

Beiträge zur transkulturellen Wissenschaft

Herausgegeben von

Michael Fisch

Band 12

Transkulturelle Hermeneutik I

*Vorträge auf Einladung des Walter Benjamin-Lehrstuhls
für deutsch-jüdische Literatur- und Kulturwissenschaft
an der Hebräischen Universität in Jerusalem*

Herausgegeben von
Michael Fisch und Christoph Schmidt

WEIDLER Buchverlag

Titelbild:

Hebräische Universität (ha'universita ha'ivrit biruschalayim), Jerusalem

In Erinnerung an Stéphane Mosès (1931-2007)



Federal Foreign Office

DAAD

Deutscher Akademischer Austauschdienst
German Academic Exchange Service

Walter Benjamin-Chair

for German-Jewish Literary and Cultural Studies



האוניברסיטה העברית בירושלים
THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM
الجامعة العبرية في القدس



The Franz Rosenzweig Minerva
Research Center for German-Jewish
Literature and Cultural History



© WEIDLER Buchverlag Berlin 2020
Alle Rechte vorbehalten / All rights reserved
Printed in Germany

ISBN 978-3-89693-750-6
www.weidler-verlag.de

Inhalt

ARATA TAKEDA

„Denn wir sind wie Baumstämme im Schnee“. Sprache, Kultur und Werte in der Einwanderungsgesellschaft Deutschland 9

NADJIB SADIKOU

„In deine Reimart hoffe ich mich zu finden“. Transkulturelle Narrative in Goethes »West-östlichem Divan«..... 27

MONIKA ALBRECHT

„Man muss überhaupt ein Buch auf verschiedene Arten lesen können“. Ingeborg Bachmann: Historischer Kontext, »biographical turn« und ein kritisches Korrektiv zum Thema Max Frisch 47

ERNEST W.B. HESS-LÜTTICH

„Zeichen der Stadt“. Interkulturelle Sprachlandschaften in urbanen Räumen 103

WOLFGANG WELSCH

„Wir sind alle Mischlinge“. Über transkulturelle Identitäten..... 125

JOHANNA PINK

„Ein unerlässliches Standardwerk, dass [sic] zweifelsohne jeder Muslim lesen sollte“. Ibn Kathirs Korankommentar auf Deutsch 143

MICHAEL HOFMANN

„Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird“. Geschichtsphilosophie, Religion und Interkulturalität bei Walter Benjamin..... 193

DANIEL WEIDNER

„Das epische Element in der Geschichte preisgeben“. Walter Benjamins Historisierung 211

MARTINA MÖLLER

„Der Fremde ist uns nah, insofern wir Gleichheiten zwischen ihm und uns fühlen“. Zur Transkulturalität von Mobilität und Sesshaftigkeit in Georg Simmels Exkurs über den Fremden 229

SALIOU MBAYE

„Mein Sohn, was birgst du so bang dein Gesicht“. Goethes Erbkönig am Scheideweg zwischen Germanistik und Afrikanistik..... 249

PAUL PECHMANN

„Aus Bequemlichkeit bin ich fort und fort geschritten“ .
Sprachexperimente in Elfriede Gerstls Prosa »Spielräume«..... 273

INGE ARTEEL

„Vom Küssen der Zunge, im Sinne von Sprache“. Schreiben und
Umwelt in Friederike Mayröckers Lyrik und Prosa sowie im
fotografischen Paratext 291

Kurzbiografien 309

Editorische Notiz 317

„Ein unerlässliches Standardwerk, dass [sic] zweifelsohne jeder Muslim lesen sollte“. Ibn Kathīrs Korankommentar auf Deutsch

1. Einleitung

„Ein unerlässliches Standardwerk, dass zweifelsohne jeder Muslim lesen sollte“, so bewirbt die Internetseite »Muslim-Buch.de« die Teilübersetzung des Korankommentars des Damaszener Gelehrten Abū'l-Fiḍā 'Imād ad-Din Ismā'īl b. 'Umar Ibn Kaṭīr (st. 1373).¹ Tatsächlich bietet der deutsche Buchmarkt nicht nur eine, sondern gleich drei auszugsweise Übersetzungen dieses Werks aus der Feder unterschiedlicher muslimischer Übersetzer an, von denen eine den sperrigen Titel »Qur'anexegese des Ibn Kathir. Leicht gekürzte Fassung des Kerns der Bedeutung des prächtigen Qur'an« trägt,² während die anderen zwei in transliteriertem Arabisch als »Tafsīr ibn Kaṭīr« und »Tafsīr Šūrāt [sic] al-Fāṭiḥa« betitelt sind.³ Wie sich an den sprachlich und formal sperrigen Titeln und dem unbeholfenen Werbeslogan erkennen lässt, heben sich diese Übersetzungen vom Standardprogramm deutscher Verlage und Buchhandlungen in mancherlei Hinsicht deutlich ab.

Der vielleicht bemerkenswerteste Aspekt ist die bloße Tatsache ihrer Existenz. Schließlich ist der Markt für deutschsprachige Korankommentare höchst übersichtlich und das Angebot dementsprechend dünn. Die Palette deutschsprachiger Originale umfasste zunächst vor allem die Auslegungen des Ägypters Muhammad Rassoul (1929–2015)⁴ sowie eine

-
- 1 <http://www.muslim-buch.de/Tafsir-ibn-Kathir-Sure-50-bis-114> (Zugriff am 24. April 2020.)
 - 2 Ibn Kathir: Qur'anexegese des Ibn Kathir. Leicht gekürzte Fassung des Kerns der Bedeutung des prächtigen Korans. Übersetzt von Mohamed Benhsain. 29. und 30. Teil: Juz' Tabarak und Juz' 'Amma. Al-Tamhid: Bonn 2015. Frühere Teilausgabe: Ibn Kathir: Tafsir Ibn Kathir. Qur'anexegese. Übersetzt von Mohamed Benhsain. 30. Teil: Juz' 'Amma [sic]. Bonn: Al-Tamhid 2011.
 - 3 'Abū al-Fiḍā' 'Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kaṭīr: Tafsīr ibn Kaṭīr. Gekürzte Ausgabe Sure [50] Qāf bis [114] an-Nās. Zusammenfassung, Anmerkungen und Übersetzung von Dawud Mitterhuber. Düsseldorf: IB Verlag Islamische Bibliothek 2016 (Zweite Auflage 2017), 'Abū al-Fiḍā' 'Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kaṭīr: Tafsīr ibn Kaṭīr. Gekürzte Ausgabe Sure [1] al-Fāṭiḥa und Sure [2] al-Baqara. Zusammenfassung, Anmerkungen und Übersetzung von Dawud Mitterhuber. Düsseldorf: IB Verlag Islamische Bibliothek 2018 (Erste Auflage) und Imām Ibn Kaṭīr: Tafsīr Šūrāt [sic] al-Fāṭiḥa. Übersetzt von Mahmoud Haggag. Düsseldorf: IB Verlag Islamische Bibliothek 2014.
 - 4 Muhammad Rassoul: Tafsīr Al-Qur'ān Al-Karīm. Köln: Islamische Bibliothek 2003, ders.: Die beiden Schutz-Suren. Köln: Verlag Islamische Bibliothek Rassoul 1982, ders.: Tafsir

Übersetzung mit einer Kompilation arabischer und englischer Kommentare, die in den 1990er Jahren von einem Team unter Leitung von Fatima Gramm (1934-2013) veröffentlicht wurde, aber schon lange vergriffen ist.⁵ Weiterhin liegen ein neuerer Kommentar zur ersten Sure des Korans⁶ sowie zwei Werke vor, die sich als zusammenfassende „Auswahl“ aus der arabischen Koranexegese mit prominenter Positionierung von Ibn Kathīr präsentieren.⁷ In die Kategorie der Kompilationen fällt auch die einzige Übersetzung aus dem Arabischen, die vor den 2010er Jahren erschien: Der Kommentar zu einer einzelnen Sure aus einem populären arabischen „Best of“ der vormodernen Koranexegese.⁸

Daneben gibt es vereinzelte Übersetzungen moderner Werke aus anderen Sprachen, etwa eines Sufi-Kommentars zur ersten Sure des Korans aus dem Türkischen und eine umfangreich kommentierte Koranübersetzung des türkischen Gülen-Anhängers Ali Ünal (geb. 1955).⁹ Muhammad Asads (1900-1992) »Botschaft des Koran« fällt insofern völlig aus dem Rahmen, als es sich um eine Übersetzung aus dem Englischen handelt, die vor allem bei Modernisten beliebt ist und von einem großen deutschen Publikumsverlag vertrieben wird,¹⁰ während die anderen genannten Titel allesamt in muslimischen Kleinverlagen oder im Eigenverlag erschienen.

al-qurʿān al-karīm. Erläuterung des Al-Qurʿān Al-Karīm in deutscher Sprache. Köln: Verlag Islamische Bibliothek 2003, ders.: Al-fatiha. Die eröffnende Sure des Qurʿan karīm. Verlag Islamische Bibliothek Rassoul 1982, ders.: Einige kurze Suren. Köln: Verlag Islamische Bibliothek Rassoul 1983.

- 5 Die Bedeutung des Korans. Hrsg. von Fatima Grimma. München: SKD Bavaria 1996-1997. (Fünf Bände.)
- 6 Bashir Nathir: Al-Fatiha. Reflexionen und Bedeutungen. Wien: Al-Hamra 2017.
- 7 Moustafa Maher: Al-Muntakhab. Auswahl aus den Interpretationen des Heiligen Koran. Kairo: Al-Azhar/Ministerium für Awqāf 1999 und Samir Mourad: Erläuterung des Koran (Tafsīr). Basierend auf authentischen (sahih) Überlieferungen und Tafsir von Ibn Kathir (701-774 n.H.), Tafsir von Tabari (224-310 n.H.). Karlsruhe: Deutscher Informationsdienst über den Islam. Die Deutsche Nationalbibliothek führt nur Bd. 3: Sure »al-Maʿida« (Der Tisch) und Sure »al-Anʿām« (Das Vieh) 2008, zu Sure 5-6, und Bd. 4: Sure »al-Aʿrāf« (Die Höhen), Sure »al-Anfāl« (Die Beute) und Sure »at-Tauba« (Die Reue) 2009, zu Sure 7-9, auf. Im Mai 2020 wurde Bd. 11 bis einschließlich Sure 66 online veröffentlicht: <http://www.didi-info.de/downloads/send/2-buecher/259-tafsir-band11-druckdatei-pdf-1-auf-lage-mai-2020>. (Zugriff am 21. Mai 2020.)
- 8 Muhammad Ali as-Sabuni: Erläuterungen zur Sure Ya Sin. Eine Zusammenstellung von Aussagen klassischer Qurankommentatoren zu Versen der Sure Ya Sin. Aus dem Arabischen übersetzt und mit einer Einführung von Samir Mourad. Karlsruhe: DIDI 2009. (Dritte Auflage.)
- 9 Mahmud en-Naqschibendi: Die Erläuterung der Fatiha. Übersetzt von Turhan Gökmen. Istanbul: Ahiska 2015 und Ali Ünal: Der Koran und seine Übersetzung mit Kommentar und Anmerkungen. Übersetzt von Fatima Grimm und Wilhelm Willeke. Offenbach: Fontäne 2009.
- 10 Muhammad Asad: Die Botschaft des Koran. Düsseldorf: Patmos 2009.

Erst in den 2010er Jahren wurden deutsche Übersetzungen der Werke einiger arabischer Koranexegeten publiziert, darunter neben den oben genannten Ausgaben von Ibn Kaṭīr zwei Büchlein mit den Kommentaren von aṭ-Ṭabarī (839-923) und Ibn Qayyim al-Jawziyya (1292-1350) zu einzelnen Suren¹¹ und ein umfangreicheres, noch nicht abgeschlossenes Projekt einer Gesamtübersetzung des Korankommentars des saudischen Gelehrten ‘Abd ar-Raḥmān as-Sa’dī (1889-1956).¹²

Dass sich allerdings gleich drei Übersetzer der Mühe unterziehen, den Korankommentar eines vormodernen Gelehrten zu übersetzen, und dies in zwei Fällen offenbar mit dem Anspruch auf Fortführung der Übersetzung bis hin zur Abdeckung aller Suren, ist angesichts dieser überschaubaren Publikationslandschaft höchst ungewöhnlich. Schließlich handelt es sich bei Ibn Kaṭīrs Korankommentar um ein mehr als siebenhundert Jahre altes, gelehrtes Werk, das in einer aktuellen arabischen Ausgabe sieben Bände und mehr als 4.500 Seiten umfasst.¹³ Und dennoch ist er es, der übersetzt wurde, und nicht zum Beispiel der weitaus kompaktere, etwas später entstandene »Tafsīr al-Ġalālayn«, der über Jahrhunderte eine zentrale Rolle im Bildungskanon weiter Teile der islamischen Welt einnahm, insbesondere für Anfänger im Studium des Korans. Was macht Ibn Kaṭīr zu einer solch zentralen exegetischen Autorität, dass seinem Korankommentar gleich mehrere Übersetzungsprojekte allein für die recht kleine Zielgruppe deutschsprachiger Musliminnen und Muslime gewidmet wurden, und lässt sich eine vergleichbare Rezeption auch für andere Sprachräume feststellen?

2. Ibn Kaṭīr: Vom mamlukischen Gelehrten zum salafistischen Superstar

a. *Ibn Kaṭīr und sein Korankommentar*

Ibn Kaṭīr, um 1301 in Bosra in Syrien geboren, war einer der anerkannten Damaszener Gelehrten seiner Zeit. Damaskus war damals Teil des Mamlukensultanats (1250-1517), das von Kairo aus regiert wurde, und somit

11 Ibn Ḡarīr aṭ-Ṭabarī: Tafsīr aṭ-Ṭabarī. Erläuterung der Sūra al-Fātiḥa. Übersetzt von Alper Soytürk. Wutöschingen: Selbstverlag 2018 und Imam Ibn al-Qayyim al-Jawziyya: Die Erklärung der zwei Schutzsuren: Surat al Falaq und Surat an-Naas. Wie man sich gegen Shayan verteidigt. Übersetzt von İlhan Ökcesiz. Bonn: Rauda 2013.

12 ‘Abdur-Raḥmān Ibn Nāṣir Ibn ‘Abdillāh as-Sa’diyy: Tafsīr as-Sa’diyy. Erläuterung des edlen Qur’ān. Heidelberg: Darulkitab 2017-2020. (Bisher erschienen: Teil 22-30 der dreißig Teile des Korans, beginnend von hinten.)

13 Ibn Kaṭīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar: Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm. Ad-Dammām: Dār Ibn al-Jawzī 2010. (Sieben Bände.)

eine Provinzstadt, wenn auch eine wichtige. Die Mamluken investierten in religiöse Stiftungen und förderten die sunnitische Gelehrsamkeit. In Damaskus fand daher eine rege Lehrtätigkeit statt. Die Disziplinen der Gelehrsamkeit waren zu diesem Zeitpunkt voll entwickelt. Sie verfügten über Lehrtraditionen, ausgereifte Methoden, einen Kanon an Standardwerken und ein wachsendes Kommentarwesen. Ibn Kaṭīr war in seiner Ausbildung, Lehr- und Publikationstätigkeit Teil einer Strömung der Gelehrtenschaft, die sich von der scholastischen Theologie und Philosophie distanzierte und vor allem die Überlieferungswissenschaften in den Vordergrund rückte. In deren Mittelpunkt stand die Hadithwissenschaft, die sich der Überlieferung und Authentifizierung der Berichte über das Leben, das Handeln und die Aussagen des Propheten Muḥammad widmete. Dieser Fokus prägte auch seinen Korankommentar.¹⁴

Zu diesem Zeitpunkt war die Koranauslegung eine etablierte Disziplin der Religionsgelehrsamkeit und der Korankommentar ein voll ausgebildetes Genre des religiösen Schrifttums mit Standardwerken, auf die Lehre ausgerichteten Kompendien und einer sich entwickelnden Tradition von Glossen und Metakomentaren. Korankommentare (»tafsīr«) zeichneten sich dadurch aus, dass sie den gesamten Koran in seiner kanonischen Anordnung Vers für Vers kommentierten. Sie griffen dabei auf die Methoden und Erkenntnisse vielfältiger Wissenschaften, insbesondere aus dem philologischen und religiösen Bereich, zurück und interpretierten jedes einzelne Segment des Korans im Lichte dieser instrumentellen und dogmatischen Strukturen.¹⁵ Dennoch funktionierte »tafsīr« als eigene, klar abgrenzbare Tradition, was sich daran zeigt, dass des Genre das Korankommentars über eigene Autoritäten, Überlieferungen und Quellenkorpora verfügt.

Der »tafsīr« ist auch als „genealogische Tradition“ beschrieben worden: Jeder Exeget findet ein Korpus an Interpretationen vor, das er ganz oder teilweise zitiert, möglicherweise einer eigenen Bewertung unterzieht und dem er auch etwas hinzufügen kann. Er wird es jedoch niemals vollständig ignorieren oder verwerfen und wird das Korpus niemals verklei-

14 Younus Mirza: Ibn Kathīr, 'Imād al-Dīn. In: Encyclopaedia of Islam THREE. Hrsg. von Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas und Everett Rowson. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30853 (Zugriff am 25. April 2020.)

15 Norman Calder: Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr. Problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Abraham. In: Approaches to the Qur'ān. Hrsg. von Gerald Richard Hawting und Abdul-Kader Shareef. London: Taylor und Francis 1993, S. 101-140.

nern, höchstens vergrößern können.¹⁶ Ein Resultat dieser Übernahme und Ergänzung bestehender Interpretationen ist eine ausgeprägte Mehrstimmigkeit. Für kaum ein exegetisches Problem gibt es nur eine Lösung, und kein vormoderner Korankommentar gibt vor, dass dies der Fall sei. Vielen Exegeten war es wichtiger, die Bandbreite der Interpretationen umfassend aufzulisten, als zwischen korrekten und unzutreffenden Auslegungen zu unterscheiden oder Plausibilitätsprüfungen durchzuführen. Die Palette an Auslegungen, die sie präsentierten, umfasste einen riesigen Fundus an Überlieferungen, die in selteneren Fällen dem Propheten, häufiger aber Prophetengefährten und wichtigen Figuren aus der islamischen Frühgeschichte zugeschrieben wurden. Darunter waren zum Beispiel auch Konvertiten vom Judentum, die als Urheber umfangreichen narrativen Materials über biblische Figuren galten. Aufgrund der genealogischen und inklusiven Natur des Genres des Korankommentars wurde dieses Korpus im Wesentlichen über die Jahrhunderte überliefert, ohne dass es in größerem Umfang Bemühungen um eine grundsätzliche Überprüfung und Bereinigung gab. Dies stand im Gegensatz zur Wissenschaft von den Hadithen, den Überlieferungen über den Propheten, die als separate und zunehmend prestigeträchtige Disziplin eine strenge Methodik zur Identifikation von wahrscheinlich authentischen Hadithen und solchen, die mit hoher Wahrscheinlichkeit gefälscht waren, entwickelte. Die Koranexegese wies über weite Strecken ihrer Entwicklung relativ geringe Überschneidungen mit dieser Methodik sowie den Korpora und autoritativen Sammlungen der Hadithwissenschaft auf.¹⁷ Und genau an diesem Problem setzt Ibn Kaṭīr's Korankommentar an.

Ibn Kaṭīr zitiert im Vorwort seines Korankommentars ausführlich Ibn Taymiyya (1263-1328), den berühmtesten seiner Lehrer, der eine programmatische Schrift zur Methodik der Koranexegese verfasste und in ihr eine radikale Hermeneutik entwarf. Er forderte, sich ausschließlich auf den Wortlaut des Korans sowie auf sorgfältig geprüfte und als authentisch eingestufte Überlieferungen zu stützen, die in erster Linie auf den Prophe-

16 Walid Saleh: *The formation of the classical tafsīr-tradition. The Qur'ān Commentary of al-Tha'labī* (d. 427/1035). Leiden: Brill 2004. (Siehe vor allem die Seiten 14-16.)

17 Roberto Tottoli: *Origin and Use of the Term »Iṣrā'īliyyāt« in Muslim Literature*. In: *Arabica* 46 (1999) S. 193-210, Roberto Tottoli: *Methods and contexts in the use of hadiths in classical tafsīr literature: The exegesis of Q. 21:85 and Q. 17:1*. In: *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th-9th/15th c.)*. Hrsg. von Karen Bauer. Oxford: University Press 2013, S. 199-215 und Roberto Tottoli: *Interrelations and boundaries between Tafsīr and Hadith literature. The exegesis of Mālik b. Anas' »Muwaṭṭa'« and classical Qur'anic commentaries*. In: *Tafsīr and Islamic intellectual history. Exploring the boundaries of a genre*. Hrsg. von Andreas Görke und Johanna Pink. Oxford: Oxford University Press 204, S. 147-185.

ten, in zweiter Linie auf seine Gefährten und in dritter Linie auf deren Nachfolgegeneration zurückgehen sollten. Scharf wandte sich Ibn Taymiyya gegen die Verwendung von »isrāʿīliyyāt«, worunter er narrative Traditionen jüdischen und christlichen Ursprungs verstand, die er für unzuverlässig und irrelevant hielt. Auch spekulative Methoden aus der Philosophie, Mystik oder scholastischen Theologie lehnte er ab.¹⁸

Ibn Kaṭīr ging es vor diesem Hintergrund darum, die überlieferungs-basierte Koranexegese zu stärken und hadithwissenschaftlich zu untermauern, was seiner eigenen Ausbildung und der generell wachsenden Bedeutung der Hadithwissenschaft in der Mamlukenzeit entsprach. Er zog frühere überlieferungs-basierte Korankommentare heran und glich das in ihnen enthaltene Material mit kanonischen sunnitischen Hadithsammlungen sowie seiner eigenen Ausbildung ab. Dies diente überdeutlich der Abgrenzung von dem zu seiner Zeit anerkanntesten enzyklopädischen Korankommentar, dem »tafsīr« von Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī (1149-1209), der tief in der scholastischen Theorie verwurzelt und für seine Exkurse in die Philosophie bekannt war.¹⁹ Die in den Madrasen vorrangig verwendeten, vor allem sprachwissenschaftlich ausgerichteten und auch theologisch interessierten Korankommentare von az-Zamaḥṣārī (1075-1144) und al-Bayḍāwī (1226-1286) spielten für Ibn Kaṭīr kaum eine Rolle.

Ibn Kaṭīrs Korankommentar gehörte damit, genau wie der von ar-Rāzī, zum Segment der enzyklopädischen Kommentare, deren Verfasser den Anspruch hatten, das verfügbare Material umfassend darzustellen, wobei sie gewisse Schwerpunkte setzen konnten – in Ibn Kaṭīrs Fall zum Beispiel in der Hadithwissenschaft. Sie richteten sich damit vor allem an andere Gelehrte, denen sie ein Referenzwerk zur Verfügung stellen wollten. Für den Gebrauch als Lehrbücher in Madrasen waren sie nicht vorgesehen. Dafür wurden die kürzeren Kompendien von az-Zamaḥṣārī und al-Bayḍāwī bevorzugt. Dies waren auch die Werke, zu denen in großer Zahl Glossen und Metakommentare verfasst wurden.²⁰ Eine derartige Popularität kam Ibn Kaṭīrs »tafsīr« bis ins 20. Jahrhundert nicht annähernd zu. Er war nicht unbekannt und wurde als Beitrag zu einem Spezialgebiet der Koranexegese, nämlich der hadithbasierten Auslegung auch durchaus zitiert, aber zu den prägenden Standardwerken zählte er keineswegs. Dies änderte sich im 20. Jahrhundert vollständig.

18 Saleh, Walid: Ibn Taymiyya and the rise of radical hermeneutics. An analysis of »An introduction to the foundations of Qurʾānic exegesis«. In: Ibn Taymiyya and His Times. Yossef Rapoport und Shahab Ahmed. Oxford: University Press 2010, S. 123-162.

19 Younus Mirza: Ibn Kathīr, ʿImād al-Dīn.

20 Walid Saleh: The formation of the classical tafsīr-tradition, S. 16-18.

b. Die Vermarktung Ibn Kaṭīrs in der Moderne

Die Popularisierung Ibn Kaṭīrs ist nur vor dem Hintergrund des Aufstiegs von reformistischen Akteuren zu verstehen, die ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in zunehmendem Maße fundamentalistische Ideen propagierten. Sie distanzierten sich von großen Teilen des Erbes der muslimischen Gelehrsamkeit, etwa der scholastischen Theologie und Mystik, die sie als überfrachtet empfanden und denen sie vorwarfen, Ideen importiert und entwickelt zu haben, die mit den Lehren der ursprünglichen Quellen des Islams, Koran und Prophetenüberlieferung (Sunna), nichts mehr gemein hätten. Zudem trete in den klassischen Disziplinen der Gelehrsamkeit unzulässigerweise die Autorität menschlicher Gelehrter an die Stelle jener Quellen. Diese Vorwürfe waren oft verwoben mit Kritik an der gesellschaftlichen und politischen Positionierung der traditionellen Gelehrten, die als Komplizen autoritärer Herrschaft oder als mitschuldig an der Schwäche muslimischer Staaten im Zeitalter des Imperialismus gesehen wurden.²¹ Dass diese anfänglich noch ideologisch recht diffusen Akteure, deren Gedankengut heute meist unter dem Begriff »Salafismus« zusammengefasst wird,²² sich von der radikalen Hermeneutik Ibn Taymiyyas angezogen fühlten, liegt auf der Hand.

Dies ging einher mit der wachsenden Bedeutung des Buchdrucks, der arabische Schriften einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich machte. Damit fand allerdings auch eine Selektion statt: Innerhalb weniger Jahrzehnte schwanden Bestandteile des islamischen Erbes, die nicht gedruckt wurden, aus der Wahrnehmung und andere, die früh gedruckt wurden, erhielten weitaus mehr Beachtung als zuvor. Einflussreiche Akteure, die über das Know-how sowie die zeitlichen und finanziellen Ressourcen zum Druck religiöser Schriften verfügten, konnten somit großen Einfluss auf das Bild des vormodernen islamischen Erbes nehmen.²³ Das galt etwa für Individuen in Damaskus, wo zahlreiche Handschriften Ibn Taymiyyas und seiner Schüler in den Bibliotheken lagen, aber auch in Indien, wo Ibn

21 Itzhak Weismann: *Taste of Modernity. Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*. Leiden: Brill 2001, Martin Riexinger: *Sanā'ullāh Amritsarī (1868-1948) und die Ahl-i Ḥadīs im Punjab unter britischer Herrschaft*. Würzburg: Ergon 2004 und Claudia Preckel: *Islamische Reform im Indien des 19. Jahrhunderts. Aufstieg und Fall von Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥan, Nawwāb von Bhopal*. In: *Die islamische Welt als Netzwerk. Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerkansatzes im islamischen Kontext*. Hrsg. von Roman Loimaier. Würzburg: Ergon 2000, S. 239-256.

22 Zur Geschichte und Begriffsgeschichte des Salafismus siehe Henri Lauzière: *The making of Salafism. Islamic reform in the Twentieth Century*. New York: Columbia University Press 2016.

23 Ahmed El Shamsy: *Rediscovering the Islamic Classics. How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition*, Princeton: University Press 2020.

Taymiyya schon im späten 19. Jahrhundert wiederentdeckt und von finanzkräftigen Mäzenen gedruckt wurde, sowie Kairo, wo ein ausgeprägtes Presse- und Verlagswesen existierte und reformistische Intellektuelle besonders aktiv waren.²⁴

In diesem Kontext druckte der ḥanbalitische Mufti von Damaskus im Jahr 1936 Ibn Taymiyyas Einführung in die Koranexegese, die bis dahin keine nennenswerte Aufmerksamkeit erhalten hatte. Das Werk bestimmte im weiteren Verlauf des 20. Jahrhunderts zunehmend die muslimische Wahrnehmung davon, welche Methodik einen guten Korankommentar auszeichne, und trug damit zum geradezu exponentiell wachsenden Prestige Ibn Kaṭīrs bei, der als getreuer Schüler Ibn Taymiyyas gesehen wurde.²⁵ Die erste Druckausgabe des Korankommentars von Ibn Kaṭīr, die im Jahr 1924 von dem ägyptischen Reformisten Muḥammad Rashīd Riḍā (1860-1935) mit Zuschüssen der jungen saudischen Dynastie publiziert wurde, war gleichzeitig die erste moderne Ausgabe eines Korankommentars überhaupt. Zwar hatte es frühere gedruckte Korankommentare gegeben, zum Beispiel für den Gebrauch in spätosmanischen Madrasen, doch folgten diese in ihrem Layout den »tafsīr«-Handschriften: Sie waren eng gedruckt, unübersichtlich, verzichteten komplett auf Gliederungselemente wie Absätze, Zwischenüberschriften und Versnummern und erforderten damit die Kenntnis des gesamten Korans, um sich in den Kommentaren orientieren zu können. Die Ibn Kaṭīr-Ausgabe von 1924 hingegen war eine luxuriöse neunbändige Ausgabe, die sich erkennbar nicht an Studenten in Madrasen richtete, sondern Prestigeobjekt sein sollte.²⁶

Die Massentauglichkeit Ibn Kaṭīrs stieß allerdings an Grenzen, die auch seinen Verlegern bewusst gewesen sein müssen. Ein enzyklopädischer Korankommentar eines mamlukischen Gelehrten, der sich an andere Gelehrte mit vergleichbarem Horizont richtete, überstieg das Interesse und Verständnis einer Leserschaft, die in einer sich rapide wandelnden Bildungslandschaft immer öfter keine oder nur eine rudimentäre Ausbildung in der islamischen Gelehrsamkeit aufwies. Um Ibn Kaṭīr zum neuen Standardwerk der Koranexegese zu machen, das für Laien wie für Schülerinnen, Studenten und Adepten islamischer Bewegungen tauglich war, musste sein Kommentar deutlich gekürzt und didaktisch aufbereitet werden. Zu zahlreichen gekürzten arabischen Ausgaben, die ab den 1930er

24 Siehe hierzu Taste of Modernity. Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus. und Martin Riexinger: *Sana' ullaḥ Amrīsarī (1868-1948) und Claudia Preckel: Islamische Reform im Indien des 19. Jahrhunderts.*

25 Walid Saleh: Preliminary Remarks on the Historiography of tafsīr in Arabic: A History of the Book Approach. In: *Journal of Qur'anic Studies* 12 (2010) S. 10.

26 Ebd., S. 15.

Jahren entstanden, trat ungefähr ab der Jahrtausendwende eine stetig wachsende Zahl von Übersetzungen. Ibn Kaṭīrs Korankommentar wurde unter anderem ins Bengalische, Deutsche, Englische, Französische, Indonesische, Türkische und Urdu übertragen. Selbst wenn man berücksichtigt, dass viele – wenn auch nicht alle – dieser Übersetzungen gewisse Kürzungen vornehmen, ist der Umfang der Übersetzungstätigkeit frappierend. Immerhin umfasst selbst die deutlich gekürzte englische Übersetzung des saudischen Verlagshauses Darussalam, betreut von dem indischen Scheich Al-Mubarakpuri, noch zehn Bände mit insgesamt mehr als 6.000 Seiten. Erhebliche Ressourcen fließen also weltweit in die Edition und Übersetzung dieses Werks.

Dieses Kapitel geht anhand der deutschsprachigen Übersetzungen von Ibn Kaṭīrs Korankommentar der Frage nach, wie Verleger, Herausgeber und Übersetzer die Brücke zwischen dem mamlukischen Damaskus und dem 21. Jahrhundert schlagen und welche Botschaften sie dabei transportieren wollen, denn es ist kein triviales Unterfangen, dieses umfangreiche Opus vormoderner muslimischer Gelehrsamkeit massenkompatibel zu machen.

c. Ibn Kaṭīrs Korankommentar: Ein sperriges Werk

Die Verse 21 bis 24 der Sure 38 »Şād« enthalten die folgende Geschichte über den biblischen David:

21. Kam zu dir die Kunde der Streitenden? Damals, als sie über die Mauer in den Palast eindringen,
22. als sie zu David traten und er vor ihnen erschrak – da sprachen sie: »Fürchte dich nicht! Wir sind zwei Streitende, von denen einer dem anderen Unrecht tat. Entscheide du nun zwischen uns nach der Wahrheit, sei nicht parteiisch und führe uns auf den geraden Weg«.
23. »Siehe, dieser mein Bruder hat neunundneunzig Schafe, ich aber habe nur ein Schaf. Da sprach er: Vertraue es mir an! Und er überwältigte mich in der Rede«.
24. Da sprach er [David]: »Er hat dir Unrecht angetan, indem er zu dem seinen noch dein Schaf verlangt. Siehe, bei vielen von denen, die als Partner handeln, tut der eine dem anderen Unrecht«. Nur die nicht, welche glauben und gute Werke tun, doch wie wenige sind das! – David dachte, dass wir ihn auf die Probe stellen wollten. So bat er seinen Herrn um Vergebung, fiel auf die Knie nieder und kehrte sich ihm demütig zu.²⁷

27 Koranzitate folgen, sofern sie nicht Teil einer zitierten deutschen Ibn Kaṭīr-Übersetzung sind, der Übersetzung von Hartmut Bobzin: Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin. München: C.H. Beck 2010.

Der Korankommentar von Ibn Kaṭīr erläutert diese Geschichte unter anderem folgendermaßen:

Die Exegeten haben hier eine Geschichte angeführt, die größtenteils aus den »isrāʿīliyyāt« stammt. Nichts in ihr kann auf einen als authentisch geltenden Hadith des Unfehlbaren zurückgeführt werden. Allerdings überlieferte Ibn Abī Ḥātim einen Hadith, dessen Isnad [arab. »isnād«, Überliefererkette] jedoch nicht als »ṣaḥīḥ« [zuverlässig] gelten kann, denn er wurde von Yazīd ar-Raqqāṣī über Anas überliefert, und Yazīd war zwar einer der Rechtgeleiteten, galt aber den Imamen als schwacher Überlieferer. Es erscheint daher sinnvoll, es bei dieser Erwähnung der Geschichte zu belassen und das Wissen darüber Gott zu überlassen. Der Koran ist die Wahrheit, und was er enthält, ist ebenfalls Wahrheit. [Es folgen einige Worterläuterungen und die Angabe, Berichten zufolge habe David vierzig Tage in der Niederwerfung verharret.]

Die großen Gelehrten sind gespaltener Ansicht darüber, ob die Niederwerfung in der Sure »Ṣād« [das heißt, die Situation, in der David auf die Knie fällt] eine vorgeschriebene Niederwerfung sei. Die neue Ansicht kommt von der schafitischen Schule, nämlich dass es keine vorgeschriebene Niederwerfung, sondern eine des Dankes sei. [Es folgt eine ausführliche Auflistung von Belegen für diese Auffassung mit zahlreichen Namen von Gelehrten, die sie vertreten haben, und Überlieferern dieser Belege.]

Unser Scheich al-Ḥāfiẓ Abūʿl-Ḥağğāğ al-Mizzī berichtete in meiner Anwesenheit über einen Hadith, der ihm mündlich überliefert worden war, dem zufolge Abū Ishāq al-Madrağī überlieferte, Zāhir b. Abī Ṭāhir al-Ṭaqafī habe überliefert, Zāhir b. Abī Ṭāhir al-Šāhimī habe überliefert, Abū Saʿd al-Kanğarūdī habe überliefert, al-Ḥākīm Abū Aḥmad Muḥammad b. Muḥammad al-Ḥāfiẓ habe überliefert, Abūʿl-ʿAbbās al-Sirāğ habe überliefert, Hārūn b. ʿAbdallāh habe überliefert, Muḥammad b. Yazīd b. Ḥudays habe über al-Ḥasan b. Muḥammad b. ʿUbaydallah b. Abī Yazīd überliefert, dieser habe gesagt: Ibn Ğurayğ sagte zu mir: Ḥasan, dein Großvater ʿUbaydallāh b. Abī Yazīd berichtete mir über Ibn ʿAbbās, er habe gesagt: Ein Mann kam zum Propheten und sagte: Gesandter Gottes, ich habe geträumt, ich hätte hinter einem Baum gebetet. Ich rezitierte die Niederwerfung und warf mich nieder, und der Baum warf sich mit mir nieder. Dann hörte ich ihn aus der Niederwerfung heraus sagen: Gott, schreib mir bei dir einen Lohn auf, schreib mir etwas gut und zieh es von meinen Sünden ab. Nimm es von mir an, wie du es von deinem Diener David angenommen hast. Ibn ʿAbbās sagte: Ich sah, wie der Prophet aufstand, die Niederwerfung rezitierte und sich niederwarf, und während er dort lag, hörte ich ihn genau das sagen, was dem Mann zufolge der Baum gesagt hatte. Dies überlieferten at-Tirmidī über Qutayba und Ibn Māğa über Abū Bakr b. Ḥallād, und beide so ähnlich auch über Muḥammad b. Yazīd b. Ḥunays. At-Tirmidī hielt die Überlieferung für »ğarīb« [korrekte, aber vereinzelte Überliefererkette ohne breite Überlieferungstradition], sie sei nur aus dieser Quelle bekannt. [Es folgen weitere Belege sowie Überlieferungen über Träume sowie Handlungen des Propheten, in denen die Niederwer-

fung aus der Sure »Sāḍ« im Mittelpunkt steht, alle mit ausführlichen und vollständigen Überliefererketten versehen.]²⁸

An diesem extrem verkürzten Auszug aus Ibn Kaṭīr's Korankommentar dürften einige der Probleme deutlich werden, die die Popularisierung dieses Werks aufwirft: Ibn Kaṭīr verweist auf Themen und Auseinandersetzungen des Gelehrten Diskurses, ohne diese zu erläutern. Wer mit der Koranexegeese vertraut ist, weiß, dass sich der Hinweis auf die »isrā'īliyyāt«-Geschichte zu Beginn seines Kommentars auf die biblische Geschichte von David, Batsheba und Uriah bezieht, aber dem Kommentar ist dies nicht zu entnehmen. Ebenso wenig wird deutlich, worin die Auseinandersetzung der Gelehrten bezüglich der Frage besteht, ob die im Koran geschilderte Niederwerfung eine des Dankes sei, weil Ibn Kaṭīr nur die Auffassung aufführt, die er seiner eigenen Rechtsschule, der schafiitischen, zuschreibt. Nur Eingeweihte werden verstehen, dass die Gegenmeinung davon ausgeht, es handle sich hier um die rituelle Gebetshandlung. Solches Wissen setzt Ibn Kaṭīr voraus.

Er verzichtet häufig darauf, die von ihm angesprochenen Kontroversen abschließend und eindeutig zu klären, sondern drückt lediglich implizit Präferenzen aus.

Er verwendet Fachterminologie aus der Hadithwissenschaft, die sich nicht einfach übersetzen lässt und einer durchschnittlich gebildeten muslimischen Leserschaft nicht durchweg vertraut sein dürfte.

Jede einzelne Überlieferung ist mit einer ausführlichen Überliefererkette (»isnād«) versehen, die von der Zeit des Propheten oder seiner Gefährten entweder bis zu einem mehrere Jahrhunderte später wirkenden Kompilator oder aber bis zu Ibn Kaṭīr's eigenen Lehrern führt. Der von ihm erwähnte Abū'l-Ḥaḡḡāḡ al-Mizzī zum Beispiel war sein Lehrer in Hadithwissenschaften sowie sein Schwiegervater.

Der Kommentar springt von Thema zu Thema, ohne dies zu strukturieren oder einen logischen Zusammenhang herzustellen. Selbst die in der obigen Übersetzung eingefügten Absätze sind eine moderne editorische Entscheidung, die nicht Teil des ursprünglichen Kommentars ist.

Ibn Kaṭīr referiert Überlieferungen, deren Inhalt aus heutiger Sicht befremdlich oder aber aus einer salafistischen Perspektive problematisch wirken mögen, so etwa mit Bezug auf Träume göttlichen Ursprungs.

Ibn Kaṭīr's deutsche Übersetzer stehen also vor erheblichen Herausforderungen bei der Verwirklichung ihres Projekts, Ibn Kaṭīr einem deutschen

28 Abū'l-Fidā' Ismā'īl b. 'Umar Ibn Kathīr: Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm. Riyad: Dār Ṭība 1999, Bd. 7, S. 60-62.

Laienpublikum nahezubringen. Wie sie mit diesen Herausforderungen umgehen, soll im Folgenden untersucht werden.

3. Ibn Kaṭīr auf Deutsch: Welche Akteure, welches Deutsch?

Tatsache ist, dass inzwischen Millionen von Muslimen in Deutschland leben und sehr viele von ihnen sind mittlerweile auch heimisch geworden, wie meine Wenigkeit. Ich stellte durch meine Aktivität als Da'yi – aber auch als Aktiver in Dialogkreisen, beim Tag der offenen Moschee, bei Vortragabenden [sic], bei Begegnungen mit anderen Weltanschauungen und in zahlreichen Gesprächsrunden fest, dass bei sehr vielen Menschen christlicher Herkunft aber [sic] auch bei anderen Weltanschauungen ein verstärktes Interesse für den Islam erwacht ist. Bei den Werken, die bisher im deutschsprachigen Raum veröffentlicht wurden, fehlt es an „authentischen“ Grundlagenwerken, die man haben sollte, will man wirklich den Islam kennenlernen. Verglichen zu den anderen europäischen Ländern ist der deutschsprachige Raum noch sehr arm, was die Grundwerke angeht.²⁹

Diese Diagnose des Ibn Kaṭīr-Übersetzers Mohamed Benhsain (geb. 1961) benennt den Kontext, in dem das Werk des mamlukischen Gelehrten ins Deutsche übertragen wurde und wird. Er ist geprägt durch eine relativ junge muslimische Gemeinschaft, die sich überwiegend aus Migrantinnen und Migranten und ihren Nachfahren zusammensetzt, die Deutschland immer öfter als ihr Zuhause betrachten. Neben den Wunsch nach Bildung der Musliminnen und Muslime tritt der Dialog mit nicht-muslimischen Deutschen als mögliches Einsatzgebiet deutschsprachiger islamischer Publikationen. Es wird zu fragen sein, inwieweit dieser Kontext mit seinen unterschiedlichen Zielgruppen, aber auch den besonderen Identitäten der Übersetzer Stil, Text und Paratext der Übersetzungen beeinflusst. Zunächst jedoch sollen die hier untersuchten Werke kurz eingeführt werden.

a. Die Übersetzer und ihre Werke

Wie bereits zu Beginn erwähnt, liegen zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Beitrags nur Teile von Ibn Kaṭīrs Korankommentar in deutschen Übersetzungen vor. Diese decken sowohl den Anfang als auch das Ende des Korans ab, während die Suren drei bis neunundvierzig bisher nicht übersetzt wurden.³⁰ Die Auswahl der Teile, denen sich die Übersetzer widme-

29 Ibn Kathir: Tafsir Ibn Kathir. Qur'anexegese. Übersetzt von Mohamed Benhsain, S. 11. (Vorwort des Übersetzers.)

30 Außerdem liegt eine separate Übersetzung der Einleitung zu Ibn Kaṭīrs Korankommentar im Taschenbuchformat unter dem Titel »Die Wissenschaft des Tafsīr und der rechte Umgang mit dem Qur'ān« vor, die zu diskutieren den Rahmen des vorliegenden Beitrags

ten oder die sie im Rahmen ihres Projekts vorrangig behandelten, steht in engem Bezug zur Tradition muslimischer Bildungs- und Frömmigkeitspraktiken. Der Koran beginnt mit einer kurzen Eröffnungssure, der »Fātiḥa«, die Teil jedes rituellen Gebets ist und daher oft jenes erste Koransegment, welches Musliminnen und Muslime lernen. Die hierauf folgenden einhundertdreizehn Suren sind grob der Länge nach, von der längsten zur kürzesten, geordnet. Die zweite Sure ist die einzige längere unter den bisher übersetzten Suren. Sie spielt eine wichtige Rolle in der Frömmigkeit, weil ihr zugeschrieben wird, alle wesentlichen Themen des Korans abzudecken. Sie enthält Beschreibungen der Gläubigen und Ungläubigen ebenso wie heilsgeschichtliche Elemente einschließlich der Schöpfungsgeschichte sowie den berühmten Thronvers 255 in Sure 2 »al-Baqara«, der Gottes Allmacht und Allwissenheit bildhaft darstellt. Die kürzesten und oft auch bildhafteren und stärker sprachlich strukturierten Suren sowie zwei Suren, die die Funktion von Schutzgebeten einnehmen, finden sich am Ende des Korans. Sie haben nicht nur eine hohe liturgische Bedeutung, sondern stehen auch am Beginn der traditionellen Koranpädagogik, die auf die Rezitation und das Auswendiglernen des Korans abzielt, weil sie am schnellsten und leichtesten zu erlernen sind. Viele Schülerinnen und Schüler kommen nicht über den »juz‘ ‘amma«, den dreißigsten und letzten Teil des Korans (Sure 78-114), hinaus. Eben jenem »juz‘ ‘amma« war auch die erste deutsche Ibn Kaṭīr-Übersetzung gewidmet, die auf dem deutschen Buchmarkt erschien.³¹ Sie ist nicht auf den ersten Blick als gekürzte Fassung erkennbar. Der Übersetzer, Mohammed Benhsain, verweist aber im Vorwort darauf, dass es sich um eine von ihm zusammengefasste Übersetzung handele. Das ungefähr vierhundert Seiten umfassende Werk wurde im Jahr 2011 im Bonner Al-Tamhid-Verlag verlegt, der mit Karim Benhsain einem Verwandten des Übersetzers gehört und dessen schmales Sortiment neben einigen weiteren Übersetzungen Mohammed Benhsains auch Werke wahhabitischer Gelehrter beinhaltet.³²

Benhsain, der auch unter dem Namen Abu Jamal auftritt, gehört der ersten Generation von Salafisten in Deutschland an, die vor allem arabischstämmigen Milieus entstammten und ab den 1990er Jahren für ihr Islamverständnis warben. Er wurde 2015 als Salafist im Berliner Verfassungsschutzbericht erwähnt, aber bisher nicht in Verbindung mit dschiha-

sprengen würde. Ibn Kathīr: Das Vorwort des Ibn Kaṭīr zu seinem tafsīr. Die Wissenschaft des Tafsīr und der rechte Umgang mit dem Qur‘ān. Übersetzt und kommentiert von Dawud Mitterhuber. Düsseldorf: IB Verlag Islamische Bibliothek 2016.

31 Ibn Kathīr: Qur‘ānexegese des Ibn Kathīr. Übersetzt von Mohamed Benhsain.

32 <http://test.al-tamhid-verlag.eu> (Zugriff am 1. Mai 2020.)

distischen Strömungen gebracht.³³ Selber beschreibt er sich im Vorwort zu seiner Ibn Kaṭīr-Übersetzung als „Da’yi“ (arab. »dā’ī«, w. „Rufer“),³⁴ was eine missionarische Tätigkeit bezeichnet, die sich nicht nur oder nicht einmal primär an Nichtmuslime richtet, sondern auch und gerade an solche Musliminnen und Muslime, die aus salafistischer Sicht ihre Religion nicht strikt genug praktizieren. Dementsprechend beklagt Benhsain das Fehlen in die deutsche Sprache übersetzter „authentischer“ Grundlagenwerke des Islams. Mit seiner Ibn Kaṭīr-Übersetzung wolle er Abhilfe schaffen, was er mit Zitaten aus der Einleitung zu Ibn Kaṭīrs Korankommentar untermauert, die sich zur korrekten Methodik der Koranexegese äußern – eigentlich in den Worten Ibn Taymiyyas, was Benhsain aber nicht erwähnt. Überhaupt enthält die Übersetzung wenig erläuterndes Material. Neben dem vierseitigen Vorwort findet sich lediglich noch eine kurze Biographie von Ibn Kaṭīr, die eineinhalb Seiten einnimmt. Sprachlich und formal hinterlässt das Werk keinen übermäßig professionellen, aber auch keinen katastrophalen Eindruck. Kennern des Arabischen mag die erratische Verwendung von Apostrophen unterschiedlicher Ausrichtung zur Kennzeichnung der arabischen Konsonanten »‘ayn« und »hamza« auffallen. Zur Holprigkeit des Deutschen wird noch mehr zu sagen sein. Die deutsche Wiedergabe der Koranverse folgt, ohne dass dies irgendwo explizit erwähnt wird, der vom saudischen König-Fahd-Komplex für den Druck des Heiligen Korans herausgegebenen Koranübersetzung von Abdullah as-Samit Frank Bubenheim und Nadeem Elyas.

2015 erschien im gleichen Verlag eine erweiterte Ausgabe, die Ibn Kaṭīrs Kommentar zu den letzten beiden Teilen des Korans (Sure 67-114) umfasste.³⁵ Abgesehen davon, dass der Band die doppelte Menge an Material enthält und über ein repräsentativer gestaltetes Cover verfügt, gibt es gegenüber der Ausgabe aus dem Jahr 2011 nur wenige Änderungen³⁶ und keine sprachliche Überarbeitung und Korrektur. Allerdings enthält

33 <https://kleineanfragen.de/berlin/18/10394-zulassung-von-verfassungsfeinden-in-den-einrichtungen-des-landes-berlin-und-der-bezirke.txt>, <https://www.bpb.de/izpb/272429/salafismus-in-deutschland>, <https://www.remid.de/kurzinformation-religion/kurzinformation-religion-salafismus/> (Zugriff am 1. Mai 2020.)

34 Ibn Kathir: Tafsir Ibn Kathir. Qur’anexegese. Übersetzt von Mohamed Benhsain, S. 11. (Vorwort des Übersetzers.)

35 Ibn Kathir: Qur’anexegese des Ibn Kathir. Übersetzt von Mohamed Benhsain.

36 Typographisch fällt auf, dass die Eulogien – Segensformeln, die der Nennung des Namens des Propheten und anderer wichtiger religiöser Figuren folgen – als arabisches Symbol gesetzt sind, während im Jahr 2011, möglicherweise wegen schlechterer Möglichkeiten des Textsatzes, noch transliteriertes Arabisch in Lateinschrift verwendet wurde. Außerdem verwendete Benhsain in der Übersetzung des Kommentars von Ibn Kaṭīr nun das deutsche Wort „Satan“ statt des arabischen „Shaytan“, wohl aus Gründen der sprachlichen Anpassung an die verwendete Koranübersetzung.

die neuere Ausgabe eine längere Biographie Ibn Kaṭīrs, die inhaltlich und strukturell deutlich in der Tradition arabisch-islamischer Gelehrsamkeit steht. Dem Klappentext der zweiten Ausgabe zufolge entstand die Übersetzung im Rahmen von Lehrsitzen in Moscheen.

Ein Konkurrenzprojekt betreibt seit dem Jahr 2014 der größere und traditionsreichere Verlag »IB Islamische Bibliothek« in Düsseldorf, der von dem Ägypter Muhammad Rassoul gegründet wurde und zunächst vor allem dessen eigene Schriften vertrieb.³⁷ Zunächst erschien die Übersetzung von Ibn Kaṭīrs Auslegung der Eröffnungssure (»al-Fātiḥa«) durch Mahmoud Haggag, einen ägyptischen Dozenten der Azhar-Universität, der in Deutschland über deutsche Koranübersetzungen promovierte und an der Universität Göttingen als wissenschaftlicher Mitarbeiter tätig war.³⁸ Anders als die beiden anderen Übersetzer ist Haggag nicht dem salafistischen Spektrum zuzuordnen. Auch handelt es sich hier um keine gekürzte, sondern eine vollständige Übersetzung. Dies begründet der Herausgeber Mohammed Amine Ramdani mit der besonderen Bedeutung der »Fātiḥa« für das Gebet und dem Wunsch, den Lesern „auch mal einen Einblick in die Arbeitsweise der Wissenschaftler“ zu gewähren,³⁹ womit er wohl Religionsgelehrte (»‘ulamā’«) meint. Das Büchlein enthält Erläuterungen zur Umschrift des Arabischen, die – allerdings mit etlichen Fehlern, sogar im Titel – dem wissenschaftlichen Standard der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft folgt, sowie eine dreiseitige Biographie Ibn Kaṭīrs mit Angaben zu seinen weiteren Werken. Ein fünfzehnteiliges Glossar, Erläuterungen in Fußnoten sowie eine Untergliederung in thematische Abschnitte stellen Orientierungsangebote für Leserinnen und Leser ohne vertiefte religiöse Bildung dar.

Im Jahr 2016 folgte im gleichen Verlag, parallel zu einem Taschenbuch mit der übersetzten Einleitung zu Ibn Kaṭīrs Korankommentar,⁴⁰ der erste Band des bisher umfangreichsten Übersetzungsprojekts: Die gekürzte Übersetzung der Suren 50 bis 114, die bereits 2017 eine zweite Auflage sah.⁴¹ Der Übersetzer beider Werke, Dawud Mitterhuber, der den Ge-

37 Rassoul war ab den 1980er Jahren in großem Umfang publizistisch tätig und gehörte zu den ersten Autoren islamischer Literatur in deutscher Sprache, darunter auch einer Koranübersetzung und eines Korankommentars. Seine Werke, die inhaltlich betrachtet dem konservativen bis islamistischen und zum Teil salafistischen Spektrum zuzurechnen sind, haben bis heute hohe Verbreitung in deutschen Moscheen.

38 Imām Ibn Kaṭīr: Tafsīr Ṣūrat [sic] al-Fātiḥa. Übersetzt von Mahmoud Haggag.

39 Ebd., S. 7. (Vorwort des Herausgebers.)

40 Ibn Kaṭīr: Das Vorwort des Ibn Kaṭīr zu seinem tafsīr.

41 'Abū al-Fida' 'Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kaṭīr: Tafsīr ibn Kaṭīr. Gekürzte Ausgabe Sure [50] Qāf bis [114] an-Nās. Zusammenfassung, Anmerkungen und Übersetzung von Dawud Mitterhuber. Düsseldorf: IB Verlag Islamische Bibliothek 2016. (Zweite Auflage 2017.)

burtsnamen David trägt, ist Deutscher, konvertierte 1998 zum Islam, studierte in Saudi-Arabien und gehört der zweiten Generation deutscher Salafisten an, in der Konvertiten eine große Rolle spielten. Als Mitglied des schon früh sehr aktiven Ulmer Salafistenmilieus hatte er Bezüge zu islamistischen und dschihadistischen Akteuren, wird Letzteren aber selbst nicht zugerechnet.⁴² Mittlerweile lebt er in Rabat. Als einziger der deutschen Ibn Kaṭīr-Übersetzer ist er deutscher Muttersprachler und verfügt über eine akademische Ausbildung im Übersetzen. An der Universität Leipzig erwarb er nach Abschlüssen in Arabistik und Germanistik einen Masterabschluss in Konferenzdolmetschen (Arabisch).⁴³

Das Werk weist unter den deutschen Ibn Kaṭīr-Übersetzungen die umfangreichsten Paratexte auf. Neben kurzen Vorworten des Herausgebers und Übersetzers sowie Erläuterungen zur Umschrift und Formatierung handelt es sich dabei vor allem um eine mehr als zwanzigseitige Einführung sowie einen ausführlichen Anhang, der auf fünfundsiebzig Seiten ein Glossar, Indizes sowie ein Verzeichnis aller im Kommentar genannten Exegeten, Überlieferer und weiteren Personen mit knappen Erläuterungen enthält. Damit ist der Gebrauch des Kommentars als Referenzwerk möglich, wobei der Übersetzer deutlich macht, dass es sich aufgrund der Natur eines Korankommentars nicht um ein allgemeines Referenzwerk zum Islam handle. Er unterstreicht den wissenschaftlichen Anspruch dadurch, dass die Einführung unter anderem auf Übersetzungsmethoden sowie Hintergründe der muslimischen Koran-, Hadith- und Sprachwissenschaft eingeht und sich als einzige auch mit der Auswahl der verwendeten arabischen Edition von Ibn Kaṭīrs »tafsīr« auseinandersetzt. Mitterhuber geht darüber hinaus auch auf die Frage ein, warum er sich bei seiner Übersetzung nicht auf vorhandene gekürzte Ausgaben im Arabischen gestützt habe, was er zum Teil mit Urheberrechtsfragen begründet, zum Teil aber auch mit technischer oder inhaltlicher Kritik an den Entscheidungen dieser Ausgaben.⁴⁴ Während er mit diesen vertraut ist und sie erörtert, erwähnt er Benhsains Übersetzung nicht und nimmt auch erkennbar keinen

42 Frank Horst: Salafi Jihadism in Germany. IDC Herzliya/ International Institute for Counter-Terrorism 2011. Siehe auch <https://www.nzz.ch/articleE8A2C-1.41059> (Zugriff am 1. Mai 2020.)

43 <https://ma.linkedin.com/in/david-mitterhuber-0613a48a/> (Zugriff am 1. Mai 2020.)

44 'Abū al-Fidā' 'Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kaṭīr: Tafsīr ibn Kaṭīr. Gekürzte Ausgabe Sure [50] Qāf bis [114] an-Nās. Zusammenfassung, Anmerkungen und Übersetzung von Dawud Mitterhuber, S. 16-23 (Vorwort des Übersetzers.) Mitterhuber erläutert, die Ausgabe von Aḥmad Šākīr sei unter anderem deswegen problematisch, weil sie auch Material kürze, das zum Verständnis wichtig sei und diejenige von aṣ-Šābūnī wiederum greife zu sehr ins Original ein und interpretiere Ibn Kaṭīr aus Sicht der aš'arītischen Theologie. Diese ist in der traditionellen sunnitischen Gelehrsamkeit dominant, wird aber von Salafisten abgelehnt.

Bezug auf sie. Seine Übersetzung von Koranversen orientiert sich an der Koranübersetzung von Muhammad Rassoul mit Änderungen, die dazu dienen sollen, Ibn Kaṭīrs Interpretationen nachvollziehbar zu machen.

Ein zweiter Band, der die ersten beiden Suren abdeckt, erschien 2018.⁴⁵ Mitterhuber orientiert sich bei der Übersetzung des Kommentars zur »Fātiḥa« stark an Haggag, dessen Übertragung desselben Textes ebenfalls im Verlag Islamische Bibliothek erschienen war. Darauf weist er in der Einleitung auch hin, allerdings eher versteckt.⁴⁶ Das Vorwort geht etwas weniger ausführlich auf Ibn Kaṭīrs Korankommentar ein und fügt dafür einige Erläuterungen zu Themen an, die im Zusammenhang mit der zweiten Sure erörtert werden und aus heutiger Sicht problematisch erscheinen können. Hierzu wird noch mehr zu sagen sein.

Die drei Übersetzer repräsentieren somit unterschiedliche Facetten muslimischen Lebens in Deutschland: Ein arabischer Migrant der ersten Generation, ein Konvertit und ein damals temporär in Deutschland lebender arabischer Akademiker.

Von den genannten deutschen Ibn Kaṭīr-Übersetzungen ist lediglich der erste Band der Übersetzung von Benhsain mit dem »juz‘ ‘amma« zum Download erhältlich.⁴⁷ Leserinnen sind ansonsten in erster Linie auf Moscheebuchläden, islamische Onlinebuchhandlungen und den Internethändler Amazon angewiesen. Die Werke wurden offenbar nicht ins Verzeichnis lieferbarer Bücher aufgenommen und sind damit nicht ohne Weiteres über den stationären Buchhandel oder die Internetangebote von Buchhändlern erhältlich. Weder die Übersetzung von Benhsain noch der zweite Band der Übersetzung von Mitterhuber sind bei der Deutschen Nationalbibliothek gelistet. Das spricht dafür, dass die gängigen Vertriebswege deutscher Verlage, die sich an ein breites Publikum richten, hier keine Rolle spielen, sondern das muslimische Zielpublikum direkt über Moscheeläden und den islamischen Onlinehandel angesprochen wird.

b. Islam auf Deutsch und Islamdeutsch

Alle Übersetzer mussten sich mit der grundlegenden Frage auseinandersetzen, welche Semantik im Deutschen zur Beschreibung allgemein religiöser und spezifisch islamischer Sachverhalte verwendet werden sollte

45 'Abū al-Fidā' 'Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kaṭīr: Tafsīr ibn Kaṭīr. Gekürzte Ausgabe Sure [1] al-Fātiḥa und Sure [2] al-Baqara. Zusammenfassung, Anmerkungen und Übersetzung von Dawud Mitterhuber.

46 Ebd., S. 13.

47 <https://archive.org/details/TafsirIbnKathirJuz30/mode/2up> (Zugriff am 2. Mai 2020.)

und wie nah die deutsche Übersetzung an Ibn Kaṭīrs arabischer Syntax und Ausdrucksweise bleiben darf oder muss.

Anders als zum Beispiel das Türkische oder Persische ist das Deutsche nicht durch eine jahrhundertlange Präsenz des Islams auf allen Ebenen der Gesellschaft geprägt. Das religiöse Vokabular kommt überwiegend aus der christlichen Tradition. Manche Begriffe, wie etwa der des Fastens und des Betens, sind daher im allgemeinen Sprachgebrauch anders konnotiert als in der islamischen Glaubenslehre und -praxis. Zudem stellen sich fundamentale theologische Fragen, zum Beispiel die danach, ob der koranische Gott derselbe ist wie der christliche und ob das arabische Wort »allāh« dementsprechend die gleiche Bedeutung trägt wie das deutsche Wort »Gott«.

Darüber hinaus war der deutsche Islamdiskurs lange Zeit durch Nichtmuslime geprägt, etwa Orientalisten oder Dichter der Romantik. Bis heute haben Muslime nicht die primäre Deutungshoheit darüber, wie im Deutschen über den Koran gesprochen und geschrieben wird. Die gegenwärtig am leichtesten im Buchhandel erhältlichen Koranübersetzungen wurden von nichtmuslimischen Orientalisten wie Rudi Paret⁴⁸ und Hartmut Bobzin⁴⁹ verfasst. Diese verwenden deutsche Termini wie »Gott« und »Koran« und bezeichnen biblische Figuren, die im Koran erwähnt werden, mit ihren eingedeutschten Namen anstatt mit den arabischen Namensformen, die sie im Koran tragen – also Abraham statt Ibrāhīm, Maria statt Maryam und Mose statt Mūsā.

Vor diesem Hintergrund ergibt sich für Übersetzer islamischer Texte die grundsätzliche Frage, wie sie sich zur nichtmuslimischen deutschen Tradition des Schreibens über den Islam positionieren. Dies ist unmittelbar verbunden mit einer weiteren Frage, nämlich der danach, inwieweit die Islamizität und arabische Herkunft der übersetzten Texte durch Verwendung eines entsprechenden Vokabulars und eventuell sogar einer ans Arabische angelehnten Ausdrucksweise signalisiert werden soll.

Bei der Analyse der Ibn Kāṭir-Übersetzungen lässt sich feststellen, dass in mancherlei Hinsicht alle drei Übersetzer auf Abgrenzung vom deutschen Sprachgebrauch und von der orientalistischen Tradition der Koranübersetzung setzen und ihrer Sprache eine deutliche islamische Färbung verleihen. Alle sprechen von Allah statt von Gott und von dem Qur'an oder gar »Qur'ān« in Kursivschrift, wobei Mitterhuber andeutet, dass Letzteres dem Wunsch des Verlags entspreche, während er für das

48 Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret. Stuttgart: Kohlhammer 1966.

49 Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin. München: Beck 2010.

deutsche Wort »Koran« optiert hätte.⁵⁰ Mitterhuber verwendet auch als einziger den Ortsnamen Mekka, während Benhsain von Makkah spricht und Haggag von Makka. Haggag übersetzt zudem den Jemen als Yaman und Medina als al-Madīna. Ähnliche Arabismen finden sich in allen Übersetzungen, bei Haggag und Benhsain etwas mehr als bei Mitterhuber.

Auch hinsichtlich der im Koran genannten Personennamen tendieren die Übersetzer zur Verwendung der arabischen Formen. Mitterhuber spricht zum Beispiel von Dāwūd (David), Šamu’īl (Samuel), Mūsā und Sulaymān (Salomon), Benhsain von Nuh (Noah), Musa und Fir’aun (Pharao, im Koran ohne Artikel als Eigenname verwendet) und Haggag von Ādam. Bei bestimmten Figuren tauchen allerdings deutsche Formen auf: Mitterhuber nennt Adams Frau »Eva« statt »Ḥawwā’« und die Mutter Jesu »Maria« statt »Maryam«, Haggag spricht vom König Saul. Ein direkter Vergleich ist hier zum Teil nur eingeschränkt möglich, weil diese biblischen Namen nicht in allen Teilen des Korans und somit auch nicht in allen Übersetzungen auftauchen. Gemeinsam ist allen Übersetzern, dass sie den Namen „Satan“ verwenden statt des arabischen »šayṭān«, Benhsain allerdings erst in der zweiten Auflage, nachdem er zuvor die Form »Schaytan« gewählt hatte. Demgegenüber nennen alle den Erzengel Gabriel Jibril, Ğibrīl oder Jibriel.

Somit sind es vor allem die Namen männlicher biblischer Figuren, die im Islam als Propheten gelten, sowie des mit der Verkündigung des Korans assoziierten Erzengels Gabriel, die von ihrem jüdischen und christlichen Kontext dissoziiert und in arabisierter Form verwendet werden. Mitterhuber bekennt sich explizit zu der Wiedergabe der Prophetennamen – nur diese erwähnt er – mit ihrer arabischen statt der aus dem Hebräischen abgeleiteten deutschen Form und begründet dies „unter anderem“ damit, dass nicht bei allen arabischen Namen deren Identität eindeutig sei: So sei zum Beispiel die übliche Gleichsetzung des koranischen Yaḥyā mit Johannes dem Täufer abzulehnen.⁵¹ Allerdings trifft dieses Argument nur auf wenige Figuren zu. Dass es sich etwa bei Mūsā um Mose und bei Ibrāhīm um Abraham handelt, ist völlig unstrittig, so dass die Frage offen bleibt, worin der andere Teil der Begründung besteht.

Charakteristisch für die islamische Textproduktion ist der Gebrauch von Eulogien, also Lobpreisungen oder Segensformeln, die zum Beispiel bei der Erwähnung Gottes, der Engel, von Propheten und Prophetenge-

50 Ibn Kaṭīr (übers. Mitterhuber), Tafsīr ibn Kaṭīr, Bd. 1, S. 9.

51 'Abū al-Fidā' 'Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kaṭīr: Tafsīr ibn Kaṭīr. Gekürzte Ausgabe Sure [50] Qāf bis [114] an-Nās. Zusammenfassung, Anmerkungen und Übersetzung von Dawud Mitterhuber, S. 9.

fährten zum Einsatz kommen. Im akademischen deutschen Sprachgebrauch ist es eher unüblich, sie zu verwenden, weil sie einerseits Frömmigkeit signalisieren und andererseits den Lesefluss unterbrechen und Texte stark aufblähen. Aus diesem Grund werden sie auch in wissenschaftlichen Übersetzungen islamischer Texte oft weggelassen.

Ibn Kaṭīr verwendet die Segensformel durchweg für den Propheten Muḥammad, meist auch für andere Propheten und heilsgeschichtliche Figuren, aber nur gelegentlich bei der Nennung Gottes und selten bei Prophetengefährten, vermutlich, weil dies angesichts der Menge der von ihm zitierten Hadithe inflationäre Dimensionen annähme. Die Übersetzer folgen Ibn Kaṭīr in der konsistenten Verwendung der Eulogie für Muḥammad durchweg, aber in unterschiedlicher Form. Benhsain schrieb sie in der ersten Auflage seiner Übersetzung in transliteriertem Arabisch als »salla llahu ‘alaihi wa sallam« und schwenkte dann in der zweiten, erweiterten Auflage um auf das auch im Arabischen übliche kalligraphische Piktogramm, das den Lesefluss deutlich weniger stört. So handhabt es auch Mitterhuber. Haggag übersetzt die Eulogie ins Deutsche (»Allāh segne ihn und schenke ihm Frieden«). Auffallend ist, dass Benhsain die Eulogien über andere Propheten als Muḥammad, zum Beispiel Mose, weglässt, während Mitterhuber sie mit einem knappen »as« (»‘alayhī s-salām«) markiert. In den seltenen Fällen, in denen Ibn Kaṭīr dem Namen eines verstorbenen Gelehrten eine Segensformel anfügt, übersetzt Mitterhuber sie als »Allah erbarme sich seiner«, während Benhsain sie als »rahimahullah« transkribiert.⁵² Benhsain führte in der zweiten Auflage auch ein arabisches kalligraphisches Piktogramm für die Eulogie zum Gottesnamen (»subḥānahū wa-ta‘ālā«) ein, während er in der ersten Auflage noch »Subhanahu wa Ta’ala« oder »Azza wa Jall« geschrieben hatte; dies zwar, ebenso wie bei Ibn Kaṭīr, nicht durchgehend, aber zum Teil auch dann, wenn die Eulogie im Original nicht vorkommt oder Ibn Kaṭīr nur »der Erhabene« statt »Gott« schreibt. Mitterhuber und Haggag sind hier zurückhaltender und folgen im Allgemeinen Ibn Kaṭīrs Wortwahl.

Insgesamt ist es somit vor allem die Betonung der Frömmigkeit hinsichtlich der Verwendung des Prophetennamens, die dieses Textgenre auszeichnet, was mit Ibn Kaṭīrs Sprachgebrauch übereinstimmt. Ansonsten tendiert Mitterhuber zur Übersetzung von Eulogien ins Deutsche, während Benhsain sie durchweg als feststehende arabische Formeln behandelt

52 Siehe hierzu 'Abū al-Fidā' 'Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kaṭīr: Tafsīr ibn Kaṭīr. Gekürzte Ausgabe Sure [50] Qāf bis [114] an-Nās. Zusammenfassung, Anmerkungen und Übersetzung von Dawud Mitterhuber, S. 449 und Ibn Kathir: Qur'anexegese des Ibn Kathir. Übersetzt von Mohamed Benhsain, S. 193. (Jeweils mit Bezug auf aš-Šāfi'ī.)

und dementsprechend transkribiert. Alle Übersetzer nutzen jedoch in irgendeiner Form diese Möglichkeit der Betonung von Islamizität und Abgrenzung von der nichtmuslimischen deutschen Texttradition.

Eine weitere Frage, die ebenfalls Implikationen für die Positionierung gegenüber der deutschsprachigen Islamwissenschaft hat, betrifft die Umschrift des Arabischen. Hier haben Haggag und Mitterhuber sich für das phonetisch genaue, wissenschaftlich anerkannte, aber für Laien möglicherweise abschreckende System der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft entschieden, das zahlreiche diakritische Zeichen verwendet, während Benhsain eine vereinfachte Variante ohne diakritische Zeichen benutzt.

Eine der grundlegendsten Übersetzungsfragen, die die deutsche Islamliteratur durchzieht, betrifft den Umgang mit der arabischen Sprachstruktur und Syntax. Die Übersetzungen von Ibn Kaṭīr deuten hier auf zwei Aspekte hin, die eine Rolle spielen: Einerseits sind viele Verfasserinnen und Verfasser muslimischer Literatur im deutschsprachigen Raum keine deutschen Muttersprachler, und andererseits kann die Nähe zur arabischen Vorlage sowohl Texttreue als auch einen bewusst arabisch-islamischen Sprachgebrauch signalisieren.

Am stärksten fällt der nicht muttersprachliche Gebrauch des Deutschen bei Benhsain auf, der offenbar auch über kein professionelles Lektorat verfügte, auch wenn er auf deutschsprachige Korrekturleser verweist. Dies wird schon am Klappentext deutlich:

Die Qur'anexegese beziehungsweise der Tafsir ist eine edle Wissenschaft, denn Dank des Tafsirs versteht man, was Allah mit seinen Worten beabsichtigt, was Er nach und nach auf Seinen Propheten herab gesandt hatte.

Aus diesem Grund hat der Tafsir – die Qur'anexegese – einen besonderen Stellenwert unter den islamischen Wissenschaftlern. So ist es erstrebenswert, sich mit Sorgfalt mit ihm zu beschäftigen, ihn zu studieren, ihn zu begreifen und seine Absicht und sein Ziel zu erfassen.

Imam Ibn Kathir hat in seinem Tafsir eine einzigartige Methode bevorzugt, die sich von den übrigen Qur'an kommentatoren unterscheidet, indem er die beste Methode beschritten hat.⁵³

Von sprachlichen Fehlern abgesehen ist der Sprachduktus offensichtlich arabisch, was man zum Beispiel an Aufzählungsketten erkennt, wie sie im Schriftarabischen üblich sind.

Der Klappentext von Haggags Übersetzung ist in weitaus geläufigerem, wenn auch stark islamisch gefärbtem sowie nicht ganz fehlerfreien, und hochsprachlichem Deutsch verfasst. Am stärksten nicht nur an den

53 Ibn Kathir: Qur'anexegese des Ibn Kathir. Übersetzt von Mohamed Benhsain, rückwärtiger Einband.

idiomatischen Gebrauch des Deutschen, sondern auch an deutsche verlegerische Konventionen angepasst ist der Klappentext von Mitterhubers Übersetzung, der Ibn Kaṭīrs Werk unter anderem mit einer Aufzählungsliste bewirbt:

[...] Besonderheiten:

- Basiert auf den überlieferten Interpretationen der frühesten Gelehrten
- Genaue Erwähnung des historischen Kontexts und der Offenbarungsanlässe
- Ausführliche Konkordanz zusammenhängender Verse und Hadithe
- Kritische Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Interpretationen
- Exkurse zu Themen wie fiqh [islamisches Recht], Glaubensinhalten, Sekt, islamischer Geschichte und Qur'ān-Wissenschaften.⁵⁴

Der folgende Auszug aus den Übersetzungen von Ibn Kaṭīrs Kommentar zu Sure 114 »An-Nās« macht die Unterschiede zwischen Benhsains und Mitterhubers Umgang mit der arabischen Ausdrucksweise besonders deutlich. Mohamed Benhsain übersetzt:

Dies sind drei Eigenschaften der Eigenschaften des Herrn. [...] Denn wahrlich, es gibt niemanden unter den Kindern Adams, ohne dass er einen Gefährten hat, der ihm üble Taten verschönt, und er spart keine Anstrengung, und es gibt niemanden, der davor geschützt ist, außer demjenigen, der von Allah [Eulogie] geschützt wird.⁵⁵

Dawud Mitterhuber übersetzt:

Dies sind drei Eigenschaften des glorreichen und majestätischen Herrn [...] Jeder Mensch auf Erden hat einen »ḡinn« als Begleiter [»qarīn«], der ihm das Schandhafte schön redet. Er scheut keine Mühe. Dagegen ist nur gefeit, wen Allah bewahrt.⁵⁶

Benhsain bleibt so eng am arabischen Text, dass das Ergebnis, selbst wenn es grammatikalisch korrekt ist, kein idiomatisches Deutsch ist. Er verwendet typisch arabische Konstruktionen wie den Ausnahmesatz („es gibt niemanden... ohne/außer [»illā«] dass er ...“), die Doppelung von Substantiven („drei Eigenschaften der Eigenschaften“) und die Aneinanderreihung von Sätzen mit „und“ (»wa-«/»fa-«).⁵⁷ Mitterhuber hingegen

54 'Abū al-Fidā' 'Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kaṭīr: Tafsīr ibn Kaṭīr. Gekürzte Ausgabe Sure [50] Qāf bis [114] an-Nās. Zusammenfassung, Anmerkungen und Übersetzung von Dawud Mitterhuber, rückwärtiger Einband.

55 Ibn Kathir: Qur'anexegese des Ibn Kathir. Übersetzt von Mohamed Benhsain, S. 499.

56 'Abū al-Fidā' 'Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kaṭīr: Tafsīr ibn Kaṭīr. Gekürzte Ausgabe Sure [50] Qāf bis [114] an-Nās. Zusammenfassung, Anmerkungen und Übersetzung von Dawud Mitterhuber, S. 674.

57 Letzteres findet sich vereinzelt auch bei Haggag, obwohl dieser insgesamt geläufiges Deutsch schreibt. Siehe hierzu Imām Ibn Kaṭīr: Tafsīr Šūrāt [sic] al-Fātiha. Übersetzt von

übersetzt mit Blick auf den deutschen Sprachstil. Bei dieser freieren Übersetzung webt er allerdings subtil eigene Interpretationen ein: Von einem »ġinn« ist bei Ibn Kaṭīr nirgendwo die Rede. Diese Form der Kommentierung von Ibn Kaṭīrs Kommentar nimmt Mitterhuber meist in den Fußnoten vor, aber gelegentlich scheint sie auch im Text durch.

Auch Mitterhubers Übersetzung ist im Übrigen nicht frei von Anpassungen an den arabischen Sprachduktus. Er setzt dies vor allem dort ein, wo es den Text als Werk eines traditionellen islamischen Gelehrten kennzeichnet, nämlich an den Anfängen und Enden der Suren. So lässt er zum Beispiel den Kommentar zur Sure 84 mit Ibn Kaṭīrs folgendermaßen übersetztem Satz enden: „Ende des »tafsīr« der Sure »al-Inṣiqāq«, und Allah gebührt alles Lob und alle Gnade und durch Ihn gelangt man zu Erfolg und Seelenheil.“⁵⁸

Der Titel der folgenden Sure beginnt mit den Worten: „»Tafsīr« der Sure [85] »Al-Burūġ« [»Die Sternbilder«], sie ist mekkanisch.“⁵⁹ Hier folgt der Übersetzer, wohl bewusst, dem arabischen Sprachduktus, obwohl dies nicht deutschem Sprachgebrauch entspricht; man würde eher erwarten, dass der Hinweis, die Sure sei mekkanisch, in Klammern steht.

Die Anpassung an den arabischen Sprachduktus ist also nicht ausschließlich der nicht muttersprachlichen Beherrschung des Deutschen durch die arabischstämmigen Übersetzer geschuldet, sondern kann auch von einem Muttersprachler wie Mitterhuber als Stilmittel eingesetzt werden, um dem Text den Charakter islamischer Gelehrsamkeit zu verleihen.

Geht es um komplexe exegetische Argumente, die Ibn Kaṭīr oft sehr knapp erläutert, weil er eine hohe Vorbildung bei seiner Leserschaft voraussetzt, dann kann die unbeholfene und zu eng am Arabischen orientierte Wiedergabe Verständnisprobleme hervorrufen. So übersetzt zum Beispiel Benhsain einen Passus in dem Kommentar zu Vers 5 der Sure 114 »An-Nās«: „[Er,] der in die Brüste der Menschen einflüstert“ (gemeint ist der Teufel) folgendermaßen:

[...] ist dies spezifisch für die Kinder Adams, wie es offensichtlich ist, oder gilt dies allgemein, sowohl für die Menschen als auch für die Jinn? Diesbezüglich gibt es zwei Meinungen. So wurden sie (die Jinn) auch in der Anwendung des Wortes An-Nas eingeschlossen. Ibn Jarir sagte: „Dies wurde auch

Mahmoud Haggag, S. 113: „Die Mehrheit der Gelehrten liest die Stelle mit dem Buchstaben »ṣād« (also »Ṣirāṭ«) und sie wird auch »Sirāṭ« gelesen. Und sie wird auch mit (dem Buchstaben) »zay« gelesen.“

58 'Abū al-Fidā' 'Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kaṭīr: Tafsīr ibn Kaṭīr. Gekürzte Ausgabe Sure [50] Qāf bis [114] an-Nās. Zusammenfassung, Anmerkungen und Übersetzung von Dawud Mitterhuber, S. 533.

59 Ebd., S. 533.

für die männlichen Jinn angewandt. Der Satz »Rijalun min al-Jinn« (Die Männer unter den Jinn) ist in Bezug auf sie benutzt worden, so ist es nicht willkürlich für das Wort »An-Nas‘«, dass es auch für sie benutzt wird.⁶⁰

Ohne weitere Erläuterungen dürfte diese Übersetzung für Laien schwer verständlich sein, schon allein, weil Benhsain den exegetischen Terminus *technicus* »zāhir« als „offensichtlich“ übersetzt und nicht – zutreffender – als „dem Wortsinn entsprechend“. Während es Mitterhuber zumeist gelingt, auch solche komplexen Argumente verständlich – wenn auch nicht immer in einwandfreiem oder gar schönem Deutsch – wiederzugeben, stößt Benhsain hier an seine Grenzen. Manchmal ergibt seine Übersetzung schlicht keinen Sinn, so etwa, wenn er mit Bezug auf einen Heerführer schreibt, die Araber pflegten „ihn darzustellen“ – wenn in Wirklichkeit gemeint ist, dass sie ihn verspotteten (»hağāhu«).⁶¹ Wenn sich bei Mitterhuber Fehler finden, ist dies eher einem falschen Verständnis des arabischen Textes geschuldet und für deutschsprachige Leserinnen und Leser nicht zu erkennen.⁶²

4. Der übersetzte Ibn Kaṭīr: Entscheidungen und Eingriffe

Alle deutschen Übersetzungen Ibn Kaṭīrs greifen in unterschiedlicher Weise in den Text des Korankommentars ein. Sie nehmen Kürzungen vor, strukturieren ihn, fügen Überschriften hinzu, setzen Fußnoten, machen Anmerkungen in Klammern und treffen – natürlich – übersetzerische Entscheidungen. Dadurch nehmen sie, bewusst oder unbewusst, Einfluss darauf, wie Leserinnen und Leser das Werk wahrnehmen und verstehen.

a. *Strukturierung, Kommentierung und Indizierung*

Strukturierungen des Textes fallen den meisten Leserinnen und Lesern vermutlich nicht einmal auf, dienen sie doch in erster Linie der Erschließung des Ausgangstextes und entsprechen dabei deutschen Lesegewohnheiten. Ein fortlaufender Text ohne Absätze wäre wesentlich auffälliger als eine Untergliederung in Textblöcke durchschnittlicher Länge. Dennoch handelt es sich um redaktionelle Entscheidungen, die übrigens auch

60 Ibn Kathir: Qur’anexegese des Ibn Kathir. Übersetzt von Mohamed Benhsain, S. 500-501.

61 Ebd., S. 449.

62 Zum Beispiel benutzt Ibn Kaṭīr das unbestimmte Zahlwort »ba‘ḍ«, das im modernen Hocharabischen als „einige“ übersetzt wird, manchmal im Singular im Sinne von „jemand“, wohingegen Mitterhuber es als Plural wiedergibt (‘Abū al-Fidā’ Ismā’īl ibn ‘Umar ibn Kaṭīr: Tafsīr ibn Kaṭīr. Gekürzte Ausgabe Sure [50] Qāf bis [114] an-Nās. Zusammenfassung, Anmerkungen und Übersetzung von Dawud Mitterhuber, S. 600 und S. 636.) An einer Stelle macht Mitterhuber aus der Zahl zwölf eine 12.000 (siehe ebd., S. 637.)

die ungekürzten arabischen Ausgaben des Werks betreffen. Ein fortlaufender Text im Blocksatz, in dem allenfalls die kommentierten Koranverse farblich hervorgehoben sind, Absätze lediglich dem Beginn einer neuen Sure vorbehalten sind und Anmerkungen auf die Seitenränder geschrieben sind, wie wir ihn in Handschriften von Ibn Kaṭīrs Korankommentar vorfinden, würde die meisten heutigen Leserinnen und Leser überfordern. Eine Strukturierung durch Absätze sowie die Nennung von Surennamen und Versnummern der zahlreichen Koranzitate im Text ist das Mindeste, das heutige Herausgeber für nötig halten. Dies ist auch bei den deutschen Übersetzungen der Fall, die meist noch weitere Orientierungs- und Verständnishilfen liefern.

So unterteilt Haggag den Kommentar Ibn Kaṭīrs zur »Fātiḥa«, der in seiner Übersetzung einhundertzweiunddreißig Seiten umfasst, in siebzehn Kapitel und Unterkapitel, die jeweils mit Überschriften versehen und zu Beginn in einem Inhaltsverzeichnis aufgelistet sind. Der Sprachduktus der Überschriften lässt vermuten, dass er dabei einer arabischen Ausgabe folgt, die er allerdings nicht nennt. Worterläuterungen und Einfügungen, die dem Verständnis dienen sollen, sind in Klammern in den Text eingefügt, zum Beispiel so:

Weil der Satan den Menschen sieht, wohingegen er ihn nicht sieht, sollte der Mensch Zuflucht vor dem Satan bei Dem suchen, Der den Satan sieht, während dieser Ihn nicht sieht. [Gemeint ist Allāh.]⁶³

Falls Haggag ausführlichere Erläuterungen für nötig hält, setzt er diese in Fußnoten, deren Dichte bei einer Gesamtzahl von fünfundvierzig allerdings relativ gering ist und die nie mehr als fünf Zeilen einnehmen.

Mitterhuber verzichtet in seiner Übersetzung des Kommentars zu den Suren 50 bis 114 ganz auf Zwischenüberschriften und listet im Inhaltsverzeichnis nur die Surentitel auf. Die Suren sind allerdings auch vergleichsweise kurz. Dennoch nimmt selbst die gekürzte Übersetzung der Kommentare zu einzelnen Suren bisweilen zwanzig bis dreißig Seiten ein. Diese strukturiert Mitterhuber, wie alle Übersetzer, durch Absätze sowie im Unterschied zu Haggag auch durch Leerzeilen dort, wo er einen Themenwechsel ausmacht. In seiner Übersetzung von Ibn Kaṭīrs jeweils sehr langen Kommentaren zur ersten und zweiten Sure – bei der zweiten Sure nimmt die gekürzte Fassung mehr als sechshundert Seiten ein – verwendet er zwar Überschriften, dies aber viel zurückhaltender als Haggag und lediglich an Ibn Kaṭīrs eigener Praxis orientiert. Durch Titel gekennzeichnet und im Inhaltsverzeichnis aufgeführt sind hier nur Abschnitte, die nicht

63 Imām Ibn Kaṭīr: Tafsīr Šūrat [sic] al-Fātiḥa. Übersetzt von Mahmoud Haggag, S. 48.

den Text der Sure selbst kommentieren, sondern zum Beispiel einleitend über deren Vorzüge sprechen, den Offenbarungszeitpunkt diskutieren oder den korrekten Einsatz von Gebetsformeln besprechen. Mitterhuber ist zurückhaltender mit dem Einsatz von Klammern als Haggag, hat dafür aber einen wesentlich umfangreicheren Fußnotenapparat, der neben Erläuterungen auch detaillierte Quellenangaben zu den von Ibn Kaṭīr angeführten Hadithen umfasst sowie diese oft noch zusätzlich hadithwissenschaftlich bewertet. Allein zur ersten Sure hat Mitterhuber 275 Fußnoten und somit 230 Fußnoten mehr als Haggag.

Benhsain verzichtet auf Zwischenüberschriften, kommentiert allerdings auch nur die letzten beiden Teile des Korans, die eher kurze Suren enthalten. Dafür setzt er exzessiv und bisweilen mitten innerhalb eines logischen Zusammenhangs Absätze mit großen Zeilenabständen. Er verwendet sowohl Klammern als auch Fußnoten, beides allerdings sehr sparsam. Mitterhuber hat für das gleiche Segment des Korans mehr als doppelt so viele Fußnoten. Benhsains Fußnoten enthalten nahezu keine Erläuterungen, sondern vorwiegend Quellenangaben zu im Text zitierten Überlieferungen sowie Surennamen und Versnummern der von Ibn Kaṭīr in Form von Querverweisen zitierten Koranstellen.

Nur Mitterhuber nutzt Fußnoten regelmäßig, um zusätzliche Informationen, eigene Interpretationen oder gar Korrekturen von Ibn Kaṭīrs Aussagen anzuführen. Haggag bietet lediglich einmal eine alternative Interpretation an⁶⁴ und Benhsain tut dies gar nicht. Bei Mitterhuber hingegen geht die Nutzung von Fußnoten bisweilen so weit, dass er eigene Ausführungen zu Themen von aktueller Relevanz einbaut, die mit Ibn Kaṭīrs Kommentar nichts zu tun haben. So nimmt er etwa dessen Ausführungen zum Zinsverbot zum Anlass, seine kritische Haltung zu Modellen des „Islamic Banking“ darzulegen und eine strenge Auslegung des Zinsverbots zu befürworten.⁶⁵

Manche seiner Fußnoten sind besonders aufschlussreich, weil sie darauf hindeuten, dass Ibn Kaṭīrs Interpretationen den Maßstäben salafistischen Denkens nicht entsprechen oder dass der Übersetzer sie zumindest als problematisch empfindet. So kommentiert Ibn Kaṭīr Vers 47 der Sure 51 »aḍ-ḍāriyāt«: „Und den Himmel erbauten wir mit »Händen« (»bi-aydin«)“ unter Berufung auf etliche frühislamische Autoritäten, dies bedeute „mit Kraft und Macht“. Dies rührt an die theologisch konfliktbehaftete

64 Imām Ibn Kaṭīr: Tafsīr Šūrāt [sic] al-Fātiḥa. Übersetzt von Mahmoud Haggag, S. 27, Fn. 17.

65 'Abū al-Fidā' 'Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kaṭīr: Tafsīr ibn Kaṭīr. Gekürzte Ausgabe Sure [1] al-Fātiḥa und Sure [2] al-Baqara. Zusammenfassung, Anmerkungen und Übersetzung von Dawud Mitterhuber, S. 667f., Fn. 2089.

Debatte um die anthropomorphen Attribute Gottes, in der die Salafisten sich in einer Traditionslinie verorten, die stark für eine wörtliche Lesung von koranischen Aussagen über Gottes Hand, Gesicht, Thron oder Position im Universum plädiert, wenn auch meist mit dem Vorbehalt, dass sich nicht genau bestimmen lasse, was es bedeutet, dass Gott zum Beispiel eine Hand hat. Dementsprechend verursacht es Mitterhuber offenkundig großes Unbehagen, dass Ibn Kaṭīr hier frühislamischen Autoritäten einschließlich des Prophetengefährten Ibn ‘Abbās eine metaphörische Lesung des Verses zuschreibt. Er kommentiert in einer Fußnote:

Es handelt sich hier um Belege dafür, dass einige Ausdrücke, die auf körperliche Eigenschaften Allahs hindeuten, von früheren Gelehrten auch metaphörisch verstanden wurden. Dies heißt jedoch nicht, dass die wörtliche Ebene des Ausdrucks von ihnen abgelehnt wurde. Denn in zahlreichen Schriften aus den ersten drei Jahrhunderten ist belegt, dass die frühen Muslime daran glaubten, dass Allah eine – wie auch immer beschaffene – Hand hat.⁶⁶

Hier verweist Mitterhuber auf den salafistischen Topos, dass die ersten drei Jahrhunderte des Islams durch die »as-salaf aṣ-ṣāliḥ«, die rechtgeleiteten Altvorderen, geprägt worden seien, die dem Salafismus seinen Namen gaben. Er konstruiert sie als homogenes Kollektiv mit einem einheitlichen, korrekten Glauben, was der historischen Wirklichkeit, die von tiefen theologischen und politischen Differenzen geprägt war, keineswegs entspricht.

Noch mehr Schwierigkeiten hat Mitterhuber mit Ibn Kaṭīrs Auslegung des bekannten Teilverses 16 der Sure 50 »Qāf«: „Denn wir sind ihm [dem Menschen] viel näher noch als seine Halsschlagader.“⁶⁷ Ibn Kaṭīr interpretiert den Vers so, dass das „Wir“ sich auf die Engel bezieht, wohl auch deswegen, weil die unmittelbar folgenden Verse über die Engel sprechen. Der exegetische Mainstream ging hingegen davon aus, dass Gott hier nicht über seine Engel, sondern über sich selbst im Pluralis Maiestatis spricht. Um den Vorwurf des Inkarnationsglaubens zu vermeiden, wurde dies allerdings nicht auf eine physische Präsenz Gottes, sondern auf Gottes Wissen bezogen. Ibn Kaṭīr erwähnt diese Auslegung, weist sie jedoch explizit zurück.⁶⁸ Dies überrascht insofern nicht, als die Abgrenzung von der dominanten theologischen Schule der Aṣ‘ariten, die in der Koranexegese prominent repräsentiert wird durch den monumentalen Korancommentar Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, ein wesentliches Anliegen seines

66 ‘Abū al-Fidā’ ‘Ismā‘il ibn ‘Umar ibn Kaṭīr: Tafsīr ibn Kaṭīr. Gekürzte Ausgabe Sure [50] Qāf bis [114] an-Nās. Zusammenfassung, Anmerkungen und Übersetzung von Dawud Mitterhuber, S. 59, Fn. 131.

67 Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin, S. 462.

68 Ibn Kaṭīr, Tafsīr al-Qur‘ān al-‘aẓīm, Bd. 7, S. 398.

Korankommentars war – und ar-Rāzī vertritt, wie viele andere Exegeten auch, die Auslegung des „wir“ als „Gottes Wissen“.

Mitterhuber hält nicht nur Ibn Kaṭīrs Auslegung für sprachlich nicht plausibel, sondern hat vor allem Schwierigkeiten damit, dass sie der Ansicht etlicher salafistischer Autoritäten widerspricht, allen voran Ibn Kaṭīrs Lehrer Ibn Taymiyya, der in der Hierarchie der salafistischen Gelehrten ganz oben steht und den Vers auf Gott »und« die Engel bezog. Dementsprechend konzidiert Mitterhuber, dass Ibn Kaṭīrs Auslegung aufgrund des Kontexts des Verses von den übrigen Gelehrten – unter denen Mitterhuber zwei saudische Gelehrte des 20. Jahrhunderts zitiert – in der Regel nicht gänzlich abgelehnt worden sei, aber sie hätten doch die plausiblere Interpretation, dass Gottes Wissen gemeint sei, bevorzugt.⁶⁹

Kommentierungen in Fußnoten bieten für Mitterhuber somit eine Möglichkeit, Widersprüche zwischen Ibn Kaṭīrs Auffassung und seinem salafistischen Paradigma oder aber zwischen Ibn Kaṭīrs Aussagen und den Ansichten anderer salafistischer Gelehrter aufzulösen.

Der detaillierte und ausführliche thematische Index im Anhang zu seiner Übersetzung wiederum dient dazu, Leserinnen und Lesern ein salafistisches Islamverständnis zu vermitteln, oder aber er setzt ein solches bereits voraus. Mitterhuber listet die Stichwörter nicht einfach alphabetisch auf, sondern gruppiert sie in Kapiteln. An erster Stelle steht dort »'aqīda«, der rechte Glaube, der für Salafisten zentral ist, und hier wieder an erster Stelle die Eigenschaften Gottes. Später findet sich dort eine Rubrik zu »taḥḥīd« (dem Bekenntnis zur Einheit und Einzigkeit Gottes) und »širk« („Beigesellung“), einem zentralen salafistischen Anliegen. Dies gilt erst recht für die Rubrik der „Loyalität und Distanzierung“ („al-walā' wa'l-barā'«). Der Begriff stammt aus der wahhabitischen Doktrin und war somit zu Ibn Kaṭīrs Zeit noch nicht um Umlauf. Weiterhin hat Mitterhuber eine Sektion zur »bid'a« („unzulässige Neuerung“), deren Abwehr ein weiteres zentrales Anliegen der Salafisten ist. Der Index listet insgesamt ein breites Themenspektrum auch aus dem nichtreligiösen Bereich auf, aber eine Orientierung an salafistischen Kategorien und Hierarchien ist doch klar erkennbar, bis hin zu einem eigenen Abschnitt über das für Ibn Kaṭīr sicher nicht vorrangige Thema der »da'wa« oder, wie Mitterhuber es übersetzt, des Aufrufs zum Islam.⁷⁰

69 'Abū al-Fidā' 'Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kaṭīr: Tafsīr ibn Kaṭīr. Gekürzte Ausgabe Sure [50] Qāf bis [114] an-Nās. Zusammenfassung, Anmerkungen und Übersetzung von Dawud Mitterhuber, S. 33, Fn. 49-50.

70 'Abū al-Fidā' 'Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kaṭīr: Tafsīr ibn Kaṭīr. Gekürzte Ausgabe Sure [50] Qāf bis [114] an-Nās. Zusammenfassung, Anmerkungen und Übersetzung von Dawud Mitterhuber, S. 33, Fn. 49-50.

b. Kürzungen

Einen deutlichen und für Leserinnen und Leser schwer erkennbaren Eingriff in den Ausgangstext stellen Kürzungen dar. Alle deutschen Übersetzungen nehmen Kürzungen vor, selbst Haggags Übersetzung der ersten Sure, die mit dem Anspruch auftritt, vollständig zu sein.⁷¹ Explizite Erläuterungen zu den Kriterien für die Kürzungen finden sich allerdings nur bei Mitterhuber.

Er verweist zunächst auf den relativ kleinen und wenig lesefreudigen Adressatenkreis deutschsprachiger Muslime, der eine vollständige Übersetzung zu einem finanziellen Risiko mache. Zudem richte sich das Buch an arabische Gelehrte, die sich für sprachwissenschaftliche Erörterungen sowie Details und unterschiedliche Versionen von Überlieferungen interessierten, was jedoch bei der deutschsprachigen Zielgruppe der Übersetzungen nicht vorausgesetzt werden könne.

Dies ist eine recht typische Vorgehensweise, die sich auch bei vielen Ibn Kaṭīr-Ausgaben auf dem internationalen Markt findet. Für die vormoderne muslimische Koranexegese sind sowohl die Philologie des Arabischen als auch die Überlieferungswissenschaft von zentraler Bedeutung. In Ibn Kaṭīrs »tafsīr« finden sich Diskussionen von Wortformen, ihrer Morphologie, Vokalisierung und Abweichungen in der Textüberlieferung hinsichtlich Beugung oder Aussprache, die ohne Kenntnis des Arabischen oft schwer nachvollziehbar sind und nicht immer unmittelbaren Einfluss auf die Bedeutung eines Verses haben.

Besonderes Augenmerk legt Ibn Kaṭīr auf die Hadithwissenschaft, die sich mit den Überlieferungen über den Propheten und wichtige Figuren der frühislamischen Geschichte befasst. Gerade aus diesem Grund ist sein »tafsīr« bei Salafisten so beliebt. Paradoxaerweise nehmen sie aber auch gerade hier die umfangreichsten Kürzungen vor. Ibn Kaṭīrs Anspruch als Hadithgelehrter hat zur Folge, dass er Überlieferungen, sofern sie nicht zum exegetischen Standardrepertoire gehören, mit vollem Isnad zitiert, also der Überliefererkette mitsamt allen Personen zwischen derjenigen, die von dem Ereignis zuerst berichtete, bis zu derjenigen, die es in einer kanonischen Sammlung niederschrieb oder aber selber an Ibn Kaṭīr übermittelte. Diese Isnade sind fester Bestandteil von Hadithen und machen,

terhuber, S. 699-734 und 'Abū al-Fidā' 'Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kaṭīr: Tafsīr ibn Kaṭīr. Ge-kürzte Ausgabe Sure [1] al-Fātiḥa und Sure [2] al-Baqara. Zusammenfassung, Anmerkungen und Übersetzung von Dawud Mitterhuber.

71 Bei Haggag betreffen die Kürzungen arabische Gedichte, auf die ich im folgenden Abschnitt eingehe, sowie philologische Erläuterungen. In der Regel weist er auf die Kürzung hin. Siehe zum Beispiel Imām Ibn Kaṭīr: Tafsīr Şūrat [sic] al-Fātiḥa. Übersetzt von Mahmud Haggag, S. 84.

wie am obigen Textbeispiel bereits erläutert, einen erheblichen Teil des Umfangs von Ibn Kaṭīrs Korankommentar aus. Zudem zitiert er aufgrund der enzyklopädischen Natur oft mehrere Varianten ein- und derselben Überlieferung, die nicht immer zur Auslegung des in Frage stehenden Verses beitragen.

Dies also sind die Kürzungen, die Mitterhuber nach eigenem Bekunden vornimmt: Sprachwissenschaftliche Details, die schwer nachvollziehbar sind und keinen Einfluss auf das Verständnis eines Verses haben, sowie vollständige Isnade und Varianten ein- und desselben Hadith, die zum Verständnis von Ibn Kaṭīrs Auslegung nicht notwendig seien. Außerdem kürze er Hadithe, bei denen Konsens darüber bestehe, dass sie sehr schwach belegt oder erfunden seien.⁷² An diesem Punkt verlässt er sich also offensichtlich nicht auf das Urteil Ibn Kaṭīrs.

Auch wenn Benhsain die Kriterien für seine Kürzungen nicht erläutert, so stimmen sie doch oft mit denen von Mitterhuber überein. So kürzen sowohl Mitterhuber als auch Benhsain die vollständigen Isnade, und auch das Hadithmaterial reduzieren sie erheblich, wobei sie bisweilen unterschiedliche Entscheidungen treffen, es aber auch erhebliche Überschneidungen gibt. Beide reduzieren Dubletten und stufen bestimmte Hadithe als schwach ein. Manchmal lassen sie aber auch Hadithe aus, bei denen aus rein hadithwissenschaftlicher Sicht nicht unmittelbar ersichtlich ist, warum dies der Fall ist. Besonders stark kürzen sie oft bei den »faḍā'il«-Überlieferungen zu Beginn der Sure; dies sind Überlieferungen, die augenscheinlich keine exegetische Funktion haben, sondern die Vorzüge einer bestimmten Sure betonen, zum Beispiel indem sie die göttliche Belohnung schildern, die für ihre Rezitation in Aussicht gestellt wird.⁷³

Es fehlen oft, wie von Mitterhuber skizziert, Passagen mit komplexen sprachlichen Erläuterungen, aber auch rechtliche Erörterungen und anderes Material, das die Übersetzer möglicherweise als irrelevant für das Verständnis des Korantextes einstufen, wird bisweilen weggelassen, insbesondere bei Benhsain. So erläutert zum Beispiel Ibn Kaṭīr in seinem Kommentar zur Sure 109 »Al-Kāfirūn« einen Hadith, dem zufolge der

72 'Abū al-Fidā' 'Ismā'il ibn 'Umar ibn Kaṭīr: Tafsīr ibn Kaṭīr. Gekürzte Ausgabe Sure [50] Qāf bis [114] an-Nās. Zusammenfassung, Anmerkungen und Übersetzung von Dawud Mitterhuber, S. 15-17.

73 Siehe zum Beispiel die Übersetzungen der Einleitung zur 109. Sure »al-kāfirūn«, die die Zahl der »faḍā'il«-Überlieferungen stark reduzieren. Dass die in der Forschung oft vernachlässigten »faḍā'il«-Traditionen durchaus eine exegetische Funktion einnehmen können, zeigt Stephen Burge: Jalal al-Din al-Suyuti, the »Mu'awwidhatān« and the Modes of Exegesis. In: Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th-9th/15th c.). Hrsg. von Karen Bauer. London: Oxford University Press 2013, S. 277-307.

»kufr« (Unglaube) eine einzige Religion darstelle, vorrangig anhand der Frage, ob Juden von Christen erben können und umgekehrt. Er behandelt die Diskussion um die Gleichheit von Juden und Christen im Unglauben also vor allem als rechtliche Frage. Benhsain streicht in seiner Übersetzung alle erbrechtlichen Erläuterungen mit dem Resultat, dass das, was verbleibt, reine Polemik ist:

Abu Abdulla Ash-Shafa'i sagt, dass der Vers »Euch eure Religion und mir meine Religion« zeigt, dass die Ungläubigen ein Volk sind, weil der Unglaube in all seinen Erscheinungsformen eine Sache gemeinsam hat – dies ist: ihre Falschheit.⁷⁴

Vers 4 der Sure 74 »Al-Mudattir« enthält eine Anweisung an den Propheten: „Und deine Kleider, die reinige.“⁷⁵ Ibn Kaṭīr beginnt seinen Kommentar mit einer langen Auflistung von Überlieferungen, denen zufolge dieser Vers metaphorisch dazu anweist, sich von Sünde zu reinigen, was er unter anderem mit Gedichtzeilen belegt. Erst im Nachklang und wesentlich kürzer folgen Überlieferungen, denen zufolge es entweder darum geht, die Kleidung nicht aus ungesetzlichen Einnahmen zu erwerben oder sie physisch zu säubern. Ibn Kaṭīr resümiert, der Vers enthalte alle diese Bedeutungen, betont dann aber noch einmal unter Rückgriff auf weitere Gedichtzeilen die Reinheit des Herzens.⁷⁶ Während Mitterhuber dieser Argumentationslinie trotz leichter Kürzungen folgt, kürzt Benhsain sie nicht nur extrem, sondern verschiebt auch den Fokus nahezu vollständig auf die materielle Deutung, keine Kleidung aus ungesetzlichen Einkünften zu tragen oder sie zu säubern.⁷⁷

Besonders auffallend ist es, wenn beide Exegeten die gleichen Passagen kürzen. Im Kommentar zur 114. Sure »An-Nās« (Die Menschen) zum Beispiel, die ein Schutzgebet gegen den Teufel darstellt, betrifft dies neben einigen »faḍā'il«-Überlieferungen zwei Hadithe, die beide nicht unbedingt als sehr schwach eingestuft werden können und trotzdem sowohl bei Benhsain als auch bei Mitterhuber fehlen. Der eine davon beschreibt eine Art didaktischen Dialog zwischen dem Propheten und Abū Ḍarr, in dem Abū Ḍarr zunächst zum Gebet und zur Rezitation der Sure 114 aufgefordert wird und sich dann ein Lehrgespräch über Glauben und Glaubenspraxis entspinnt.⁷⁸ Hier ist zu vermuten, dass die Übersetzer dies für exegetisch irrelevant hielten.

74 Ibn Kathir: Qur'anexegese des Ibn Kathir. Übersetzt von Mohamed Benhsain, S. 471.

75 Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin, S. 532.

76 Ibn Kaṭīr, Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm, Bd. 8, S. 262-264.

77 Ibn Kathir: Qur'anexegese des Ibn Kathir. Übersetzt von Mohamed Benhsain, S. 160f.

78 Ibn Kaṭīr, Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm, Bd. 8, S. 540f.

Weiterhin streichen beide einen Hadith, dem zufolge Satan das Herz des Menschen versiegelt. Wenn der Mensch Gottes gedenke, verschwinde er jedoch (»ḥanasa«), wenn der Mensch hingegen Gott vergesse, verschlinge der Satan sein Herz.⁷⁹ Diese Überlieferung mag insofern theologisch problematisch erschienen, als der Akt des Versiegelns der Herzen der Menschen im Koran an anderer Stelle Gott zugeschrieben wird, wie in Vers 7 der Sure 2 »Al-Baqara«. Mitterhuber begründet sonst manchmal die Streichung von Überlieferungsmaterial in Fußnoten, aber an dieser Stelle gibt er keinen Hinweis darauf.

Kürzungen sind in den Ibn Kaṭīr-Übersetzungen somit nicht darauf beschränkt, eigene Authentizitätskriterien an das Hadithmaterial anzulegen und durch Vermeidung von Wiederholungen und philologischen Detaildiskussionen die Lesefreundlichkeit zu erhöhen. Sie werden wiederholt auch dazu eingesetzt, kontroverse Inhalte zu vermeiden.

c. Narration, Historie und Dichtung: Die Sure »Der Elefant« als Fallbeispiel

Dass die geschilderten Formen von Eingriffen in die Strukturierung, Kommentierung und Kürzung geeignet sind, den Charakter von Ibn Kaṭīrs Korankommentar zu verändern, liegt auf der Hand. Um den Grad der Aneignung seines Textes durch die Übersetzer einordnen zu können, ist der Blick auf den Kommentar zu einer vollständigen Sure hilfreich, denn er erlaubt es uns, ihren Umgang mit einem durchgehenden Argumentationszusammenhang zu beurteilen. Im Folgenden sollen daher die Übersetzungen von Ibn Kaṭīrs Kommentar zur Sure 105 »Al-Fīl« als Ganzes in den Blick genommen werden.

1. Sahst du denn nicht, was dein Herr den Leuten des Elefanten antat?
2. Ließ er nicht ihre List das Ziel verfehlen
3. und sandte auf sie nieder Vogelscharen,
4. die sie mit Steinen aus gebranntem Ton bewarfen,
5. und ließ sie wie abgefressene Stengel werden?⁸⁰

Ibn Kaṭīrs Kommentar ist hier sehr ausführlich, wohl auch deswegen, weil die Sure ein historisches Ereignis anspricht, das Ibn Kaṭīr als Autor einer umfangreichen Universalgeschichte (»al-Bidāya wa'n-nihāya«) besonders interessierte.

Er führt zunächst in die Bedeutung der Sure ein. Sie schildere den Sieg der mekkanischen Qurayš, des Stammes des Propheten, über das christliche Elefantenheer aus dem Jemen. Diesen Sieg habe Gott den Qurayš trotz

⁷⁹ Ebd., S. 539.

⁸⁰ Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin, S. 586.

ihrer damaligen polytheistischen Religion geschenkt, um das Haus des Propheten zu schützen, der der Mehrheitsmeinung der Gelehrten zufolge im Jahr dieser Schlacht geboren worden sei, und um auf seine bevorstehende Sendung zu verweisen. Im Anschluss daran schildert Ibn Kaṭīr ausführlich die Vorgeschichte und den Verlauf der Schlacht, einschließlich mehrerer arabischer Gedichte, die den arabischen Protagonisten der Schlacht zugeschrieben werden. Zu diesen zählt Muḥammads Großvater 'Abd al-Muṭṭalib. Quellenangaben liefert Ibn Kaṭīr dabei nicht immer. Er tut dies vor allem dann, wenn er abweichende Meinungen zitiert oder solche, die zu seinem Hauptnarrativ etwas hinzufügen. Dieses Hauptnarrativ stützt sich auf die Prophetenbiographie von Ibn Ishāq.

Er erläutert dann die Verse 3 bis 5 der Sure näher, wobei er weitere Details hinzufügt, die teilweise mythologischer Natur sind, insbesondere mit Bezug auf die Vogelschar, die Gott gesandt haben soll, um die Angreifer zu vernichten. In diesem Segment finden sich etliche Überlieferungen mit vollständigem Isnad. Abschließend geht Ibn Kaṭīr auf die Folgen der Schlacht ein, diskutiert eine von anderen Historikern vorgelegte abweichende Version der Ereignisse und zitiert abschließend zwei Hadithe über den Propheten, denen zufolge dieser anlässlich wichtiger Ereignisse in seinem Leben auf die Niederlage des Elefantenheers verwies.⁸¹

Benhsain und Mitterhuber übersetzen große Teile dieser Ausführungen, nehmen aber gewisse Kürzungen vor, wobei Benhsain insgesamt mehr kürzt als Mitterhuber. Die Kürzungen sind zum Teil charakteristisch für nur einen der beiden Übersetzer, an einem Punkt aber identisch und damit besonders auffallend: Beiden gemeinsam ist die Entscheidung, das drittletzte und vorletzte Segment des Kommentars zu kürzen, die zusammen mehr als eine Seite einnehmen. Im drittletzten Segment diskutiert Ibn Kaṭīr die Schilderung einzelner muslimischer Historiker, nach der der jemenitische König Abraha den Elefantenfeldzug nicht, wie von Ibn Kaṭīr und der Mehrheit der Gelehrten angenommen, persönlich begleitet habe. Er stimmt dieser Variante nicht zu, nimmt sie aber hinreichend ernst, um sie zu erörtern. Im vorletzten Segment zitiert er drei längere vorislamische arabische Gedichte über den Elefantenfeldzug, die er seiner Hauptquelle, Ibn Ishāqs Prophetenbiographie, entnommen hat.⁸²

Die Tatsache, dass die beiden Übersetzer diese Segmente einhellig außer Acht lassen,⁸³ obwohl es sich hier weder um Hadithmaterial noch um

81 Ibn Kaṭīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*, Bd. 8, S. 483-490.

82 Ebd., S. 489f.

83 Mitterhuber verweist allerdings in einer Fußnote auf die Existenz der Gedichte, nicht aber auf den Historikerstreit.

Quellen handelt, die sie generell ablehnen, deutet auf dreierlei hin: Erstens lässt sich eine generelle Skepsis gegenüber Material erkennen, dessen exegetischer Gehalt nicht unmittelbar ersichtlich ist. Zweitens wird hier eine Meinungsverschiedenheit unter Gelehrten als irrelevant übergangen. Und drittens sind es zu einem erheblichen Teil Gedichte, die der Kürzung zum Opfer fallen, so auch bei Haggag.

Gedichtzeilen oder ganze Gedichte sind ein Teil der meisten Koran-kommentare und generell der vormodernen islamischen Textproduktion. Sie können unterschiedliche Funktionen erfüllen, zum Beispiel als Belege für Wortbedeutungen oder grammatikalische Konstrukte, aber vor allem dienten sie dazu, die literarische Bildung des Kommentators zu unterstreichen, die ein unverzichtbarer Teil jeder Gelehrtenpersönlichkeit war.

Mitterhuber kürzt Gedichte nur gelegentlich, übersetzt sie aber meistens. Benhsain hingegen streicht sie – wie auch Haggag – konsequent, so auch zu drei weiteren Gelegenheiten in Ibn Kaṭīr's Auslegung der Sure 105 und an vielen weiteren Stellen. Ob dies an seinem Unvermögen liegt, diese schwierigen und anspielungsreichen Texte zu übersetzen, oder seiner Geringschätzung gegenüber dieser literarischen Gattung, lässt sich nicht feststellen. Das Übergehen von Gedichten hängt vermutlich auch mit einem zeitgenössischen Verständnis von Schriftauslegung zusammen, dem zufolge Seriosität durch elaborierte Prosasprache demonstriert wird, keinesfalls aber durch Beherrschung der Dichtkunst.

Die Übersetzer kürzen überdies unterschiedliche Segmente, in denen Überlieferungen über abweichende Varianten oder zusätzliche Details bestimmter Ereignisse sowie grammatikalische Besonderheiten koranischer Termini aufgelistet werden. Weder informiert Benhsain die Leser über Namen und Verbleib des Elefantentreibers noch übersetzt Mitterhuber Überlieferungen zu den morphologischen Details des Wortes »abābīl« („Scharen“).

Im Vergleich des Wortlauts der Übersetzungen fällt eine inhaltlich höchst bedeutsame Divergenz ganz zu Anfang auf. Ibn Kaṭīr erwähnt hier die christliche Religion der Angreifer und kommentiert sie in einem elliptischen und daher etwas schwer verständlichen Satz, den Benhsain und Mitterhuber in ihren Übersetzungen vollständig unterschiedlich wiedergeben. Benhsain versteht Ibn Kaṭīr zutreffender Weise so, dass er die Religion der Christen für näher an der wahren monotheistischen Religion hält als die der Götzen verehrenden Qurayš. Im unmittelbar darauffolgenden Satz begründet Ibn Kaṭīr, warum Gott den Angreifern »dennoch« – also trotz ihrer religiösen Überlegenheit – nicht zum Sieg über die Mekkaner verholfen habe. Mitterhuber hingegen schreibt über die Angreifer: „Es

waren Christen, und ihre Religion ähnelte der der Qurayš in der Götzenverehrung sehr.⁸⁴ Die Konjunktion „aber“, mit der bei Ibn Kaṭīr der Folgesatz beginnt, unterschlägt er, weil diese Verknüpfung im Kontext seiner Übersetzung keinen Sinn ergibt, denn zwischen der Religion der Angreifer und der Tatsache, dass Gott sie eine Niederlage erleiden ließ, gibt es in seiner Übersetzung keinen Widerspruch. Ebenfalls unterschlägt er das Zeitadverb „damals“ (ⵔⵉḍ ḍākā) in Ibn Kaṭīrs Aussage über die Christen, das diese als konkrete Beschreibung der jemenitischen Angreifer charakterisiert und keineswegs als generalisierende Einordnung der gesamten christlichen Religion.

In diesem Fall ist es nicht, wie bisweilen bei Benhsain, die begrenzte Beherrschung des Deutschen, sondern ein Verständnisproblem mit Bezug auf den arabischen Text, das Probleme verursacht. Hinzu kommt offensichtlich eine ideologische Komponente, wie Mitterhubers Fußnote zu diesem Satz verdeutlicht: Mit der Götzendienerei der Christen seien Ikonen- und Heiligenverehrung sowie die Vergöttlichung Jesu gemeint. Durch die Kombination aus Fehlübersetzung und Kommentierung wird Ibn Kaṭīrs moderat wohlwollende Aussage über eine vorislamische christliche Gemeinschaft in eine universelle Polemik gegen das Christentum transformiert.

Eine gewisse Mühe haben beide Übersetzer mit einer derben Geschichte, in der Ibn Kaṭīr schildert, wie ein Angehöriger der Qurayš den Zorn des jemenitischen Königs weckte, indem er des Nachts in dessen Kirche defäkierte. Als die Exkremente entdeckt worden seien, habe der König zum Feldzug aufgerufen. Benhsain deutet hier lediglich vage an, der Mann habe „sich erleichtert“ und man habe gesehen, „was er getan hatte“. Mitterhuber schreibt etwas konkreter, er habe „seine Notdurft“ verrichtet und die Kirchendiener hätten „den Unrat“ erblickt.⁸⁵ Leserinnen, die des Arabischen nicht kundig sind, können hier bestenfalls erahnen, was sich wirklich ereignete.

Echte Verständnisprobleme wirft der Umgang der Übersetzer mit einem auf diese Geschichte folgenden Einschub auf. Für Ibn Kaṭīr und andere Gelehrte war es ein gängiges Vorgehen, ein Hauptnarrativ zu präsentieren, aber dies durch Einschübe zu unterbrechen, in denen sie punktuell

84 'Abū al-Fidā' 'Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kaṭīr: Tafsīr ibn Kaṭīr. Gekürzte Ausgabe Sure [50] Qāf bis [114] an-Nās. Zusammenfassung, Anmerkungen und Übersetzung von Dawud Mitterhuber, S. 635.

85 Ibn Kathir: Qur'anexegese des Ibn Kathir. Übersetzt von Mohamed Benhsain, S. 447 und 'Abū al-Fidā' 'Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kaṭīr: Tafsīr ibn Kaṭīr. Gekürzte Ausgabe Sure [50] Qāf bis [114] an-Nās. Zusammenfassung, Anmerkungen und Übersetzung von Dawud Mitterhuber S. 637.

abweichende Varianten unter Verweis auf diejenigen, die sie vertraten, anführten. Anschließend führen sie nahtlos mit dem Hauptnarrativ fort. Dies ist für ein Publikum das, wie Ibn Kaṭīr's ursprüngliche Leser- und Hörerschaft, mit dem exegetischen Zusammenhang ungefähr vertraut ist, leicht nachzuvollziehen, für ein deutschsprachiges Laienpublikum aber kaum. Umso wichtiger wäre es, durch Strukturierung und eventuelle Kommentierung Orientierung zu bieten, aber gerade hier tun dies Mitterhuber und Benhsain nicht, möglicherweise, weil sie den Erzählzusammenhang und seine Unterbrechung selbst nicht nachvollziehen.

Die Unterbrechung besteht darin, dass Ibn Kaṭīr unmittelbar nach der Geschichte über den Kothaufen in der Kirche beiläufig eine alternative Version des Geschehens erwähnt, die auf den frühen Exegeten Muqātil b. Sulaymān (702-767) zurückgeht. Ihm zufolge hätten junge Angehörige der Qurayš ein Feuer in der Kirche angezündet, das diese aufgrund des starken Windes in Brand gesetzt habe. Ibn Kaṭīr fährt fort mit seiner Schilderung der erbosten Reaktion des jemenitischen Königs, die – wie aus einem Abgleich mit seinen Quellen unzweifelhaft deutlich wird – in keinem Zusammenhang mehr mit Muqātil's Erzählung vom Kirchenbrand steht, sondern sich auf das Hauptnarrativ von der mit Exkrementen verunreinigten Kirche bezieht. Muqātil's Version war für Ibn Kaṭīr lediglich ein kurzer Exkurs. Dies lässt sich jedoch weder bei Benhsain noch bei Mitterhuber erkennen. Im Gegenteil: Benhsain setzt den Kirchenbrand und die erzürnte Reaktion des Königs in einen einzigen Absatz, so dass die beiden Elemente als Teil desselben Erzählzusammenhangs erscheinen, während Mitterhuber einfach weitgehend wörtlich „'Abraha versetzte dies so in Rage, dass [...]“ übersetzt, ohne seiner Leserschaft zu verdeutlichen, worauf sich das Demonstrativpronomen „dies“ bezieht: nämlich auf das Defäkieren und nicht auf den Brand.⁸⁶

Zwar sind die Eingriffe der Übersetzer insgesamt vom Umfang her moderat, doch haben sie, wie diese Fallstudie gezeigt hat, das Potenzial, tief in den Charakter und die Intention des Textes einzugreifen. Zum Allermindesten verschieben sie Ibn Kaṭīr's Prioritäten, indem sie Elemente ausblenden, die ihm wichtig waren, wie etwa vorislamische Dichtung, Isnade, »faḍā' il«-Überlieferungen, Meinungsverschiedenheiten unter Gelehrten, rhetorische und grammatische Erörterungen sowie Diskussionen historischer Ereignisse. Stattdessen konzentrieren sie sich auf das, was sie als relevant für die Bedeutung des Korantextes erachten. Dies mag insofern nachvollziehbar sein, als beide Übersetzungen die Interessen einer zeitgenössischen Leserschaft ohne vertiefte religiöse Bildung bedienen

86 Ebd., S. 637.

sollen. Allerdings gehen die Eingriffe in den Text bisweilen weiter: Sie kürzen Ibn Kaṭīr nicht nur und machen ihn verständlicher, sondern sie interpretieren ihn, ja korrigieren ihn sogar. Sie können aber auch noch eine andere Funktion haben, wie an einigen von Mitterhubers Fußnoten zur Sure 105 deutlich wird, nämlich Ibn Kaṭīrs Perspektive eines vormodernen muslimischen Gelehrten in apologetischer Weise zu rechtfertigen oder zurechtzurücken.

Der umfangreichste Cluster von Überlieferungen, den Ibn Kaṭīr zur Auslegung von Sure 105 »Al-Fīl« zitiert, betrifft die von Gott entsandten Vogelscharen. Eine von ihnen, die Ibn Kaṭīr unter Berufung auf mehrere frühislamische Autoritäten zitiert, besagt, die Vögel hätten „denjenigen, die man Phönix (»‘anqā’ muḡrib«) nennt“, geglichen.⁸⁷ Dass der Exeget ein Fabelwesen in einer Weise erwähnt, die nicht ausschließt, dass er dessen Existenz für möglich hielt, stellt offenbar für beide Exegeten ein Problem dar. Benhsain schreibt, die Vögel seien „wie jene, zu denen man Greifvögel sagt“, was erstens eine Fehlübersetzung ist und zweitens keinen Sinn ergibt, denn für eine derart allgemein bekannte und real existierende Ordnung wie die der Greifvögel hätte der Exeget kaum eine solch gewundene Formulierung verwendet.⁸⁸ Mitterhuber wiederum übersetzt exakt, fügt dem Satz aber eine Fußnote hinzu: „Der Phönix (arab. »‘anqā’ muḡrib«) ist eine Sagengestalt, es soll betont werden, dass die Vögel einem sagenhaften Vogel glichen.“⁸⁹ Offenbar möchte er jeden Zweifel an der mythologischen Natur des hier genannten Tiers ausräumen und Ibn Kaṭīr so verstehen, dass er keineswegs dessen Existenz postulierte, sondern lediglich einen Vergleich anstellen wollte.

Worin eigentlich Mitterhubers Problem besteht, wird im Zusammenhang mit einem Passus deutlich, in dem Ibn Kaṭīr Überlieferungen anführt, denen zufolge nach der Elefantenschlacht erstmals unter den Arabern Windpocken und Pocken ausbrachen sowie in ihren Siedlungsgebieten bittere Pflanzen wuchsen. Dies sei unter anderem mit einem guten Isnad über den Prophetengefährten ‘Ikrima überliefert. Mitterhuber kommentiert auch dies mit einer Fußnote, in der er schreibt:

Diese Aussage ist eindeutig ein Gerücht, da sowohl die besagten Krankheiten als auch die erwähnten Pflanzen bereits vorher bekannt waren. Dass dies mit einer guten Überlieferungskette bis ‘Ikrima überliefert ist, besagt nur, dass er

87 Ibn Kaṭīr, Tafsīr al-Qur’ān al-‘aẓīm. Bd. 8, S. 488.

88 Ibn Kathir: Qur’anexegese des Ibn Kathir. Übersetzt von Mohamed Benhsain, S. 453.

89 ‘Abū al-Fidā’ ‘Ismā’īl ibn ‘Umar ibn Kaṭīr: Tafsīr ibn Kaṭīr. Gekürzte Ausgabe Sure [50] Qāf bis [114] an-Nās. Zusammenfassung, Anmerkungen und Übersetzung von Dawud Mitterhuber, S. 641, Fn. 1948.

bestätigt, dieses Gerücht gehört zu haben, und dass diese Bestätigung 'Ikrimas gut überliefert ist.⁹⁰

Mitterhuber versucht hier, zwei Legitimationsprinzipien autoritativen Wissens miteinander in Übereinstimmung zu bringen: Das hadithwissenschaftliche, dem zufolge es sich um eine gut belegte Überlieferung handelt, und das naturwissenschaftliche, dem zufolge Ibn Kaṭīrs Aussagen nicht der Wahrheit entsprechen können. Dass dies Ibn Kaṭīr, einem Gelehrten des 14. Jahrhunderts klar war, ist keineswegs sicher und seinem Text nicht zu entnehmen. Mitterhuber hielt es daher für nötig, diese Fußnote einzufügen, um keine grundsätzlichen Zweifel an Autorität und Wahrheitsgehalt von Überlieferungen aufkommen zu lassen, die er aus hadithwissenschaftlicher Sicht für authentisch hält. Benhsain vermeidet das Problem an dieser Stelle, indem er den Passus schlicht nicht übersetzt.

d. Apologetik und Distanzierung im Paratext

Nicht in jedem Fall ist es möglich, die Unvereinbarkeit zwischen Ibn Kaṭīrs Weltbild und dem heutigen Stand der Wissenschaft wegzuerklären oder zu -übersetzen. Mitterhuber geht auf dieses Problem im Vorwort zu seiner Übersetzung der Suren 50 bis 114 ein, und zwar hier explizit mit Bezug auf die Naturwissenschaften:

Der Autor erklärt gelegentlich Naturphänomene, die im »Qur'ān« beschrieben werden, aus der Sicht der damaligen Naturwissenschaft. [...] Die naturwissenschaftlichen Erklärungen des Autors stimmen mit dem heutigen Stand der Wissenschaft und auch mit den aktuellen Theorien und Termini der Naturwissenschaft nicht immer überein. Ibn Kaṭīr merkt selbst an, dass diese naturwissenschaftlichen Erklärungen nicht richtig sein müssen [...] Der Autor betont, dass es sich nur um die Meinung der Astronomen seiner Zeit handelt und dass diese naturwissenschaftlichen Erklärungen nicht die wesentliche Botschaft des »Qur'ān« sind.⁹¹

Dann also, wenn Ibn Kaṭīr Dinge schreibt, die aus heutiger Sicht eindeutig unzutreffend sind, und sich dies nicht damit erklären lässt, dass er lediglich einen Vergleich angestellt oder die Überlieferung eines Gerüchts zitiert habe, handle es sich nicht um einen Kernbestandteil seiner Koran-auslegung und solle deren generellen Wert nicht in Frage stellen. Tatsächlich sieht Mitterhuber die Gefahr, dass derartige naturwissenschaftliche Erklärungen den gesamten Koran in Frage stellen könnten. In einer Fußnote zu Ibn Kaṭīrs Erläuterung der „sieben aufeinander geschichteten Himmel“ aus Vers 15 der Sure 71 »Nūḥ« (Noah) merkt er an, dass diese

90 Ebd., S. 640, FN. 1946.

91 Ebd., S. 14.

auf einem geozentrischen Weltbild beruhe, das aus heutiger Sicht falsch sei. Der Vers müsse daher eine andere Bedeutung haben als die von Ibn Kaṭīr angebotene. Es sei generell bedenklich, den Koran auf der Basis naturwissenschaftlicher Erkenntnisse auszulegen, da dies immer nur den Stand des Wissens zu einer bestimmten Zeit widerspiegeln und, falls dieser sich ändere, der Eindruck entstehen könne, dass der Koran „überholt“ sei.⁹² Wenn es also nicht möglich ist, Ibn Kaṭīrs Darstellung vor dem Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit zu retten – aber erst dann –, findet eine Distanzierung statt. Benhsain hingegen sieht hier überhaupt kein Problem. Er übersetzt den Passus einfach mitsamt Ibn Kaṭīrs abschließender Stellungnahme, er habe hier lediglich die Ansichten der Gelehrten referiert.

Immer wieder finden sich in Mitterhubers Übersetzungen der Suren 50 bis 114 Fußnoten, die naturwissenschaftliche Annahmen Ibn Kaṭīrs oder der von ihm zitierten Überlieferer zurechtrücken, erklären oder sich von ihnen distanzieren.⁹³ Es gibt jedoch noch ein anders gelagertes Problemfeld, das in diesem Band vereinzelt aufscheint und in dem Kommentar zur zweiten Sure dann solchen Raum einnimmt, dass Mitterhuber es explizit im Vorwort diskutiert: Die kaum überraschende Unvereinbarkeit zwischen Ibn Kaṭīrs Rechts- und Gesellschaftsvorstellung mit zeitgenössischen Menschenrechtskonzepten. Mitterhubers Anliegen ist es hier, dem Eindruck entgegenzuwirken, dass diese Vorstellung repräsentativ für den Koran oder „den Islam“ sei. Benhsain hat solche Bedenken kaum, und für Haggag ergeben sie sich angesichts des Gegenstandes seiner Übersetzung, des Kommentars zur ersten Sure, nicht in solch drängender Weise.

Zu einer Passage, in der Ibn Kaṭīr lapidar den erlaubten Geschlechtsverkehr mit einer Sklavin – im Einklang mit allen Rechtsmeinungen seiner Zeit – für erlaubt erklärt, erläutert Mitterhuber, die Sklaverei sei „im Islam schrittweise abgeschafft“ worden, so dass die entsprechenden Re-

92 Ebd., S. 400, Fn. 1204. Diese Stellungnahme verweist auf den umfangreichen zeitgenössischen Diskurs zum „naturwissenschaftlichen Wunder“ des Korans, innerhalb dessen sich Mitterhuber, ähnlich wie der radikalislamistische ägyptische Exeget Sayyid Quṭb, auf Seiten der Kritiker positioniert. Siehe hierzu Stefano Bigliardi: *The „scientific miracle of the Qur’ān“. Map and assessment.* In: *Islamic studies today. Essays in honor of Andrew Rippin.* Hrsg. von Majid Daneshgar und Walid Saleh. Leiden: Brill 2016, S. 339-353 und Rotraud Wielandt: *Exegesis of the Qur’ān: early modern and contemporary.* In: *Encyclopaedia of the Qur’ān.* Hrsg. von Jane Dammen McAuliffe. Bd. 2. Leiden: Brill 2002, S. 124-142.

93 Siehe zum Beispiel Fußnote 1049: „Derartige Aussagen beruhen auf dem damaligen Wissensstand der Astronomie und nicht auf Versen aus dem »Qur’ān« oder den Hadithen, sie dienen lediglich der Erklärung anhand der Vorstellungen der damaligen Astronomie.“ ‘Abū al-Fidā’ ‘Ismā’īl ibn ‘Umar ibn Kaṭīr: *Tafsīr ibn Kaṭīr.* Gekürzte Ausgabe Sure [50] Qāf bis [114] an-Nās. Zusammenfassung, Anmerkungen und Übersetzung von Dawud Mitterhuber, S. 348.

geln nicht mehr relevant seien.⁹⁴ Dies ist insofern interessant, als die religiöse Kritik an der Sklaverei, die im ausgehenden 19. Jahrhundert aufkam, vor allem von Seiten modernistischer Intellektueller geäußert wurde und im salafistischen Lager bis heute keineswegs Konsens ist, denn schließlich belegen die den Salafisten so wichtigen Überlieferungen über den Propheten und seine Gefährten, dass diese Sklaven hielten und auch mit Sklavinnen verkehrten.

Ein ähnliches Problem tritt im Zusammenhang mit einem Passus auf, in dem es um die koranische Anweisung an die Muslime geht, sich und ihre Familien vor dem Höllenfeuer zu retten. Ibn Kaṭīr zitiert hier einen gut belegten Hadith, dem zufolge Kinder zum Beten angehalten werden sollen, sobald sie sieben Jahre alt sind, und nach ihrem zehnten Geburtstag geschlagen werden sollen, wenn sie es nicht tun. Mitterhuber übersetzt das arabische Verb »ḍaraba« als „bestrafen“ und rechtfertigt dies in einer Fußnote damit, dass die wörtliche Übersetzung falsch verstanden werden könne, da Hadithe belegten, dass mit »ḍaraba« nicht das Schlagen gemeint sei, das wehtue.⁹⁵ Warum Mitterhuber sich hier für eine Übersetzung gegen den Wortlaut und nicht für eine andere Form der Distanzierung entscheidet, zum Beispiel durch Infragestellen der Authentizität dieses Hadith, lässt sich nur verstehen, wenn man weiß, dass die Debatte um die Bedeutung des Verbs »ḍaraba« unmittelbar den Wortlaut des Koran betrifft. Seit mehreren Jahrzehnten gibt es eine Kontroverse um den Koranvers 34 der Sure 4 »an-nisā'«, der seinem Wortlaut nach einem Ehemann zu erlauben oder gar vorzuschreiben scheint, seine ungehorsame Ehefrau zu schlagen, wobei auch hier das Verb »ḍaraba« verwendet wird. Da dies der unstrittige Wortlaut des koranischen Textes ist, ist eine Distanzierung nur selten versucht worden. Gängiger sind Lösungen auf der interpretatorischen oder der semantischen Ebene. Dazu gehört auch der Versuch, »ḍaraba« als rein symbolisches Schlagen zu verstehen. Auch hier ist es allerdings so, dass weite Teile des salafistischen Lagers solche Neudeutungen ablehnen und den Vers vielmehr im wörtlichen Sinne als bis heute gültige Handlungsanweisung verstehen wollen, wobei sie betonen, dass das Schlagen nicht verletzen dürfe. Manche Salafisten verfechten offensiv die Praktikabilität und Sinnhaftigkeit derartiger Koranverse und Hadithe, anstatt sie zu relativieren.⁹⁶ Insofern vertritt Mitterhuber mit seinen apologetischen Ausführun-

94 'Abū al-Fidā' 'Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kaṭīr: Tafsīr ibn Kaṭīr | Gekürzte Ausgabe Sure [50] Qāf bis [114] an-Nās. Zusammenfassung, Anmerkungen und Übersetzung von Dawud Mitterhuber, S. 335, Fn. 1013.

95 Ebd., Fn. 1030.

96 Johanna Pink: Muslim Qur'ānic Interpretation Today. Media, Genealogies, and Interpretive Communities. Sheffield/Bristol: Equinox 2019, S. 284-295.

gen einen Trend, der nicht repräsentativ für das gesamte salafistische Spektrum ist. Anders als Benhsain scheint er in einem mehrheitlich nicht-muslimischen Kontext auch auf Außenwirkung bedacht.

Dies wird überdeutlich in der Rubrik „Wichtige Hinweise zu einigen Themen“ im Vorwort des zweiten Bandes. Hier betont Mitterhuber, der Islam habe die Stellung von Sklaven verbessert und auf deren Abschaffung hingearbeitet. Islamische Strafen dürften nicht in Form von Selbstjustiz und nur nach eindeutigem Beweis und Gerichtsverfahren in einem islamischen Staat verhängt werden. Kritik an Juden- und Christentum sei kein Antisemitismus und beziehe sich allein auf religiöse Fragen. An erster Stelle und am ausführlichsten thematisiert er den Dschihad und präsentiert hier ein Potpourri apologetischer Versatzstücke: Das Buch sei „gegen Ende der Kreuzzüge“ geschrieben worden (tatsächlich entstand es deutlich danach), und der Begriff Dschihad bezeichne allgemein Bemühungen um die Religion und nicht nur Krieg, stelle aber im engeren Sinne ein Kriegerrecht für islamische Staaten dar, das Anschläge auf Zivilisten, Folter, Leichenverstümmelung und Ähnliches verbiete. „Daher“, schließt Mitterhuber diesen Passus, „distanzieren sich der Übersetzer und der Verlag klar vom Missbrauch dieses Begriffs, wie er von zahlreichen terroristischen Gruppen gehandhabt wird.“⁹⁷ Mit Ibn Kaṭīr hat dies wenig zu tun, wohl aber mit der Situation von Salafisten in westlichen Gesellschaften, die latent unter Dschihadismusverdacht stehen und nicht selten von Geheimdiensten beobachtet werden. Aus ähnlichen Gründen dürfte der Verlag einen „Haftungsausschluss“ zu Benhsains Übersetzung formuliert haben, in dem es heißt:

Der Al-Tamhid-Verlag hat sich selbst verpflichtet, authentisches Wissen über den Islam zu publizieren. Hierbei ist es unumgänglich über gewisse Praktiken eines islamischen Staates mit islamischer Gesetzgebung zu sprechen, die im Widerspruch zur hiesigen Ordnung stehen. Die Darstellung solcher Inhalte ist keinesfalls als Aufruf zur Umsetzung, sondern nur als Aufklärung über die islamische Sichtweise zu verstehen.⁹⁸

Allerdings hat die Anpassung an den deutschen Mainstream Grenzen. Mitterhuber bemüht sich einerseits, einen von Ibn Kaṭīr zitierten, recht misogynen Hadith so zu interpretieren, dass dieser, anders als der Wortlaut nahelegt, Frauen keinen Mangel an Verstand (»`aql«) attestiert, andererseits bietet er als alternative Erklärung an, Frauen seien stärker von

97 'Abū al-Fidā' 'Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kaṭīr: Tafsīr ibn Kaṭīr. Gekürzte Ausgabe Sure [1] al-Fātiḥa und Sure [2] al-Baqara. Zusammenfassung, Anmerkungen und Übersetzung von Dawud Mitterhuber, S. 17-18.

98 Ibn Kathir: Qur'anexegese des Ibn Kathir. Übersetzt von Mohamed Benhsain, S. 503.

Emotionen geprägt als Männer.⁹⁹ Einer Gleichheit von Männern und Frauen redet er also nicht das Wort.

e. *Übersetzerische Entscheidung und Interpretation*

Wie das Beispiel des Verbs »ḍaraba« gezeigt hat, lassen sich nicht alle Probleme durch kommentierende Fußnoten lösen, sondern Eingriffe findet manchmal unmittelbar auf der Übersetzungsebene statt. Nicht immer wird das für die Leserinnen erkennbar gemacht. Das dürfte in manchen Fällen daran liegen, dass es sich nicht um bewusste Eingriffe handelt. Schließlich ist jede Übersetzung zugleich auch Interpretation, übersetzerische Entscheidungen, die Einfluss auf die Bedeutung des Textes haben, sind unvermeidbar.¹⁰⁰ Bei der Übersetzung eines Korankommentars stellt sich das Problem als besonders komplex dar, weil hier mehr als nur zwei Text- und Zeitebenen involviert sind, wie das folgende kurze Beispiel verdeutlicht.

Sure 109 heißt auf Arabisch »Al-Kāfirūn«, was meist mit „Die Ungläubigen“ übersetzt wird. Tatsächlich ist der Begriff aber vieldeutig, unscharf und durchlief im Laufe der Verkündung des Korans eine Entwicklung.¹⁰¹ Während vormoderne Gelehrte im Einklang mit einer Kategorisierung von Religionen, die sich erst nach der Entstehung des Korans entwickelte, die »kāfirūn« meist schlicht als Gegensatz zu „Muslimen“ verstanden, betonten seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor allem Modernisten wie Muhammad Asad oder Fazlur Rahman unter Verweis auf die arabische Semantik zur Zeit der Verkündung des Korans, der Terminus des »kāfir« bezeichne nur diejenigen, die die Wahrheit eigentlich erkannt hätten, aber aus Stolz und Trotz bewusst leugneten.¹⁰² Damit wurde der Geltungsbereich des Begriffs, gerade im Hinblick auf die Strafe im Jenseits, deutlich eingengt. Solche Gedanken trieben Ibn Kaṭīr aber wohl kaum um. Er setzt den Begriff »kāfirūn« zunächst mit denen gleich, die etwas außer Gott anbeten (»muṣrikūn«), und bezieht seine Geltung in Sure 109 »Al-

99 'Abū al-Fidā' 'Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kaṭīr: Tafsīr ibn Kaṭīr. Gekürzte Ausgabe Sure [1] al-Fātiḥa und Sure [2] al-Baqara. Zusammenfassung, Anmerkungen und Übersetzung von Dawud Mitterhuber, S. 684, Fn. 2137.

100 Es geht mir in diesem Beitrag nicht um eine Übersetzungsanalyse. Ich verzichte daher weitgehend auf eine Erörterung von sprachlichen Missverständnissen und Fehlübersetzungen und konzentriere mich auf bewusste übersetzerische Entscheidungen oder aber solche Übersetzungen, die im Zusammenhang mit einem exegetischen Vorverständnis stehen.

101 Marilyn Robinson Waldman: The Development of the Concept of Kufr in the Qur'ān. In: Journal of the American Oriental Society 88 (1968) S. 442–455.

102 <http://www.muhammad-asad.com/Message-of-Quran.pdf> (Zugriff am 16. Mai 2020.), Fußnote 6 zu Sure 2. Siehe hierzu auch Fazlur Rahman: Major Themes of the Qur'an. Chicago: Chicago University Press 2009, S. 21, S. 27 und S. 32. (Zuerst 1980.)

Kāfirün« in einem zweiten Schritt auf alle Ungläubigen auf der Erde, auch wenn die Sure unmittelbar an die Qurayš gerichtet sei.¹⁰³

Wie Ibn Kaṭīr selbst das Wort »kāfir« übersetzt hätte, wenn er es hätte übersetzen müssen, wissen wir nicht. Es ist unmöglich für Übersetzer, sich in dieser Frage nicht wissentlich oder unwissentlich zu positionieren, und sei es, indem sie, wie Benhsain, die Wortwahl der von ihnen verwendeten Koranübersetzung übernehmen. Benhsain spricht von Ungläubigen, genau wie Muhammad Rassoul, dessen Koranübersetzung er heranzieht. Mitterhuber hingegen folgt dezidiert nicht der Terminologie der Koranübersetzung von Frank Bubenheim (geb. 1952) und Nadeem Elyas (geb. 1945), an der er sich orientiert.¹⁰⁴ Während diese, genau wie Rassoul, von Ungläubigen reden, übersetzt Mitterhuber »kāfirün« als „Leugner“ oder „Islamleugner“. Die ebenfalls von Ibn Kaṭīr genannten »mušrikün« – das sind wörtlich die, die etwas beigesellen – übersetzt Benhsain als „Götzendienner“ und Mitterhuber als „die, die neben Allah andere verehren“.¹⁰⁵

Ähnliche Probleme werfen der Begriff »islām« sowie das dazugehörige Verb »aslama« auf, die im Wortsinne Hingabe oder Unterwerfung implizieren. Allerdings wurde »islām« zu Ibn Kaṭīrs Zeit ebenso wie heute in erster Linie als Beschreibung des Islams als eigenständiger Religion verstanden und »aslama« als Vorgang der Annahme des Islams, also der Konversion. In seinem Kommentar zur 114. Sure »an-Nās« (Die Menschen) zitiert Ibn Kaṭīr einen Hadith, demzufolge der Prophet gefragt wurde, ob auch er, wie jeder Mensch, einen Begleiter habe, der ihm Böses einflüstere. Der Prophet habe geantwortet, auch er habe solch einen Begleiter. Benhsain lässt ihn fortfahren: „Jedoch hat Allah mir gegen ihn geholfen und er hat den Islam angenommen.“¹⁰⁶ Bei Mitterhuber hingegen sagt Muḥammad, wohl weitaus treffender: „Allah verlieh mir Macht über ihn, und er ergab sich.“¹⁰⁷

103 Ibn Kaṭīr, Tafsīr al-Qurʿān al-ʿaẓīm, Bd. 8, S. 507.

104 Der edle Koran und die Übersetzung seiner Bedeutung in die deutsche Sprache. Aus dem Arabischen von [Scheich] Abdullah as-Samit [Frank Bubenheim] und [Dr.] Nadeem Elyas unter Aufsicht des Islamischen Zentrums Aachen (Bilal-Moschee), durchgesehen von Dr. Abd ar-Radi Mouhammed Abd Al-Muhsin (König-Fahd-Komplex). Hrsg.: König Fahd ibn Abd al-Aziz Al Suʿud von Saudi Arabien. Al-Madina al-Munawwara/Saudi-Arabien: König-Fahd-Komplex zum Druck des Qurʿān 2002

105 Ibn Kathir: Qurʿānexegeese des Ibn Kathir. Übersetzt von Mohamed Benhsain, S. 470 und 'Abū al-Fidā' 'Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kaṭīr: Tafsīr ibn Kaṭīr. Gekürzte Ausgabe Sure [50] Qāf bis [114] an-Nās. Zusammenfassung, Anmerkungen und Übersetzung von Dawud Mitterhuber, S. 654.

106 Ibn Kathir: Qurʿānexegeese des Ibn Kathir. Übersetzt von Mohamed Benhsain, S. 499.

107 'Abū al-Fidā' 'Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kaṭīr: Tafsīr ibn Kaṭīr. Gekürzte Ausgabe Sure [50] Qāf bis [114] an-Nās. Zusammenfassung, Anmerkungen und Übersetzung von Dawud Mitterhuber, S. 674.

Sprachliche Sensibilität und Unabhängigkeit von bereits existierenden Koranübersetzungen legt Mitterhuber auch im Vergleich mit Haggag an den Tag. Dies wird deutlich bei der Übertragung von Vers 7 der Sure 1 »Al-Fātiḥa« ins Deutsche. Haggag übernimmt hier Rassouls Übersetzung: „[Führe uns den geraden Weg,] den Weg derer, denen Du Gnade erwiesen hast, nicht den Weg derer, die Deinen Zorn erregt haben, und nicht den Weg der Irregehenden.“¹⁰⁸ Grammatikalisch frei wiedergegeben ist hier der Passus „derer, die deinen Zorn erregt haben“, denn im Arabischen ist dies ein Partizip Passiv ohne Angabe des Urhebers (»al-mağdūb ‘alaihīm«, w. „derer, denen gezürnt wird“). Daher setzen Bubenheim und Elyas, an denen sich Mitterhuber orientiert, den Urheber – Gott – in Klammern: „Derjenigen, die (Deinen) Zorn erregt haben.“ Mitterhuber geht weiter und übersetzt ganz ohne Urheber: „derer, auf denen der Zorn lastet“. Die Nennung des Urhebers ist exegetisch nicht unbedeutend, denn sie wirft die Frage auf, ob Gott Zorn empfinden kann und welches Gottesbild dies impliziert. Es wäre auch vorstellbar, dass die hier genannten Gruppen den Zorn anderer Menschen und nicht den von Gott erregt haben. Allerdings ist dies eher eine moderne Debatte. Vormoderne Exegeten haben in der Regel keinen Zweifel daran, dass es Gott ist, der hier zürnt, und diskutieren allenfalls die Natur dieses Zürnens.

Insgesamt lässt sich somit feststellen, dass Mitterhubers Koranübersetzungen, deren Wortwahl er auch in seine Übersetzungen von Ibn Kaṭīr's Kommentaren übernimmt, reflektierter sowie historisch und semantisch sensibler sind als die von Haggag und Benhsain. Damit ist allerdings nicht gesagt, dass sie Ibn Kaṭīr's Verständnis des Korans widerspiegeln. In den genannten Fallbeispielen ist nicht erkennbar, ob Ibn Kaṭīr die Probleme, die Mitterhuber offenkundig zu vermeiden sucht, überhaupt präsent waren.

Umso interessanter ist es, dass die Sensibilität für die Unterscheidung zwischen Aktiv und Passiv an einem anderen Punkt bei Mitterhuber – und auch bei Haggag – nicht zur Anwendung kommt, was daran liegen könnte, dass sie hier weitreichende theologische Implikationen hat. Ibn Kaṭīr kommentiert die in Vers 7 der Sure 1 »Al-Fātiḥa« genannten „Irregehenden“ so: „Dies sind die, die das Wissen verloren haben, sie wandeln im Irrtum umher und werden nicht zur Wahrheit geleitet (»lā yahtadūn ilā l-ḥaqq«)“.¹⁰⁹ Das Verb »yahtadūn« kann zwar auch im Aktiv mit „etwas nicht finden können“ übersetzt werden, hat aber in der Ursprungsbedeutung eine klar passivische Komponente, die semantisch in Zusammenhang mit der göttlichen Rechtleitung (»hudā«) steht. Dies so zu übersetzen

108 Imām Ibn Kaṭīr: Tafsīr Sūrat [sic] al-Fātiḥa. Übersetzt von Mahmoud Haggag, S. 122.

109 Ibn Kaṭīr, Tafsīr al-Qur’ān al-‘aẓīm, Bd. 1, S. 140.

würde allerdings implizieren, dass es Gott ist, der dezidiert verhindert, dass die „Irregehenden“ zur Wahrheit finden, und damit auf die komplexe und insbesondere in der Moderne zutiefst umstrittene und problematische Debatte um die Prädestination verweisen. Mitterhuber und Haggag umgehen dies beide, indem sie übersetzen, die Irregehenden „erreichten“ oder „fänden“ die Wahrheit nicht.¹¹⁰ Es ist zum Mindesten ein wohlwollend gelesener Ibn Kaṭīr, der hier präsentiert wird.

5. *Welcher Ibn Kaṭīr? Zwischen Massenkompatibilität und Salafisierung*

Das Angebot an deutschsprachigen Korankommentaren mit muslimischem Zielpublikum hat seit den 2010er Jahren ein dynamisches Wachstum erlebt, sicher auch aufgrund der Option des Digitaldrucks, der die verlegerische Tätigkeit stark vereinfacht hat. Der Korankommentar von Ibn Kaṭīr war vielleicht der Hauptnutznießer dieses Wachstums. Dies ist kein deutsches Phänomen. Ibn Kaṭīr ist ein Welterfolg, aber es ist ein gekürzter, bereinigter, korrigierter, kommentierter Ibn Kaṭīr, der seiner Leserschaft von den USA über Jordanien bis nach Indonesien präsentiert wird.¹¹¹ Auch in dieser Hinsicht stellen die deutschen Ibn Kaṭīr-Übersetzungen keine Ausnahme dar. Und schließlich fügen sie sich auch insofern in die internationale Rezeption Ibn Kaṭīrs ein, als diese Rezeption Teil eines Feldes ist, das von Salafisten dominiert wird.

Im deutschsprachigen Raum, wie anderswo auch, sind Akteure aus dem salafistischen Spektrum in der Übersetzung und Publikation von Korankommentaren besonders stark repräsentiert, und dementsprechend werden die Werke von Gelehrten, die von Salafisten präferiert werden, besonders oft publiziert: Aṭ-Ṭabarī (839-923), Ibn al-Jawzī (1116-1201), ‘Abd ar-Raḥmān as-Sa’dī (1889-1956) und allen voran Ibn Kaṭīr (1301-1373).

Durch diese breite Verfügbarkeit wird Ibn Kaṭīr als exegetische Autorität weit über salafistische Kreise hinaus positioniert. Sein Korankommentar, der keineswegs repräsentativ für das Spektrum der vormoderne

110 Imām Ibn Kaṭīr: Tafsīr Šūrat [sic] al-Fātiḥa. Übersetzt von Mahmoud Haggag, S. 124 und ‘Abū al-Fidā’ ‘Ismā’īl ibn ‘Umar ibn Kaṭīr: Tafsīr ibn Kaṭīr. Gekürzte Ausgabe Sure [1] al-Fātiḥa und Sure [2] al-Baqara. Zusammenfassung, Anmerkungen und Übersetzung von Dawud Mitterhuber, S. 69.

111 Siehe die Werbung für eine neuere arabische Ibn Kaṭīr Ausgabe, „gekürzt, verbesser, herausgegeben und mit Fußnoten versehen“ von dem jordanischen Salafisten Muḥammad Mūsā Āl Naṣr: <https://vb.tafsir.net/forum/-/صدر-حديثا/المخطوطات-والبحوث-والكتب-والبحوث-والدراسات-القرآنية/7287-صدر-حديثا-الدر-النثير-في-اختصار-تفسير-ابن-كثير-للدكتور-محمد-موسى-ال-نصر-في-الدراسات-القرآنية/7287> (Zugriff am 21. Mai 2020.) Siehe auch Johanna Pink: Muslim Qur’ānic Interpretation Today, S. 51-61.

muslimischen Koranexegese ist, ist damit vom Rand in die Mitte des Feldes des »tafsīr« gerückt. Dabei dürfte nur ein geringer Teil des Zielpublikums die Ursachen von Ibn Kaṭīrs Popularität und die Akteure hinter dem Phänomen Ibn Kaṭīr reflektieren. Wie verändert diese Vermarktung und Neupositionierung Ibn Kaṭīrs den Charakter seines Werks? Welche Funktionen sollen die Übersetzungen für ihre Zielgruppen einnehmen?

Den verschiedenen Ausgaben ist gemeinsam, dass sie ein Werk, das ursprünglich enzyklopädischen Anspruch hatte und sich an Gelehrte richtete, pädagogisieren und in seiner Komplexität reduzieren. Isnade, Varianten von Hadithen und komplexe Erörterungen, die einst den Kern von Ibn Kaṭīrs Anliegen ausmachten, als Exeget von anderen Exegeten anerkannt zu werden, wurden gestrichen. Dafür sorgen Strukturierung und Kommentierung für Verständlichkeit und Übersichtlichkeit. Der gelehrte Korancommentar soll zu einem Koranlehrbuch für Laienmuslime werden.

Die Betrachtung der Übersetzungen wirft allerdings die Frage auf, ob dieses Ziel erreicht wurde und ob es überhaupt realistisch ist. Selbst nach deutlicher Komplexitätsreduktion sind viele Argumente Ibn Kaṭīrs ohne Kenntnis der ihnen zugrunde liegenden exegetischen Debatten kaum verständlich und die Vielfalt der Überlieferungen ist auch nach den Kürzungen noch verwirrend. So fragt sich, ob die Lektüre der Ibn Kaṭīr-Übersetzungen nicht eher der Frömmigkeit als dem Verständnis des Korans dienen soll. Dies liegt insbesondere bei Haggags und Benhsains Übersetzungen nahe, die sich mangels Indizierung und im Falle Benhsains auch mangels Orientierung bietender Kopfzeilen eher wie ein Gebetbuch von vorne nach hinten lesen lassen denn als Referenzwerk. Mitterhuber macht seine Übersetzungen durch umfangreiche Indizes zugänglicher, doch auch hier legt die thematische Strukturierung der Schlagwortverzeichnisse ein Primat der Frömmigkeit nahe und nicht unbedingt die systematische Erschließung von Themen.

Die Salafisierung tritt somit auch als Protestantisierung auf: Rituelle Pflichten und Handlungen wie etwa die Koranrezitation sollen durch Textlektüre ergänzt werden. Die Prioritäten der Übersetzer unterscheiden sich dennoch erkennbar. Mitterhuber und auch Haggag unterstreichen den gelehrten Anspruch des Werks, während bei Benhsain im Zweifel der Appellcharakter im Vordergrund steht.¹¹²

112 Das wird zum Beispiel in seiner Übertragung von Sure 109 »al-Kāfirūn« deutlich, wo er im Unterschied zu Mitterhuber einen grammatikalisch zwar möglichen, aber dem Kontext von Ibn Kaṭīrs Kommentar kaum entsprechenden Imperativ einbaut: „Darum distanzier dich von allem, in dem sie sich befinden.“ (Gemeint ist der Götzendienst). Ibn Kathir: Qur'anexegese des Ibn Kathir. Übersetzt von Mohamed Benhsain, S. 471.

Die Vereinnahmung Ibn Kaṭīr durch das salafistische Milieu stellt in gewisser Weise ein Paradoxon dar: Einerseits wird Ibn Kaṭīr als überraschende Autorität positioniert und andererseits ist er seinen Herausgebern, Verlegern und Übersetzern nicht immer salafistisch genug. Die Kürzungen, Kommentierungen und übersetzerischen Eingriffe sind erkennbar nicht nur dem Anliegen geschuldet, Ibn Kaṭīr verständlicher und lesbarer zu machen. Sie wollen ihn auch an heutige salafistische Paradigmen anpassen. Hadithe, die modernen salafistischen Autoritäten als schwach gelten, fallen diesem Anliegen ebenso zum Opfer wie Aussagen Ibn Kaṭīr, die aus Sicht seiner Übersetzer theologisch problematisch sind. Sie werden gestrichen, entschärft oder entsprechend kommentiert.

Mitterhuber bemüht sich darüber hinaus in apologetischer Weise, Ibn Kaṭīr nicht nur, wie es dem salafistischen Ideal entspräche, als altvordere Autorität darzustellen, sondern auch als vorbildlichen, den westlichen Textwissenschaften überlegenen Wissenschaftler:

Betrachtet man die historische, sprachliche und den internen und externen Kontext berücksichtigende Vorgehensweise, kann man das vorliegende Werk als hermeneutisch bezeichnen, es ist in seiner Interpretationsmethode sogar viel wissenschaftlicher und detaillierter als die eher vagen Maximen der europäischen Hermeneutik.¹¹³

Der Vergleich zwischen Benhsain und Mitterhuber offenbart somit auch eine Entwicklung zwischen der ersten, arabischstämmigen Generation deutscher Salafisten und der zweiten Generation, in der Konvertiten dominierten. Viel stärker als Benhsain bemüht sich Mitterhuber, nicht nur solche Aussagen Ibn Kaṭīr zu glätten, die seiner eigenen theologischen und islamrechtlichen Perspektive widersprechen, sondern auch diejenigen Elemente des Textes zu entschärfen, die aus Sicht der deutschen Mehrheitsgesellschaft allzu problematisch wirken könnten. Er möchte Ibn Kaṭīr nicht nur als Verfechter einer vorbildlichen salafistischen Methodik anbieten, sondern diese auch als der Moderne angemessen verkaufen. Um dies zu erreichen, können im deutschen Kontext Themen wie die Sklaverei oder das Schlagen von Kindern nicht einfach so stehen bleiben, wie sie Ibn Kaṭīr in völlig unapologetischer Weise darlegte. Salafisierung und Massenkompatibilität sind auch im begrenzten Kontext der deutschsprachigen muslimischen Gemeinschaft nicht ohne Weiteres miteinander vereinbar.

113 'Abū al-Fidā' 'Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kaṭīr: Tafsīr ibn Kaṭīr. Gekürzte Ausgabe Sure [50] Qāf bis [114] an-Nās. Zusammenfassung, Anmerkungen und Übersetzung von Dawud Mitterhuber, S. 13.

Die deutschen Übersetzungen von Ibn Kaṭīr transformieren aber nicht nur seinen Korankommentar, ein gelehrtes Werk aus dem 14. Jahrhundert, sie transformieren auch Stil und Semantik der deutschen Sprache. Die Übersetzungen Ibn Kaṭīrs als Teil umfassenderer Bemühungen zur Produktion einer deutschsprachigen Islamliteratur tragen zur Etablierung eines arabisch geprägten Islamdeutsch bei, das, transportiert über diese Literatur, möglicherweise auch in nicht arabischsprachigen muslimischen Milieus Einzug halten wird oder schon längst Einzug gehalten hat.¹¹⁴

114 Das Thema ist mit Bezug auf die deutsche Sprache noch nicht nennenswert untersucht worden. Siehe hierzu die Positionierung von Kedim Edipoğlu für eine arabische Islamterminologie im Deutschen: <https://www.islamiq.de/2019/12/22/sprache-stiftet-einheit-und-identitaet/> (Zugriff am 21. Mai 2020.) Zum englischen Sprachraum siehe Su'ad Abdul Khabeer: *Black Arabic. Some notes on African American Muslims and the Arabic language*. In: *Black Routes to Islam*. Hrsg. von Manning Marable und Hishaam D. Aidi. New York: Palgrave Macmillan 2009, S. 167-189 und Rusi Jaspal und Adrian Coyle: „Arabic is the language of the Muslims – that’s how it was supposed to be“. Exploring language and religious identity through reflective accounts from young British-born South Asians. In: *Mental Health, Religion and Culture* 13 (2010) S. 17-36.