertigt aus muslimischer Sicht die Bezeichnung einer Koranausgabe als „Koran“. Zur Frage der Terminologie und der Abgrenzung zwischen Koranübersetzung und Korankommentar erscheinen einige Erläuterungen angebracht.

#### 4 Arabischer Koran, Übersetzung und Kommentar

Angesichts der eingangs erläuterten theologischen Probleme mit instrumentellen Übersetzungen des arabischen Korans ist die Benennung der Übertragungen des Korantextes eine sensible Frage. Nur selten, und wohl ausschließlich in westlichen Kontexten, tragen die Übersetzungen – soweit von Muslimen verfasst – den Titel „Der Koran“. Die Konventionen sind ansonsten von Sprachraum zu Sprachraum unterschiedlich; in manchen Kontexten wird das semantische Feld der „Übersetzung“ ganz vermieden und stattdessen von „Übertragung der Bedeutungen“ gesprochen, in anderen ist der Übersetzungsbegriff mit Bezug auf den Koran gängig. Was das Indonesische angeht, so finden sich die Begriffe *terjemah* im Sinne einer Bedeutungsübersetzung und *tafsir* („Erklärung“ im Sinne von „Korankommentar“) nebeneinander. Die Übersetzung des Religionsminis-

<sup>8</sup> Zur Koranübersetzung des Religionsministeriums vgl. Moch Nur Ichwan: *Negara, Kitab Suci dan Politik. Terjemah Resmi Al-Qur'an di Indonesia*, in: *Sadur: Sejarah terjemahan di Indonesia dan Malaysia*, hg. von Henry Chambert-Loir, Jakarta 2009, 417–33; Howard M. Federspiel, *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*, Ithaca 1994, 64–69; Johanna Pink: „Literal meaning“ or „correct *‘aqīda*“? The reflection of theological controversy in Indonesian Qur'an translations, in: *Journal of Qur'anic Studies* 3 (2015), 100–120.

teriums zum Beispiel trägt den Titel *Al-Qur'an dan terjemahnya* („Der Koran und seine Übersetzung“): Der „Koran“ steht dabei für den arabischen Text, das Wort *terjemah* für die Übertragung ins Indonesische. Der weitaus umfangreichere Korankommentar des Ministeriums hingegen heißt *Al-Qur'an dan tafsirnya* („Der Koran und seine Erklärung / Kommentierung“). Es gibt andererseits auch indonesische Koranübersetzungen, die sich trotz ausgeprägter Kürze als *tafsir* bezeichnen; die Terminologie ist nicht einheitlich und lässt nicht immer auf die Beschaffenheit des Werkes schließen.<sup>9</sup>

Alle mir vorliegenden indonesischen Koranübersetzungen sind zweisprachig, enthalten also neben der indonesischen Übersetzung den arabischen Text. Weiterhin ist ihnen – mit einer Ausnahme, die unten näher besprochen wird – gemeinsam, dass sie sich ausschließlich als Wiedergabe des Inhalts, nicht aber der sprachlichen Form des arabischen Korans verstehen. In dem Bemühen, die arabische Bedeutung, gegebenenfalls einschließlich gängiger Interpretationen,<sup>10</sup> möglichst exakt wiederzugeben, orientieren sie sich stark an der arabischen Syntax auf Kosten der flüssigen Lesbarkeit in der Zielsprache und greifen extensiv auf Einschübe in Klammern, erläuternde Hinzufügungen und Angaben von Alternativübersetzungen zurück.

Dass das Feld der indonesischen Koranübersetzungen von ungeschriebenen Normen geprägt, aber auch von Konfliktlinien durchzogen ist, wurde im Verlauf zweier viel beachteter Kontroversen der jüngeren indonesischen Geschichte deutlich. In jedem der beiden Fälle stand eine vollständige Koranübersetzung ins moderne Indonesische im Zentrum der Auseinandersetzung. Die erste von ihnen war Gegenstand heftiger Attacks; mit der zweiten verhielt es sich genau umgekehrt, indem sie selbst zum Angriff blies, und zwar gegen die religiöse Hegemonie des indonesischen Staates.

Einige der wesentlichen Aspekte, die in diesen Kontroversen verhandelt wurden, sollen in den nachfolgenden Abschnitten erläutert werden. Um die Differenzen und Konfliktpunkte zu veranschaulichen, beziehe ich mich jeweils auf den Umgang mit der ersten Sure des Korans, der *Fātiḥa*:

١ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
 ٢ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ  
 ٣ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
 ٤ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ  
 ٥ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ  
 ٦ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ  
 ٧ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

<sup>9</sup> Vgl. dazu Pink, „*Literal meaning*“ (Anm. 8), 102.

<sup>10</sup> So fügen zum Beispiel viele Übersetzer zu koranischen Termini, die ihnen dogmatisch missverständlich erscheinen, Erläuterungen in Klammern hinzu, etwa wenn der „Thron Gottes“ als Metapher für Gottes Allmacht und Allwissenheit erklärt wird; vgl. Pink, „*Literal meaning*“ (Anm. 8), 110–111.

- 1 *bi-smi llāhi r-raḥmāni r-raḥīm*  
 2 *al-ḥamdu li-llāhi rabbi l-ālamīn*  
 3 *ar-raḥmāni r-raḥīm*  
 4 *māliki yawmi d-dīn*  
 5 *iyyāka naʿbudu wa-iyyāka nastaʿīn*  
 6 *ihdīnā ṣ-ṣirāṭa l-mustaqīm*  
 7 *ṣirāṭa llaḏīna anʿamta ʿalayhim ḡayri l-maḡḏūbi ʿalayhim wa-lā d-ḏāllīn*

- 1 Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen.  
 2 Lobpreis sei Gott, dem Herrn der Weltbewohner,  
 3 dem Erbarmer, dem Barmherzigen,  
 4 dem Herrscher des Gerichtstags!  
 5 Dir dienen wir, dich rufen wir um Hilfe an.  
 6 Leite uns den rechten Weg,  
 7 den Weg derer, denen du gnädig bist, nicht derer, über die gezürnt wird, noch derer, welche irregehn!<sup>11</sup>

#### 4.1 HB Jassin: Eine Übersetzung unter Beschuss

HB (Hans Bague) Jassin (1917–2000) war ein prominenter indonesischer Literaturkritiker, Verleger, Schriftsteller und Übersetzer. Sein Schaffen bezog sich zunächst ausschließlich auf den Bereich nichtreligiöser Literatur. Er trat dezidiert für die Freiheit der Kunst auch gegen Blasphemievorwürfe ein; dies war einer der Faktoren, die ihn aus Sicht vieler konservativer gläubiger Muslime nicht als geeignet erschienen ließen, sich dem Koran zu widmen.

Tatsächlich fühlte sich Jassin nach dem Tod seiner ersten Frau im Jahr 1962 zunehmend zum Koran hingezogen. Er war beeindruckt von der 1938 erstveröffentlichten englischen Übersetzung Abdullah Yusuf Alis (1872–1953), der seiner Ansicht nach gelang, was die verfügbaren indonesischen Koranübersetzungen nicht erreichten: Die Schönheit und Erhabenheit des Korantextes dem Leser zu vermitteln. Während eines Aufenthalts in den Niederlanden zwischen 1972 und 1974 übersetzte er den Koran selbst ins Indonesische mit dem Ziel, diese Lücke zu schließen. Da er auch mit der Wiedergabe des arabischen Korantextes unzufrieden war, ließ er zudem den indonesischen Kalligraphen Haji R. Ganda Magundihardja den gesamten arabischen Text des Korans neu schreiben.<sup>12</sup> Sowohl in seiner Übersetzung als auch in der kalligrafierten arabischen Fassung achtete er auf einen Textsatz, der die Struktur des Korantextes deutlich werden ließ. Die

<sup>11</sup> Übersetzung nach Hartmut Bobzin: *Der Koran*, München 2010, 9.

<sup>12</sup> Später gab er bei dem bekannten Kalligraphen D. Sirajuddin AR eine neue Version des arabischen Korans in Auftrag, die er unter dem Titel „Der Koran in poetischer Form“ herauszugeben beabsichtigte; vgl. Yusuf Rahman: *The Controversy around H. B. Jassin: a Study of his al-Qurān al-Karīm Bacaan Mulia and al-Qūʿan al-Karīm Berwajah Puisi*, in: *Approaches to the Qurʿān in Contemporary Indonesia*, hg. von Abdullah Saeed, Oxford 2005, 93–94. Schon die Erstausgabe von 1978 mit der Fassung von Haji R. Ganda Magundihardja setzt aber, entgegen Yusuf Rahmans Angaben, den arabischen Text in Versen und Versabschnitten.

erste Ausgabe des Werkes erschien 1978 nach dreijährigen Prüfungen und Diskussionen mit den indonesischen Zensurbehörden unter dem Titel *Bacaan Mulia*, „Die erhabene Lesung“ – eine direkte Übersetzung des arabischen *al-Qurʾān al-karīm*. Allein die Übertragung dieser Begriffe ins Indonesische, anstatt Lehnwörter aus dem Arabischen zu verwenden, stellte eine Abkehr von Konventionen dar.<sup>13</sup> Jassins Koranübersetzung war wohl die erste und bisher einzige eines professionellen Übersetzers ins Indonesische.

Ein Blick auf die erste Sure des Korans, die *Fātiḥa*, macht selbst für Leserinnen und Leser, die des Arabischen sowie des Indonesischen unkundig sind, einige der wesentlichen Unterschiede zwischen der Ausgabe Jassins (Abb. 1) und der damals aktuellen Ausgabe des indonesischen Religionsministeriums (Abb. 2–3) deutlich.<sup>14</sup> Der indonesische Text der Regierungsausgabe ist in Blocksatz gesetzt, verwendet Silbentrennung und macht umfangreichen Gebrauch von Einschüben in Klammern und Fußnoten. Er nimmt keine Rücksicht auf das Klangbild im Indonesischen, sondern orientiert sich ausschließlich an der intendierten Bedeutung. Jassin hingegen strukturierte den Text nicht nur versweise, sondern untergliederte auch längere Verse nach Laut- und Sinneinheiten. Er bemühte sich zwar nicht um Metrik, die auch das arabische Original nicht aufweist, aber doch um einen gewissen Sprachrhythmus und strebte sogar ansatzweise danach, den für den Koran typischen Endreim im Indonesischen wiederzugeben, indem er jeden Vers mit den Silben *-am*, *-an* oder *-ang* enden ließ; im arabischen Text enden die Verse auf *-im* und *-in*. Dass dies eine bewusste Entscheidung war, lässt sich daran erkennen, dass er in Vers 6 die gängige Wendung *jalan yang lurus* („der rechte Weg“) durch das ungefähr synonyme, aber in dieser Fügung im religiösen Kontext weit weniger geläufige *jalan yang lempang* ersetzte. Das Ziel bestand offensichtlich darin, dass sich der Text nicht nur im Arabischen, sondern auch im Indonesischen angenehm lesen, vielleicht sogar vortragen lässt. Jassin sagte von sich selbst, dass er die Wortwahl nicht nur vom Inhalt, sondern auch von der Aussprache abhängig gemacht habe und oft bewusst von der arabischen Syntax abgewichen sei, um ein besseres Ergebnis im Indonesischen zu erzielen.<sup>15</sup> Allerdings blieb sein Versuch einer literarischen Wiedergabe des Korans vergleichsweise dezent. Er reimte nur an wenigen Stellen, benutzte nur gelegentlich Alliterationen und orientierte sich insgesamt recht eng am arabischen Text – viel enger jedenfalls, als es zum Beispiel deutsche Übersetzer der Romantik wie Friedrich Rückert taten.

Dennoch erfuhr Jassin nach Erscheinen von *Bacaan Mulia* heftige Kritik. Es kam zu einem regelrechten Zeitungskrieg, er führte einen umfangreichen Briefwechsel mit seinen Kritikern, und es erschienen mehrere Bücher, die auf

<sup>13</sup> Vgl. Rahman, *Controversy* (Anm. 12), 85–94.

<sup>14</sup> Die Unterschiede in der Rechtschreibung sind hier unerheblich; sie gehen darauf zurück, dass zwischen den beiden Ausgaben eine Rechtschreibreform stattgefunden hatte.

<sup>15</sup> Vgl. Rahman, *Controversy* (Anm. 12), 91–92.

hundertenden von Seiten gegen seine Koranübersetzung polemisierten.<sup>16</sup> An der Oberfläche bezog sich ein erheblicher Teil dieser Kritik auf den Vorwurf fehlerhafter Übersetzung. Allerdings sind die „groben Fehler“, die zum Beispiel Oemar Bakry, ein leidenschaftlicher Kritiker Jassins, in einem Brief an das Religionsministerium und religiöse Institutionen auflistete, nicht besonders spektakulär. An zwei Punkten weist er auf tatsächliche Ungenauigkeiten in der Übersetzung hin, die möglicherweise stilistisch motiviert waren und nur bei böswilliger Lesung sinnentstellend sind.<sup>17</sup> Andere Kritikpunkte beziehen sich auf Jassins Entscheidung, bestimmte Termini des Korans nicht an jeder Stelle mit dem gleichen indonesischen Wort zu übersetzen – ein klassisches Übersetzungsproblem, das Jassin auch nach ästhetischen Gesichtspunkten durch Verwendung unterschiedlicher indonesischer Begriffe lösen wollte, was Bakry unabhängig von inhaltlichen Gesichtspunkten für grundsätzlich unzulässig hält.<sup>18</sup> Auffällig ist, dass einige der von ihm heftig kritisierten „Fehler“ Jassins sich nahezu identisch in anderen gängigen indonesischen Übersetzungen, etwa der des Religionsministeriums, finden.<sup>19</sup>

Auch wenn man Jassins Übersetzung der ersten Sure betrachtet, sind die Unterschiede zur staatlichen Übersetzung gering. Oft ist sogar die Wortwahl identisch, und wo sie es nicht ist, zielt dies eher auf den Sprachrhythmus als auf eine veränderte Bedeutung ab. Auffällig ist allerdings im Vergleich Jassins Übersetzung von Q 1:7. *Al-mağdūbi ‘alayhim* übersetzt er nicht, wie das Religionsministerium, wörtlich mit „die, über die gezürnt wird“ (*mereka yang dimurkai*), sondern mit „die Menschen, denen Du zürnst“ (*orang yang Kaumurkai*). Die Verschiebung von einer Passivkonstruktion hin zu Gott als Subjekt ist theologisch problematisch, weil sie impliziert, dass Gott menschliche Gefühle wie das des Zorns empfindet. Vor allem aber setzt sie Jassin dem Vorwurf aus, unsorgfältig übersetzt zu haben. Passivkonstruktionen werden im Indonesischen regelmäßig

<sup>16</sup> Vgl. ebd., 94–96; Penerbit Mutiara (Hg.): *Polemik H. Oemar Bakry dengan H. B. Jassin tentang Al-Qurānul karim Bacaan Mulia*, Jakarta 1979.

<sup>17</sup> So wirft Bakry Jassin vor, er habe die Syntax von Q 2:2–3 falsch wiedergegeben. Ihm zufolge sei der Koran nicht, wie im Quellentext gesagt, Rechtleitung für „die Gottesfürchtigen, die an das Verborgene glauben“ (*li-l-muttaqīna alladīna yu‘minūna bi-l-ğaybi*), sondern für die Gottesfürchtigen *und/oder* diejenigen, die an das Verborgene glauben, womit er impliziere, dass der Koran auch diejenigen, die an das Verborgene glauben, aber nicht gottesfürchtig sind, rechtleite. Es fragt sich allerdings, ob es wahrscheinlich ist, dass Leser von Jassins Übersetzung die Stelle so verstehen; Jassins Übersetzung erzwingt dies keineswegs. Ähnlich verhält es sich mit dem Vorwurf, Jassin habe in Q 2:44 das transitive arabische Verb *nasiya* („vergessen“) mit dem intransitiven indonesischen Verb *lupa* (anstatt des transitiven *melupakan*) übersetzt: Die Übersetzung ist nicht exakt, aber auch nicht grob sinnentstellend. Sie verzichtet allerdings darauf, die allgemein von den Exegeten vorgenommene Präzisierung, dass es um das Vergessen religiöser Pflichten gehe, wiederzugeben. Vgl. Mutiara, *Polemik* (Anm. 16), 9–11.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., 10–12.

<sup>19</sup> Dies betrifft zum Beispiel die Übersetzung von *ummatan wasa‘atan* („eine Gemeinschaft der Mitte“) in Q 2:143 mit *umat yang adil* („eine gerechte Gemeinschaft“). Vgl. ebd., 11.

benutzt, um aktivische Bedeutungen auszudrücken, so dass der Eindruck entstehen könnte, Jassin habe einfach gängige indonesische Übersetzungen konsultiert und die dort verwendeten Passivkonstruktionen so verstanden, wie sie ein indonesischer Leser bei flüchtigem Lesen verstehen würde, nämlich aktivisch. Andererseits ist Jassin nicht allein mit seiner Übersetzung. Auch Ahmad Hassan, der erste Übersetzer des Korans in moderne Indonesisch, übersetzte die Passivkonstruktion in Q 1:7 aktivisch mit Gott als Subjekt, ohne dadurch Kontroversen auszulösen.

Jassins Übersetzung macht sich naturgemäß angreifbar, in dem sie bewusst auf Klammern und Anmerkungsapparate verzichtet und dadurch übersetzerische Entscheidungen nicht relativieren kann. Sie vermeidet jedoch die Propagierung einer Agenda; es lassen sich weder systematische dogmatische Verzerrungen noch exzessive dichterische Freiheiten im Umgang mit dem Text feststellen. Jassins Entscheidungen bewegen sich inhaltlich in der Regel innerhalb des gleichen Rahmens wie die anderer indonesischer Übersetzungen.

Bakrys Brief beschränkt sich dementsprechend nicht auf kritische inhaltliche Anmerkungen, sondern greift grundsätzlich die Qualifikation Jassins an, den Koran zu übersetzen. Ungeachtet seiner schriftstellerischen Erfahrung in der Zielsprache seien weder seine Kompetenzen im Arabischen noch in den islamischen Wissenschaften ausreichend, um ihn zu einer derartigen Aufgabe zu befähigen. Er bediene sich ausschließlich aus westlichen Quellen, was zwangsläufig zu Fehlern führe.<sup>20</sup>

Tatsächlich nennt Jassin als Quellen in erster Linie europäische und indonesische Koranübersetzungen und diverse Wörterbücher, nicht aber Werke der muslimischen Koranexegeten. Und genau hier liegt der eigentliche Kern der Vorwürfe gegen seine Koranübersetzung: Jassin sei im Niederländischen und Englischen besser bewandert als im Arabischen, und sein *Bacaan Mulia* sei ein orientalistisches Projekt, einen Koran europäischer Lesart zu präsentieren. Im Hintergrund schwangen seine „zweifelhafte“ Vorgeschichte als Verteidiger vermeintlich blasphemischer Literatur und seine große Nähe zu europäischer Kultur und Literatur mit. Zwar wiesen Jassins Unterstützer darauf hin, dass es im Islam kein Priestertum gebe, doch ging es in der Debatte sehr deutlich sowohl um Fragen religiöser Autorität als auch um ständische Interessen religiöser Gelehrter im Kontext eines Nationalstaates, der sich noch mitten im Prozess der Konstruktion seiner Identität und der Organisation seines religiösen Feldes befand.<sup>21</sup>

Die andere Ebene der hintergründigen Kritik an Jassin betraf seinen Versuch, die indonesische Übersetzung ästhetisch ansprechend zu machen, den Rhythmus der Zielsprache zu berücksichtigen und ihr eine Form zu verleihen, die sie geeignet nicht nur zum stillen Lesen, sondern auch zum Vortragen machen soll-

<sup>20</sup> Vgl. ebd., 12–13.

<sup>21</sup> Vgl. Rahman, *Controversy* (Anm. 12), 94–96.

te. Das konnte Anlass zu dem Verdacht geben, Jassin sei es um mehr gegangen als um eine Erklärung des arabischen Textes; seine Übersetzung ziele vielmehr darauf ab, den arabischen Koran durch einen indonesischen zu ersetzen. Womöglich stelle sie sogar Dichtung dar, eine Kategorie, von der sich der Koran selbst klar distanziert (Q 36:69) – in erster Linie mit der Intention, eine Urheberschaft Muḥammads auszuschließen. Jassin selbst bezeichnete den Koran zwar nicht explizit als Dichtung, sprach aber viel von seiner poetischen Ausdrucksweise und Struktur, was konservative Muslime als einen Verstoß gegen unantastbare Dogmen empfanden.<sup>22</sup> Ein Unterstützer Jassins, der prominente – und selbst recht schillernde – religiöse Gelehrte Hamka (1908–1981), wies hingegen darauf hin, Jassin verfüge im Gegensatz zu Koranübersetzern aus dem Milieu der Religionsgelehrsamkeit über herausragende Fähigkeiten in der indonesischen Literatur und Literaturkritik. Niemand könne alle Fachgebiete beherrschen, doch jeder habe das Recht, der Religion mit seiner ihm eigenen Qualifikation zu dienen.<sup>23</sup>

Dass Jassins Übersetzung dennoch an Tabus rührte, was zu reflexhaften Abwehrreaktionen seitens vieler muslimischer Akteure und auch staatlicher Instanzen führte, lässt sich gut am Umgang mit der von ihm geplanten rein arabischen Ausgabe des Korans erkennen. Das Religionsministerium schreckt bis heute davor zurück, diese Ausgabe zu genehmigen, obwohl die dafür zuständige Kommission des Ministeriums keine Verstöße gegen die geltenden Standards der Vokalisierung und Rezitationszeichen ausfindig machen konnte. Es gab dennoch um das Projekt mindestens ebenso heftige Kontroversen wie um Jassins Übersetzung.<sup>24</sup> Das lag nicht nur daran, dass die Debatte um seine Koranübersetzung und seine mangelnde religiöse Qualifikation auf das Vorhaben des einsprachigen Korans abfärbte, sondern vor allem daran, dass Jassin im Textsatz radikal neue Wege ging. Üblicherweise wird der Koran seit frühester Zeit in Blocksatz und Fließtext geschrieben, ohne Zeilenumbrüche am Versende; dies diente nicht nur zum sparsamen Umgang mit Schreibmaterial, sondern grenzte ihn auch gegen Dichtung ab, die versweise gesetzt wurde. Alle gängigen indonesischen Koran Ausgaben folgen dieser Konvention (vgl. Abb. 4). Jassin sagte selbst, seine Koran Ausgabe sei die erste in arabischer Sprache, die mit ihr breche: Er setzt den Koran in Versen oder Versabschnitten untereinander, so dass Zeilenumbrüche wie bei Gedichten mit Pausen im Vortrag zusammenfallen.

Zwar gilt die Tradition des Textsatzes keineswegs als Teil des göttlichen Ursprungs des Korans. Sie reicht aber bis in die Zeit der ersten Koranhandschriften zurück, wird üblicherweise dem Propheten zugeschrieben und ist so monolithisch, dass sie vielen indonesischen Muslimen als absolut verbindlich erscheint und jeder Verstoß gegen sie als Sakrileg. Gegner von Jassins Koranedition berie-

<sup>22</sup> Vgl. ebd., 89, 97–98.

<sup>23</sup> Vgl. ebd., 98.

<sup>24</sup> Vgl. H. B. Jassin (Hg.): *Kontroversi al-Qur'an berwajah puisi*, Jakarta 1995; Rahman, *Controversy* (Anm. 12), 96–97.

fen sich auf die reformistische, gegenwärtig stark vom Wahhabismus beeinflusste Idee, dass der Islam von „unerlaubten Neuerungen“ (*bida'*) frei gehalten werden müsse, sowie auf die unerlaubte Nähe von Jassins Konzept des Textsatzes zur Dichtung, von der sich der Koran distanzieren. Das Ministerium selbst gab zu, den Druck von Jassins einsprachiger Koran Ausgabe in einer politisch instabilen Zeit vorwiegend aus Angst vor weiteren Kontroversen – vergleichbar mit denen, die seine Übersetzung ausgelöst hatte – unterbunden zu haben.<sup>25</sup>

#### 4.2 Muhammad Thalib: Eine Übersetzung als Waffe

Bei der Koranübersetzung Muhammad Thalibs ist der Fall gänzlich anders gelagert als bei Jassin. Hier war es nicht so, dass eine Koranübersetzung Kritik auf sich zog, sondern die Übersetzung selbst war als Instrument der Kritik, ja sogar des Angriffs auf die religiöse Legitimität des Staates gedacht.

Thalib (geb. 1948) ist Vorsitzender der islamistischen Organisation *Majelis Mujahedin Indonesia*. Er steht für eine Deradikalisierung der ursprünglich radikal-islamistischen Bewegung im Sinne der Abkehr vom Konzept des bewaffneten Dschihad. Gleichzeitig verfolgt er mit seiner Organisation anhaltend das Ziel der Einführung der Scharia, das durch Mission (*dakwah*), Medienarbeit und Beteiligung am religiösen Diskurs erreicht werden soll. Er profitiert dabei, wie alle islamistischen Akteure, von dem gestiegenen Maß an Meinungs- und Pressefreiheit in der *reformasi*-Ära seit dem Rücktritt Suhartos im Jahr 1998.<sup>26</sup>

Thalib veröffentlichte 2011 ein zweibändiges Werk, dessen erster Teil eine detaillierte Kritik an der hegemonialen Koranübersetzung der indonesischen Regierung darstellte, während der zweite Teil eine „Gegenübersetzung“ ist, die den Anspruch vertritt, die Fehler der Regierungsübersetzung zu beheben.<sup>27</sup> Beide Werke wurden von zahllosen islamistischen Akteuren stark rezipiert und zur Kritik an der Regierung verwendet.<sup>28</sup> Damit fügen sie sich in eine Strategie der Delegitimierung des Staates ein, die dessen Defizite der mangelnden Anwendung der Scharia zuschreibt und ein islamistisches Projekt der Einführung islamischen Rechts als Gegenmodell propagiert.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Vgl. Rahman, *Controversy* (Anm. 12), 97.

<sup>26</sup> Vgl. Munirul Ikhwan: *Fi tahaddī ad-dawla. At-tarğama at-tafsiriyya fi muwāğahat al-ḥiṭāb ar-rasmī li-d-dawla al-Indūnisiyya*, in: *Journal of Qur'anic Studies* 17 (2015), 121–157, hier: 152–157.

<sup>27</sup> Muhammad Thalib: *Al-Qur'anul Karim: Tarjamah Tafsiriyyah. Memahami Makna Al-Qur'an Lebih Mudah, Cepat Dan Tepat*, 2. Aufl., Yogyakarta 2011; Muhammad Thalib: *Koreksi tarjamah harfiyah al-Qur'an Kemenag RI. Tinjauan Aqidah, Syari'ah, Mu'amalah, Iqtishadiyah*, Yogyakarta 2011.

<sup>28</sup> Das lässt sich an der großen Zahl von enthusiastisch zustimmenden Artikeln in Blogs und religiösen Medien erkennen, die eine Internetsuche nach Thalibs Koranübersetzung zutage fördert. Insbesondere Blogs sind im Indonesien eine immer wichtigere Plattform für religiöse Diskurse; vgl. Kersten, *Islam in Indonesia* (Anm. 5), 7.

<sup>29</sup> Vgl. Ikhwan, *Fi tahaddī* (Anm. 26), 135–36.

Thalib verlieh seiner eigenen Koranübersetzung die Bezeichnung *Tarjamah Tafsiriyah*, also eine Kombination aus Übersetzung (*tarğama*) und Erklärung oder Kommentierung (*tafsir*). Dahinter steht die Auffassung, dass die tatsächliche Intention des Korans durch eine bloße wörtliche Übersetzung, wie er sie dem Religionsministerium vorwirft, verschleiert werde und dass es vielmehr notwendig sei, zentrale Aspekte der dominanten Auslegungstraditionen mit hinzuzuziehen – insbesondere all jene Traditionen, über die Konsens bestehe, sowie verbürgte exegetische Überlieferungen über den Propheten.<sup>30</sup>

Schon im Hinblick auf den Textsatz stellt er sich auf die Seite dieser Traditionen, indem er seine „kommentierende Übersetzung“ den arabischen Koran-  
text umfließen lässt (vgl. Abb. 5). Damit grenzt er sich deutlich von der Übersetzung des Religionsministeriums ab, die in der damals aktuellen Ausgabe von 1989 arabischen und indonesischen Text tabellarisch einander gegenüberstellte. Thalibs Text ist deutlich länger als der quellen-sprachliche Text; Erläuterungen integriert er, anstatt sie in Fußnoten zu separieren. Damit möchte er vermeiden, dass diese seiner Ansicht nach für das Verständnis unverzichtbaren Elemente aus dem Blick des Lesers geraten. Das hat allerdings auch zur Folge, dass Leser, die des Arabischen unkundig sind, nicht erkennen können, wo die Übertragung des Ursprungstextes aufhört und wo die kommentierende Erläuterung beginnt. Die Auslegungstradition – oder vielmehr, eine bestimmte Auslegungstradition – wird dadurch zum untrennbaren Bestandteil des heiligen, unantastbaren, göttlichen Textes.

An diesem Punkt kann erneut ein Blick auf die erste Sure dazu beitragen, die Implikationen von Thalibs Ansatz zu erhellen. Interessant ist insbesondere sein Umgang mit den letzten beiden Versen, Q 1:6-7. Die damals aktuelle Übersetzung des Religionsministeriums in der Ausgabe von 1989 überträgt sie folgendermaßen:

6. Tunjukilah kami jalan yang lurus,
7. (yaitu) jalan orang-orang yang telah Engkau anugerahkan ni'mat kepada mereka; bukan (jalan) mereka yang dimurkai dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat.
6. Führe uns auf den geraden Weg,
7. (nämlich) den Weg derer, denen Du Gnade gewährt hast; nicht (den Weg) jener, denen gezürnt wird, und (auch) nicht (den Weg) jener, die irgehen.

Thalib hingegen übersetzt:

6. Tuntunlah kami mengikuti Islam,
7. yaitu agama yang diikuti oleh orang-orang yang telah Engkau karunia hidayah Islam sampai mati, bukan agama kaum Yahudi yang dihinakan oleh Allah, dan bukan pula agama kaum Nasrani yang mengingkari kenabian Muhammad.

<sup>30</sup> Vgl. ebd., 142–144.

6. Führe uns dahin, dass wir dem Islam folgen,  
 7. nämlich der Religion, die von denen befolgt wird, die Du mit der Rechtleitung des Islams bis zum Tod belohnt hast, nicht der Religion der Juden, die Gott verachtet, und auch nicht der Religion der Christen, die das Prophetentum Muhammads leugnen.

In Vers 6 ersetzt Thalib im Unterschied zum Religionsministerium den „geraden Weg“ (*aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm*) des arabischen Originals durch die Religion des Islams. Dabei handelt es sich nicht mehr nur um eine kommentierende Erläuterung, sondern der wesentlich weniger eindeutige Wortlaut des Originals wird überhaupt nicht mehr erkennbar. Thalib schließt damit nicht nur aus, dass hier eine andere oder allgemeinere ethische oder religiöse Form der Rechtleitung gemeint sein könnte, sondern macht die bloße Möglichkeit einer solchen Lesart für den Leser unkenntlich. Dadurch wird gleichzeitig deutlich, dass er sich entgegen seinem Anspruch keineswegs auf solche Auslegungen beschränkt, die einen Konsens der Exegeten widerspiegeln, denn in den religiösen Diskursen im Indonesien des 20. und 21. Jahrhunderts sind pluralistische Koranauslegungen, die den „rechten Weg“ der Unterwerfung unter Gott auch Anhängern anderer Religionen zusprechen und ihnen eine Perspektive auf Heilserwerb einräumen, durchaus prominent.<sup>31</sup> Thalib trifft also eine bewusste Auswahl und präsentiert diese als einzig akzeptable Lesart des Textes.

In seiner Übertragung von Vers 7 erläutert und konkretisiert er die drei dort genannten Gruppen von Menschen in einer Weise, die dem Quellentext ebenfalls nicht zu entnehmen ist. Er vertritt hier erneut eine exklusivistische Auslegung, indem er die Gnade Gottes auf Muslime beschränkt. Weiterhin setzt er „die, über die gezürnt wird“ (*al-mağḏūb ‘alayhim*), mit den Juden gleich und „die, welche irreehnen“ (*ad-ḍāllīn*), mit den Christen. Die Quelle für diese Gleichsetzung ist ein exegetischer *ḥadīṭ*, also eine Überlieferung über den Propheten, die sich in vielen, wenn auch nicht allen, Korankommentaren zu diesem Vers findet und dort oft als gut belegt und authentisch betrachtet wird. Allerdings haben einige ältere und viele moderne Koranübersetzer und -exegeten ihre Schwierigkeiten mit dieser Überlieferung; nur wenige indonesische Übersetzungen erwähnen sie, und die, die es tun, stehen ihr überwiegend kritisch gegenüber. Eine Ausnahme stellt die saudische Version der Regierungsübersetzung dar. Sie fügt den Hinweis auf die Juden und Christen als Ergänzung in Klammern in den indonesischen Text ein und gibt damit eine entsprechende Deutung von Q 1:7 vor.<sup>32</sup> Dieser Auffassung folgt Thalib mit dem Unterschied, dass er keine Klammern verwendet und damit die vehemente Zurückweisung des Juden- und Christentums zum integralen Bestandteil der ersten Sure, des vielleicht sichtbarsten und liturgisch bedeutsamsten Textes des Korans, macht. Es ließe sich fragen, ob er arabischen

<sup>31</sup> Vgl. dazu Johanna Pink: Ein Monopol aufs Paradies? Innermuslimische Kontroversen über die Frage der Exklusivität des Zugangs zum jenseitigen Heil, in: *Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt*, hg. von Tilman Seidensticker, Wiesbaden 2011, 59–81.

<sup>32</sup> Vgl. Pink, „*Literal meaning*“ (Anm. 8), 112–114.

Lesern einen Zugang zum unkommentierten Originaltext des Korans zugestehen würde, denn die Erläuterungen, die Thalib für unverzichtbar hält, fehlen diesem Originaltext genauso, wie sie der Übersetzung des indonesischen Religionsministeriums fehlen.

Ähnlich wie bei der Diskussion um Jassin lässt sich feststellen, dass die „Übersetzungsfehler“, die Thalib an der Regierungsübersetzung moniert, sich in zahlreichen weiteren Koranübersetzungen in nahezu identischer Weise finden, ohne dass diese vergleichbare Kritik auf sich ziehen. So verzichten zum Beispiel, wie erwähnt, fast alle indonesischen Koranübersetzungen darauf, Q 1:7 zu den Juden und Christen in Bezug zu setzen oder den „geraden Weg“ als „Islam“ zu übersetzen; Thalibs Kritik richtet sich jedoch ausschließlich gegen die Übersetzung des Ministeriums. Und der Vorwurf, dass das Ministerium – wie in Q 1:7 – koranische Bezüge zum Judentum unterschlage, ist ein zentrales Element dieser Kritik. Thalib postuliert die Existenz einer jüdischen Weltverschwörung und unterstellt der Regierung, sich dem Kampf gegen diese Verschwörung zu verweigern. Weiterhin wirft er dem Staat vor, religiösen Pluralismus als Teil der Staatsphilosophie zu propagieren und den Islam fälschlicherweise anderen Religionen gleichzustellen, anstatt ihn in der Rang einer Staatsreligion zu erheben.<sup>33</sup> Thalibs Koranübersetzung dient dazu, diese Vorwürfe zu untermauern, was sich an seiner Übersetzung von Q 1:7 gut erkennen lässt: Sie impliziert, die Regierung unterschlage bewusst die Verdammung des Juden- und Christentums durch den Koran und mache der Leserschaft nicht deutlich, dass der Islam gemäß göttlichem Dekret den einzigen „geraden Weg“ darstelle.<sup>34</sup>

Thalibs Kritik an der Regierungsübersetzung betrifft alle Bereiche des Glaubens und des religiösen Rechts. Zum Beispiel moniert Thalib, das Religionsministerium habe es versäumt, die unspezifischen Angaben des Korans etwa zum Ritualrecht durch die Konkretisierungen und Erweiterungen, über die die Rechtsgelehrten sich einig seien, zu ergänzen, und erwecke somit einen irreführenden Eindruck beim Leser. Diese Kritik ist nur stichhaltig, wenn man von einer Leserschaft ausgeht, die tatsächlich den Koran als einzige Quelle des Glaubens und religiösen Handelns betrachtet und sich der Existenz der prophetischen Überlieferung oder einer größeren Rechtstradition nicht bewusst ist. Im indonesischen Kontext dürfte das eine eher unrealistische Annahme sein. Besonders pointiert ist Thalibs Kritik an der Übersetzung von kriegerischen Versen durch die Regierung. Durch ihre Nähe zum Quellentext ohne Einbeziehung von Relativierungen aus der Tradition des Kriegsrechts, so Thalib, ermutige sie das Töten von Zivilisten und rufe damit zum Terrorismus auf.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Vgl. Ikhwan, *Fi tahaddī* (Anm. 26), 148–152.

<sup>34</sup> Vgl. ebd., 139–141.

<sup>35</sup> Vgl. ebd., 136–140.

Thalibs Kritik wurde vor allem in islamistischen Kreisen stark rezipiert, beschäftigt aber auch indonesische Theologen, die sich vielfach kritisch äußerten, sowie natürlich das Religionsministerium, das jedoch keine offizielle Stellungnahme abgab. Seinen Anspruch auf religiöse Autorität vertritt der indonesische Staat heute zurückhaltender als in der Hochphase des Nationalismus, in der die staatliche Koranübersetzung ihren Ursprung hatte, oder in der diktatorischen Suharto-Ära; Regierungsvertreter betonen heute eher, die Regierungsübersetzung stelle lediglich ein Angebot dar und habe keinen autoritativen Anspruch.<sup>36</sup>

## 5 Grenzen und Grenzüberschreitungen in indonesischen Koranübersetzungen

In mancherlei Hinsicht scheinen die beschriebenen Kontroversen sehr unterschiedlich gelagert zu sein. Der Übersetzung Jassins wurde die Kritik entgegengebracht, sie sei zu wenig wörtlich; der Übersetzung des Religionsministeriums hingegen warfen Thalib und viele seiner Anhänger vor, sie sei viel zu wörtlich. In beiden Fällen sind inhaltliche Erwägungen jedoch erkennbar weder der Ausgangs- noch der Endpunkt der Kritik. Zu wenig sinnentstellend sind die allermeisten der monierten „Fehler“, zu abwegig die Behauptung, sie würden zu gravierenden Missverständnissen einladen, und zu verbreitet sind vergleichbare übersetzerische Entscheidungen in weiteren indonesischen Koranübersetzungen, um die Vehemenz der Kritik zu erklären. Schließlich geht es in keinem der beiden Fälle um Werke, die ostentativ dogmatische Grenzen überschreiten, eine völlig unübliche Sprachebene – zum Beispiel Slang – verwenden oder auf andere Weise zu polemischen Reaktionen einladen. Das wirft die Frage auf, welche grundsätzlicheren Konflikte den jeweiligen Debatten zugrunde lagen. Hier lassen sich zwei Ebenen ausmachen, die in beiden Fällen eine entscheidende Rolle spielten.

Zum einen zielten die Kontroversen darauf ab, die Bedingungen und Grenzen religiöser Autorität festzulegen. Die Polemiken implizierten in beiden Fällen, dass eine bestimmte Person oder Institution nicht die Legitimation und Kompetenz besitze, den Koran zu übersetzen oder auch nur – im Wortsinne – zu *setzen*: im einen Fall wegen einer fehlenden einschlägigen Ausbildung und Zweifeln an der religiösen Integrität, im anderen Fall wegen der Assoziation des Religionsministeriums mit einer nichtislamischen Staatsordnung.

---

<sup>36</sup> Vgl. zu anfänglichen Dialogversuchen zwischen dem *Majelis Mujahedin* und der Regierung ebd., 144. In Gesprächen mit zahlreichen Wissenschaftlern an staatlichen Islamuniversitäten im August 2015 konnte ich feststellen, dass Thalibs Übersetzung weithin bekannt war und dass heftig diskutiert wurde, ob und unter welchen Bedingungen man mit ihm diskutieren solle. Vertreter des Religionsministeriums gingen sehr defensiv mit dem Thema um.

Zum anderen dienten die Kontroversen der Aushandlung der Frage, in welchem Maße Konventionen oder Traditionen, über die bislang ein vermeintlicher oder tatsächlicher Konsens bestand, einen autoritativen Anspruch besitzen. Dürfen solche Konventionen aufgrund der Tatsache, dass sie nicht Bestandteil der göttlichen Offenbarung sind, in Frage gestellt werden, oder wäre diese Infragestellung – etwa durch das Einschlagen neuer Wege im Satz des Korans oder die Außerachtlassung weithin akzeptierter exegetischer Überlieferungen – bereits ein Sakrileg? Die Tendenz, auf der Beibehaltung von Konventionen zu beharren, geht auch auf den Einfluss reformistischer Strömungen zurück, die vor „unerlaubten Neuerungen“ (*bida'*) warnen und durch saudischen Einfluss in Indonesien deutlich an Gewicht gewonnen haben. Möglicherweise ist es gerade diese Tendenz, die dazu führt, dass Fragen der Form – wie im Fall von Jassins arabischer Koranausgabe – so hohe Bedeutung gewinnen können, denn gerade in der visuellen Gestaltung von Texten werden Neuerungen besonders deutlich sichtbar und erfahrbar; sie irritieren auf den ersten Blick.

## 6 Welche Leser, welche Richtung?

Die meisten indonesischen Koranübersetzungen streben unter den genannten Umständen danach, Irritationen zu vermeiden. Auf Gebieten, auf denen keine Konvention existiert, eröffnen sich jedoch Entscheidungsspielräume oder sogar -zwänge, die wiederum Aussagen über die intendierte Funktion und Zielgruppe der Übersetzung erlauben. Das betrifft bei den indonesischen Koranübersetzungen in besonders augenfälliger Weise die Frage der Leserichtung.

Der Entscheidungsspielraum ergibt sich daraus, dass, wie erwähnt, alle indonesischen Koranübersetzungen in zweisprachigen arabisch-indonesischen Ausgaben publiziert werden. Das Arabische wird von rechts nach links geschrieben; beim Indonesischen, das die Lateinschrift verwendet, ist es umgekehrt. Folglich werden arabische und indonesische Bücher an entgegengesetzten Seiten aufgeschlagen. Eine zweisprachige Ausgabe muss sich für eine der beiden Möglichkeiten entscheiden und legt damit fest, welche Leserichtung – und welche Sprache – die primäre ist. Dies impliziert eine Vorannahme über die Funktion des Textes für die Leser und über die vorrangige Art der Lesung. Geht man davon aus, dass der Koran in erster Linie zu rituellen Zwecken genutzt, also rezitiert wird, dann ist es sinnvoll, den arabischen Text zum Leittext zu machen; geht man primär von einer stillen Lektüre aus, die dem inhaltlichen Verständnis dienen soll, dann ist eine Orientierung an der indonesischen Leserichtung naheliegender.

Jassin folgt ebenso wie die meisten Ausgaben der Übersetzung des indonesischen Religionsministeriums – und sogar deren Adaption durch den saudischen König-Fahd-Komplex – der indonesischen Leserichtung. Die meisten indonesischen Übersetzungen handhaben dies genauso. Hingegen favorisierte

zum Beispiel die bekannte Koranübersetzung von Mahmud Yunus, die noch aus der Kolonialzeit stammt, die arabische Leserichtung. Indem Thalib ebenfalls für die arabische Leserichtung optiert, opponiert er auch auf dieser formalen Ebene gegen den Umgang des indonesischen Religionsministeriums mit dem Koran. Es handelt sich hier um einen symbolischen Konflikt, der Teil der großen, eingangs erwähnten und derzeit leidenschaftlich geführten Debatte um die Natur des indonesischen Islams ist. In der Gegenüberstellung der Schlagworte *Islam Arab* und *Islam nusantara* manifestiert sich die Frage, ob indonesische Muslime ihre Religion als arabischen, universellen und einheitlichen Islam imaginieren oder als „Archipel-Islam“, der nicht untrennbar mit der Kultur seiner Herkunftsregion verknüpft ist, sondern sich an lokale Traditionen und Vorstellungen anpasst.

Diese Frage berührt ästhetische Konventionen wie etwa den Einsatz javanischer Rezitationsmelodien, aber auch grundsätzliche gesellschaftliche Einstellungen zu Geschlechterverhältnissen mitsamt ihren rechtlichen Implikationen; sie betrifft den Themenkomplex des religiösen Pluralismus ebenso wie den Umgang mit dem Textsatz des Koran. Heutige indonesische Koranübersetzungen kommen nicht umhin, sich zumindest mittelbar in dieser großen symbolischen Debatte zu positionieren – und sei es nur durch die Wahl der Leserichtung.

## 7 Das Übersetzen heiliger Schriften: Hierarchien und „dunkle Stellen“

Wie eingangs erwähnt, birgt das Übersetzen sakraler Texte das Potenzial, als vertikaler Prozess verstanden zu werden, in dem sowohl zwischen Urheber und Übersetzer als auch zwischen Ausgangs- und Zielsprache eine unüberbrückbare Hierarchie besteht. In Indonesien ist dies mit Bezug auf den Koran die dominante Position; sie resultierte in der Produktion dokumentarischer Übersetzungen sowohl durch private Akteure als auch den Staat, deren Ziel es war, den arabischen Ausgangstext des Korans zu erschließen, nicht jedoch Äquivalenz zwischen Ausgangs- und Zieltext herzustellen.

Im Fall HB Jassins lag das Konfliktpotenzial unter anderem darin, dass Jassin die Hierarchie zwischen heiliger Schrift und menschlichem Sprechen als durchaus überbrückbar zu begreifen schien und sie damit in den Augen seiner Kritiker in Frage stellte. Sein Bestreben, einen Zieltext zu produzieren, der auch auf rhetorischer Ebene Äquivalenz zum Ausgangstext anstrebt, implizierte die Annahme, dass weder die menschlichen Fähigkeiten des Übersetzers noch das sprachliche Repertoire des Indonesischen ein solches Unterfangen grundsätzlich unmöglich machen. Die vertikale Natur des Übersetzungsprozesses wurde herausgefordert durch eine Perspektive, in der der Koran mit der Übersetzung, der Urheber des Korans mit dem Übersetzer, das Arabische mit dem Indonesischen als gleichwertig erscheinen. Dementsprechend liegt es nahe, die Leserichtung am indo-

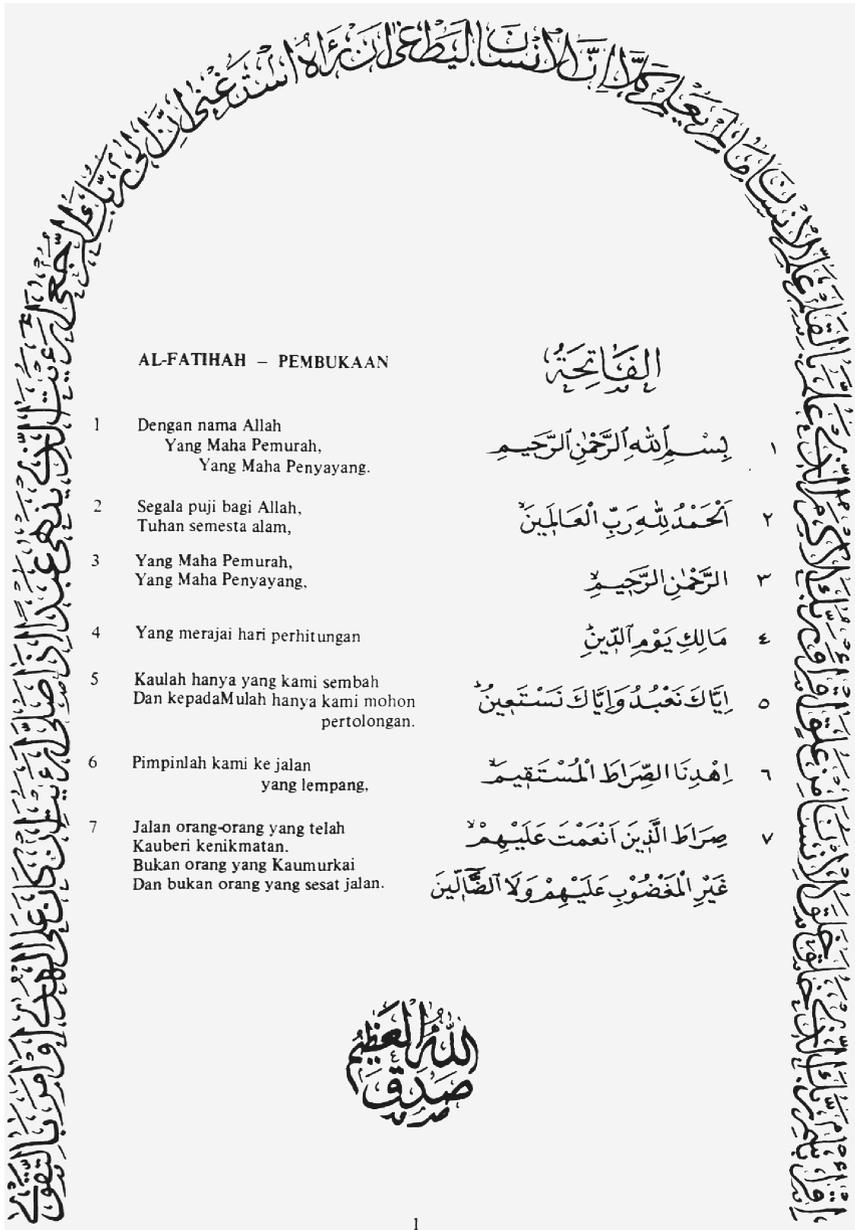
nesischen Text zu orientieren, der nicht mehr als bloße Verständnishilfe für den arabischen Text dienen soll, sondern – im Sinne einer instrumentellen Übersetzung – auch für sich allein stehen kann.

Die Übersetzungen des indonesischen Religionsministeriums verfolgen keine derartigen Ambitionen. Sie orientieren sich am Ausgangstext, sind vorwiegend dokumentarischer Natur und lehnen sich dementsprechend eng an Vokabular und Syntax des arabischen Korans an. Dennoch bieten sie Angriffsfläche. Wenn gleich die Gründe für den Frontalangriff Muhammad Thalibs auf die staatlichen Übersetzungen eher politischer Natur sein dürften, so haben die „Fehler“, die er moniert, auch mit einem Grundproblem des Übersetzens heiliger Schriften zu tun: Der Frage, wie mit „dunklen Stellen“ umzugehen sei;<sup>37</sup> mit Stellen, deren Bedeutung unklar ist oder aber deren wörtliches Verständnis widersprüchlich oder inakzeptabel erscheint. Eine Privilegierung der Wörtlichkeit bedeutet auch, all jene geistesgeschichtlichen Traditionen außer Acht zu lassen, die sich der Auflösung der Widersprüche und der Erhellung der „dunklen Stellen“ gewidmet haben oder zumindest zu diesem Zweck herangezogen werden können, etwa Prophetenüberlieferungen, Korankommentare, theologische und juristische Werke sowie Prophetengeschichten. Die Übersetzungen des indonesischen Religionsministeriums stützen sich tatsächlich regelmäßig auf diese Quellen, um übersetzerische Entscheidungen zu treffen oder Erläuterungen einzufügen – aber sie tun dies in so zurückhaltender Weise, dass die Nähe zum Ausgangstext erhalten bleibt. Und genau dort setzt Thalibs Kritik an. Nimmt man seine Kritik ernst, gerät in ihr allerdings die Hierarchie zwischen göttlichem Sprecher und menschlichem Übersetzer ins Wanken, denn seine Einlassungen ergeben nur Sinn, wenn man den Korantext als vollumfänglich erklärbar begreift und dazu ein Korpus an außerkoranischen Quellen heranzieht, die hinsichtlich ihrer Autorität auf eine Stufe mit dem Text gehoben werden. Die Existenz von Ambiguitäten und „dunklen Stellen“ betrachtet Thalib allenfalls in minimalem Umfang als tolerabel, und die vielstimmige sunnitische Koranauslegung erscheint ihm paradoxerweise als geeignetes Werkzeug, monolithische Bedeutungen zu konstruieren.

Sowohl Thalib als auch Jassin streben somit nicht eine dokumentarische, sondern eine instrumentelle Übersetzung an, deren jeweilige Funktion jedoch unterschiedlich ist: Jassin möchte einen Zieltext verfassen, der dem Ausgangstext in seiner sprachlichen Wirkung entspricht; Thalibs Zieltext soll die inhaltliche Aussage des Ausgangstextes in vollem Umfang wiedergeben – oder sogar die Intention des Urhebers. Für beide stellt sich die Übersetzung des Korans als ein Prozess der Herstellung von Äquivalenz dar, was im Zusammenhang mit heiligen Schriften keine Selbstverständlichkeit ist. Damit ist die Annahme eines übersetzungstheoretischen Ausnahmecharakters sakraler Texte für sie hinfällig.

---

<sup>37</sup> Vgl. zu einer entsprechenden frühneuzeitlichen Kontroverse um die Übersetzung der Bibel Gipper, *Vertikales Übersetzen* (Anm. 1), 11–13.



	<b>الْفَاتِحَةُ</b>	
<b>AL-FATIHAH – PEMBUKAAN</b>	<b>بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ</b>	1
1 Dengan nama Allah Yang Maha Pemurah, Yang Maha Penyayang.		
2 Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam,	<b>أَحْمَدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ</b>	2
3 Yang Maha Pemurah, Yang Maha Penyayang.	<b>الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ</b>	3
4 Yang merajai hari perhitungan	<b>مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ</b>	4
5 Kaulah hanya yang kami sembah Dan kepadaMulah hanya kami mohon pertolongan.	<b>إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ</b>	5
6 Pimpinlah kami ke jalan yang lempang.	<b>اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ</b>	6
7 Jalan orang-orang yang telah Kauberi kenikmatan. Bukan orang yang Kaumurkai Dan bukan orang yang sesat jalan.	<b>صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ</b>	7
		

Abbildung 1: Sure 1 in der KoranAusgabe HB Jassins  
Quelle: HB Jassin: *Al-Qur'an al-karim. Bacaan Mulia*, Jakarta 1978, 1.

# الْفَاتِحَةُ

## AL FAATIHAH (PEMBUKAAN)

SURAT KE I: 7 ayat

### D J U Z 1

- |   |   |
|---|---|
| 1. Dengan (menjebut) nama Allah Jang Maha Pemurah lagi Maha Penjajang <sup>1)</sup> . | ١ - بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ |
| 2. Segala pudji <sup>2)</sup> bagi Allah, Tuhan semesta alam <sup>3)</sup> .          | ٢ - الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ |
| 3. Maha Pemurah lagi Maha Penjajang.  | ٣ - الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ                |
| 4. Jang menguasai <sup>4)</sup> hari pembalasan <sup>5)</sup> .                       | ٤ - مُلِكِ يَوْمِ الدِّينِ                |

- 1). Berarti : saja memulai membatja Al Faatihah ini dengan menjebut nama Allah. Tiap<sup>2)</sup> pekerdjaan jang baik itu hendaknja dimulai dengan menjebut nama Allah, seperti : makan, minum, menjembelih binatang untuk dimakan dan sebagainya. Allah ialah : nama Zat jang Maha Sutji, jang berhak disembah dengan se benar<sup>2)</sup>. nja; jang tidak membutuhkan makhluk-Nja, tetapi makhluk membutuhkan-Nja. Ar Rahmaan (Maha Pemurah) : salah satu daripada nama Allah, jang memberi pengertian, bahwa Allah melimpahkan karunia-Nja kepada makhluk-Nja, sedang Ar Raheem (Maha Penjajang) memberi pengertian, bahwa Allah senantiasa ber-sifat rahmat jang menjebakkan Allah selalu melimpahkan rahmat-Nja kepada makhluk-Nja.
- 2). Alhamdu (segala pudji). Memudji orang adalah karena perbuatannja jang baik jang dikerdjakan dengan kemauannja sendiri. Maka memudji Allah berarti : menjandjung-Nja karena perbuatan-Nja jang baik. Lain halnja dengan sjukur jang berarti : mengakui keutamaan seseorang terhadap ni'mat jang diberikannja Kita menghadapkan segala pudji kepada Allah ialah karena Allah adalah sumber dari segala kebaikan jang patut dipudji.
- 3). Rabb (Tuhan) berarti : Tuhan jang dita'ati, Jang Memiliki, Mendidik dan Memelihara. Lafazh "rabb" tidak dapat dipakai selain untuk Tuhan ketjuali kalau ada sambungannja, seperti : rabbulbait (tuan rumah).  
'Alamain (semesta alam) : semua jang ditjiptakan Tuhan jang terdiri dari berbagai bagai djenis dan matjam, seperti : alam manusia, alam hewan, alam tumbuh<sup>2)</sup>. an, benda<sup>2)</sup> mati dan sebagainya. Allah pentjipta semua alam<sup>2)</sup> itu.
- 4). Maalik (Jang menguasai), dengan memandjangkan "mim" ia berarti : pemilik (jang empunja). Dapat pula dibatja dengan Malik (dengan memendekkan "mim") berarti radja.
- 5). Jaumiddin (hari pembalasan) : hari jang diwaktu itu masing<sup>2)</sup> manusia menerima pembalasan amalannja jang baik maupun jang buruk, Jaumiddin disebut djuga jaumulqjaamah, jaumulhisaab, jaumuldjaza'a' dan sebagainya.

5. Hanja Engkaulah jang kami sembah<sup>6)</sup>, dan hanja kepada Engkaulah kami mohon pertolongan<sup>7)</sup>. ٥ - إِيَّاكَ نُعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝
6. Pimpinlah<sup>8)</sup> kami kedjalan jang lurus. ٦ - اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝
7. (Jaitu) djalan orang<sup>2)</sup> jang telah Engkau anugerahkan ni'mat kepada mereka; bukan (djalan) mereka jang dimurkai dan bukan (pula djalan) mereka jang sesat<sup>9)</sup>. ٧ - صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ۚ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ۝

## P E N U T U P

Surat "Al Faatihah" ini melengkapi unsur<sup>2)</sup> pokok Sjari'at Islam, kemudian didjelaskan perintjiannja oleh ajat<sup>2)</sup> Al Qurään jang 113 surat berikunja.

Persesuaian surat ini dengan surat "Al Baqarah" dan surat<sup>2)</sup> sesudahnja ialah surat Al Faatihah merupakan titik<sup>2)</sup> pembahasan jang akan diperintji dalam surat Al Baqarah dan surat<sup>2)</sup> jang sesudahnja.

Dibahagian achir surat "Al Faatihah" disebutkan permohonan hamba supaja diberi petunjuk oleh Tuhan kedjalan jang lurus, sedang surat "Al Baqarah" dimulai dengan penundjukan "Al Kitab" (Al Qurään) jang 'tjukup sempurna sebagai pedoman menudju djalan jang dimaksudkan itu.

- 6). *Na'budu* diambil dari kata *'Ibaadat* : kepatuhan dan ketundukan jang ditimbulkan oleh perasaan tentang kebesaran Allah, sebagai Tuhan jang disembah, karena berkejakinan bahwa Allah mempunjai kekuasaan jang mutlak terhadapnja.
- 7). *Nasta'in* (minta pertolongan), terambil dari kata *isti'aanah* : mengharapakan bantuan untuk dapat menjelesaikan suatu pekerdjaan jang tidak sanggup diselesaikan dengan tenaga sendiri.
- 8). *Ihdina* (pimpinlah kami), terambil dari kata *hidajaat* : memberi pimpinan ke-suatu djalan jang benar. Jang dimaksud dengan ajat ini bukan sekedar memberi pimpinan sadja, tetapi djuga memberi taufik.
- 9). Jang dimaksud dengan mereka jang dimurkai dan mereka jang sesat ialah semua golongan jang menjimpang dari adjaran Islam.

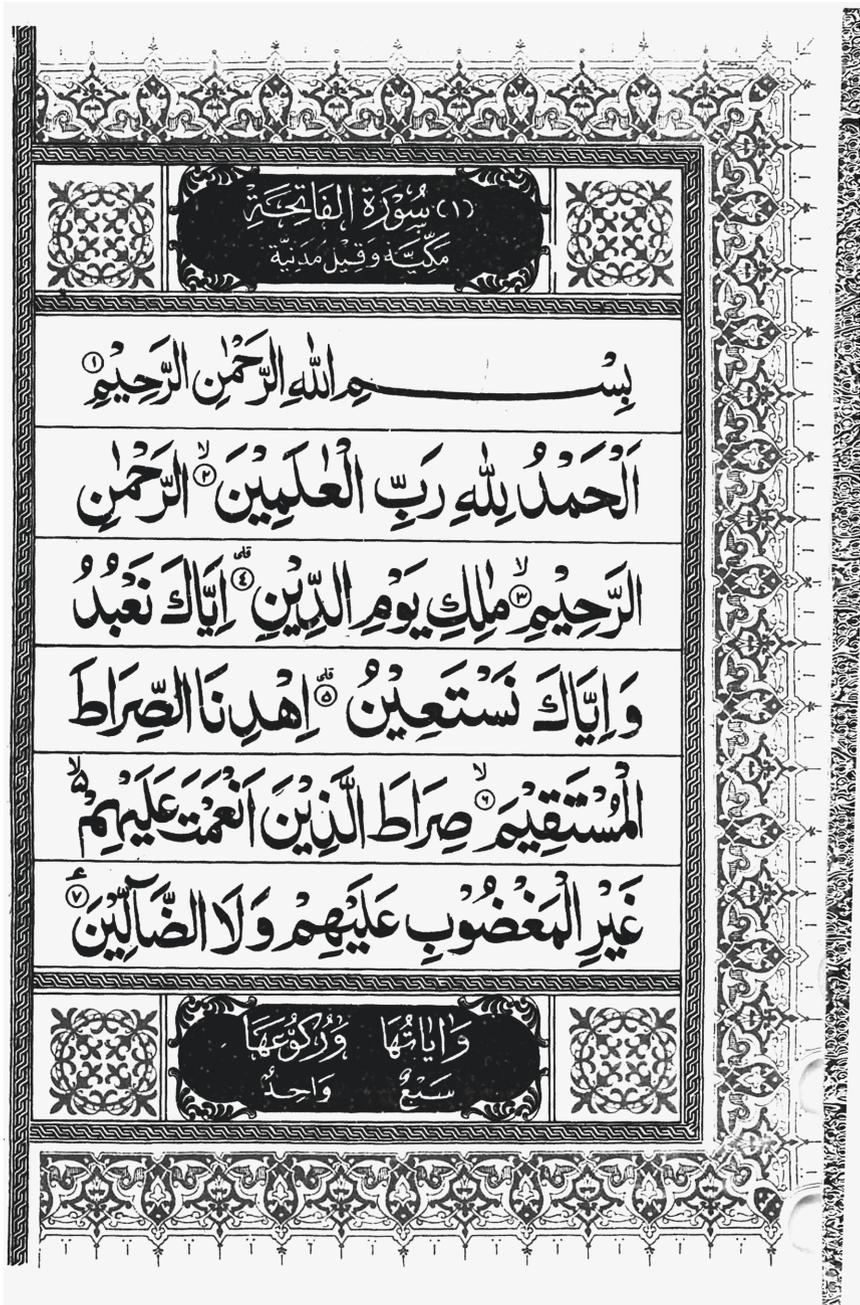


Abbildung 4: Sure 1 in einer gängigen, staatlich genehmigten indonesischen Koran Ausgabe  
 Quelle: *Innahū la-Qurʾān karīm*, Bandung o. J., 2.

