

»Allâh« oder »Gott«?

Über einige terminologische Probleme im Spiegel rezenter islamischer Koranübersetzungen ins Deutsche

von Hartmut Bobzin

In vielen christlichen Islamdarstellungen der Vergangenheit, zum Teil auch noch der Gegenwart, und häufig in der medialen Berichterstattung über den Islam bleibt der arabische Terminus »Allah« unübersetzt. Ein derartiger Sprachgebrauch fällt außerdem bei neueren muslimischen Koranübersetzungen ins Deutsche auf. Während christlicherseits damit oft die Behauptung impliziert ist, beim Gott der Muslime handele es sich nicht um den Gott der jüdisch-christlichen Tradition, sehen die Muslime selbst in »Allah« einen unübersetzbaren Eigennamen Gottes. Der Erlanger Islamwissenschaftler Hartmut Bobzin stellt eine derartige Praxis aufgrund philologisch-semantischer Argumente in Frage.*

Der Koran ist dem Propheten Mohammed in arabischer Sprache offenbart worden. Das wird im Koran selbst an mehreren Stellen in besonderer Weise betont, wie z. B. in Sure 12, 2 (vgl. ferner 13, 37; 16, 103; 20, 113; 26, 195; 39, 28; 41, 3; 42, 7; 43, 3; 46, 12):

Siehe, wir haben es [d.h. das, was jetzt in der Sure folgt] als einen arabischen Vortrag[stext] (*qur'ân*) herabgesandt, auf daß ihr's vielleicht versteht!

Damit wurde seinem Volk »die Schrift« in dessen eigener Sprache zugänglich und nicht in einer fremden Sprache (vgl. dazu etwa Sure 41, 44!) wie z. B. Syrisch, der Sprache der Christen, die zu Mohammeds Zeit in Arabien durchaus mit Erfolg missionierten, oder Hebräisch, der Sprache der in Medina in größerer Zahl ansässigen Juden. Der arabische Charakter des Korans ist im Islam stets (und bis heute) von großer Bedeutung gewesen (vgl. Schimmel 1995, 153ff). Eine (rituell) »gültige« Rezitation des Korans ist nur auf arabisch und in keiner anderen Sprache möglich (wobei nur die hanafitische Rechtschule gewisse Ausnahmen zuläßt).

Man mag nun fragen, wie denn das in einer Religion möglich ist, deren Bekenner in der überwiegenden Mehrheit keine arabischen Muttersprachler sind. Und die Antwort darauf muß lauten, daß, ganz im Unterschied zur christlichen Missionsgeschichte, der Islam gerade mit dem arabischen Koran seine Anhänger in seinen Bann zog und bis heute in seinen Bann zieht: Wie wäre es sonst möglich, daß überall dort, wo der Islam herrscht oder sich ausbreitet, so großer Wert darauf gelegt wird, daß Kinder in eigenen Schulen den Koran auf arabisch lernen? Die numinose Macht des Korans (bzw. seine »Mächtigkeit«,

* Der Autor stimmte einer Veröffentlichung des Artikels nur in der alten Rechtschreibung zu.

vgl. Bürgel 1991, 33ff) mit ihrer ganz eigentümlichen Wirksamkeit im Islam (vgl. dazu Kermani 1999) hat im Westen wohl niemand besser in Worte zu fassen vermocht als Friedrich Rückert, der Dichter und Übersetzer, der in seiner *Weisheit des Brahmanen* folgenden Vers dichtete (Bobzin 1995, VII):

Wol eine Zauberkraft muss seyn in dem, woran
Bezaubert eine Welt so hängt wie am Koran.

In der islamischen Welt haben Übersetzungen des Heiligen Buches niemals eine so große Rolle gespielt wie z. B. im Christentum oder im Buddhismus (vgl. Oberlies 2000, 172f). Ja, das Wort »Übersetzung« (arab. *tardschama*) wird im Zusammenhang mit dem Koran sorgfältig vermieden, – man spricht stattdessen von »Erläuterungen der Bedeutung des Korans« (arab. *tafsîr ma'ânî l-qur'ân*) oder ähnlichem. Die Vermittlung der Lehren des Korans in die Volkssprachen erfolgte dabei auf verschiedenen Wegen. Entsprechend der überragenden Bedeutung der Mündlichkeit bei der Überlieferung des Korans spielte die Predigt im Leben der islamischen Gemeinden eine wichtige Rolle, in der stets aus dem Koran rezitiert und dann der Text in der Volkssprache paraphrasiert wurde. Auch die Tätigkeit von Derwischen bzw. der Mystik verbundenen Wanderpredigern muß in diesem Zusammenhang erwähnt werden (vgl. Schimmel 1995, S. 155f.). Bereits seit früher Zeit gab es auch schriftliche Interlinearübersetzungen des Korans sowie Kommentare in den wichtigsten Volkssprachen wie z. B. Persisch, Osmanisch oder später auch Urdu. Dabei ist es von großer Bedeutung, daß diese »Übersetzungen« (meist notierte man einfach die Bedeutung der einzelnen Wörter über dem Text ohne die Beachtung des syntaktischen Zusammenhangs) niemals eine selbständige Bedeutung erringen bzw. den arabischen Text des Korans verdrängen konnten.

Der wichtigste Grund dafür liegt gewiß in der Lehre von der sog. »Unnachahmlichkeit des Korans« (arab. *i'dschâz al-qur'ân*; vgl. Radscheidt 1996), die ihre noch heute anerkannte klassische Ausformung durch die beiden Gelehrten al-Bâqillânî (gest. 403/1013) und Abdalqâhir al-Dschurdschânî (gest. 471/1078 od. 474/1081) erhielt (vgl. Grotzfeld 1969; Neuwirth 1983). Die in seiner sprachlichen Vollkommenheit begründete Unnachahmlichkeit des Korans wurde als das Beglaubigungswunder für Mohammeds Prophetentum definiert. Schon allein hieraus folgt die theologische Brisanz einer jeden »Übersetzung« des Korans. Sie muß gleichsam den Eindruck eigenen Glanzes um jeden Preis zu vermeiden suchen, also nicht mehr sein als eine nüchterne Paraphrase im Dienste des Originals.

Angesichts des bisher Gesagten mag es erstaunen, daß es seit dem 19. Jahrhundert gleichwohl eine Reihe von gedruckten islamischen »Übersetzungen« des Korans in die wichtigsten Literatursprachen der islamischen Welt gibt (z. B. Persisch erstmals 1837, Türkisch 1842), wobei die meisten auf dem indischen Subkontinent in den dort verbreiteten Volkssprachen wie z. B. Urdu (1828), Sindhi (1867), Pandschabi (1870), Gudscharati (1879) oder Bengali (1886) erschienen (vgl. Binark u. Eren 1986). Einen nicht unerheblichen Anteil daran hatte übrigens die stark auf Mission ausgerichtete Bewegung der Aḥmadiyya (zur ihr vgl. Ahmad 1990). Die meisten der Sprachen, in die der Koran nun-

mehr von Muslimen »übersetzt« wurde, waren jedoch über lange Zeit schon mehr oder weniger stark vom Arabischen als der »lingua sacra« des Islam beeinflusst, und zwar gerade in ihrem religiösen Kernvokabular. Wer den Koran in eine dieser Sprachen »übersetzte«, bewegte sich also auf einem vielfach vorbereiteten Terrain.

Ganz anders stellte sich das Problem dar, wenn der Koran in Sprachen zu übersetzen war, die nicht von der religiösen Tradition des Islam geprägt waren, wie z. B. das Englische, Französische oder Niederländische. Hier gab es nämlich bereits ältere, von Nichtmuslimen angefertigte Übersetzungen, die wie selbstverständlich das von der abendländischen christlichen Tradition geprägte religiöse Vokabular benutzten. Das gilt z. B. für die erstmals 1734 gedruckte englische Übersetzung von George Sale, von der bis heute weit über hundert Ausgaben erschienen sind, und die überwiegend auch von Muslimen gerade ihrer Sprache wegen geschätzt wird. Sure 112, das bekannte Bekenntnis zur Einheit Gottes, lautet in dieser Übersetzung:

- [1] Say, God is one God;
- [2] the eternal God:
- [3] he begetteth not, neither is he begotten:
- [4] and there is not any one like unto him.

Und die meistzitierte Sure des Korans, nämlich die erste, sog. »Eröffnende« (arab. *al-fātiḥa*) lautet in Sale's Übersetzung:

- [1] Praise be to God, the Lord of all creatures;
- [2] the most merciful,
- [3] the King of the day of judgment.
- [4] Thee do we worship, and of thee do we beg assistance.
- [5] Direct us in the right way,
- [6] in the way of those to whom thou hast been gracious;
- [7] not of those against whom thou art incensed, nor of those who go astray.

Die Sprache Sale's lehnt sich stark an die Sprache der englischen Bibelübersetzung mit ihren zahlreichen heute obsoleten Wörtern bzw. Wortformen an. Denn für die genuin religiöse Botschaft des Korans stand im Englischen der damaligen Zeit nur dieses Vokabular zur Verfügung.

Genau an diesem Punkt setzte die Kritik muslimischer Übersetzer ein. Der erste englische Muslim, der eine Koran-»übersetzung« veröffentlichte, Marmaduke Pickthall (1875–1936), kritisierte an den bisherigen Arbeiten von Nichtmuslimen neben deren »feindseligen Kommentaren« vor allem deren Sprache: »almost all employ a style of language which Muslims at once recognise as unworthy« (Pickthall 1930, vii). Seine eigene Übersetzung von Sure 1 lautet wie folgt:

- [1] In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful.

- [2] Praise be to Allah, Lord of the Worlds,
 [3] the Beneficent, the Merciful.
 [4] Owner of the Day of Judgment,
 [5] Thee (alone) we worship; Thee (alone) we ask for help.
 [6] Show us the straight path,
 [7] The path of those whom Thou hast favoured; Not (the path) of those who
 earn Thine anger nor of those who go astray.

Wenn man diesen Text mit dem von Sale vergleicht, sieht man leicht, daß er im Prinzip jedoch in der gleichen sprachlichen Tradition steht und ganz ähnliche »Archaismen« benutzt. Allerdings gibt es einen sehr wesentlichen Unterschied. Sale gibt das arabische Wort *allâh* »Gott« durchgehend mit »God« wieder. Und entsprechend verfahren die meisten von Nichtmuslimen hergestellten Übersetzungen bis in die Gegenwart. Gerade das aber kritisiert Pickthall. Er schreibt: »I have retained the word Allah throughout, because there is no corresponding word in English. The word *Allâh* ... has neither feminine nor plural, and has never been applied to anything other than the unimaginable Supreme Being. I use the word »God« only where the corresponding word *ilâh* is found in Arabic" (Pickthall 1930, 20). Auf den Zusammenhang zwischen *ilâh* und *Allâh* werden wir später zurückkommen.

In der 1938 erschienenen ersten deutschen muslimischen Übersetzung von Maulana Sadr-ud-Din von der Ahmadiyya-Bewegung (Lahore-Zweig; vgl. Radscheit 1999, 129 Anm. 54) wird das arabische *allâh* interessanterweise mit »Gott« wiedergegeben, obwohl in den beiden ältesten englischen Übersetzungen der Ahmadiyya von 1915 und 1920 mit besonderem Nachdruck darauf bestanden wird, »Allah« zu benutzen (vgl. *The Holy Qur-ân*, 1915, 1; ähnlich auch *The Holy Qur-ân*, 1920, 5, n. 2): »Allah In the Arabic language, this term is never used for any other thing or being. No other language has a name for the Supreme Being which is at once distinctive and comprehensive. The names found in other languages are all attributive or descriptive and are often used in the plural; but the word ›Allah‹ is never used in the plural number. Hence, in the absence of a parallel word in the English language we have retained the original name ›Allah‹ throughout the translation.«

Fast in allen neueren deutschen muslimischen Koranübersetzungen wird »Allah« für das arabische *allâh* benutzt. Das ist nur das auffallendste Zeichen einer sprachlichen (und damit einhergehend auch einer theologischen) Neuorientierung, die sich vor allem in den beiden rezenten Übersetzungen von Ahmad von Denffer (1996) und Amir Zaidan (2000) niederschlägt. Beide Übersetzer legen jeweils ausführlich Rechenschaft ab über bestimmte theologische Prinzipien, von denen sie sich bei ihrer Übersetzungsarbeit haben leiten lassen. Von Denffer betont vor allem, daß zur Übersetzung des Korans auch das »muslimische Weltbild« des Übersetzers gehöre (S. XX): »Unter muslimischen Gelehrten ist man der Auffassung, daß über die erforderlichen Fachkenntnisse hinaus auch und gerade die Zugehörigkeit zum Islam eine unerläßliche Voraussetzung für die Koranauslegung darstellt, und Koranübersetzung ist ja nur eine spezielle Art davon. Der Koranübersetzung aus nichtmuslimischer Hand fehlt darum, zumindest aus der Sicht der Be-

troffenen – aus muslimischer Sicht – immer ein wesentliches Element zur Authentizität und Integrität.«

Diese Auffassung, über die man freilich streiten kann und die keineswegs von allen Muslimen geteilt wird, veranlaßt von Denffer in seiner Übertragung zu einigen Wortneuprägungen, die sich aufgrund der Theorie, daß bestimmte arabische Wörter auch stets mit den gleichen deutschen Äquivalenten wiedergegeben werden müssen, durch den ganzen Koran hindurchziehen. Hierfür sei folgendes Beispiel genannt. Das sehr häufig vorkommende arabische Wort *kâfir* hat im koranischen Gebrauch die Bedeutungen »undankbar, ungläubig, gottlos« (Ullmann 1970, 267 mit reichen Belegen), desgleichen auch die Variante *kafûr* (ebd., 265). Von Denffer übersetzt das erste mit »Glaubensverweigerer« bzw. »glaubensverweigernd«, das zweite mit »dankverweigernd«. Von zwei Wörtern, die an vielen Stellen praktisch synonym verwendet werden können, bekommt das eine also eine mehr theologische Nuance, was nicht an allen Stellen sinnvoll ist. Vor allem aber wird durch den Zusatz »-verweigernd« eine intentionalistische Bedeutungskomponente ins Spiel gebracht, die beiden arabischen Wörtern eigentlich fremd ist. Als Beispiel für den Stil der Übersetzung seien hier aus Sure 76 die Verse 3–4 und 24 angeführt:

- [3] Wir haben ihn [den Menschen, H.B.] ja den Weg rechtgeleitet, – gleich ob er dankend oder ob er dankverweigernd (*kafûr*) ist.
 [4] Wir haben ja für die Glaubensverweigerer (*kâfir*) Ketten vorbereitet und Halsfesseln und einen Feuerbrand
 [24] Also harre geduldig auf das Urteil deines Herrn, und gehorche nicht von ihnen einem mutwillig Sündenden oder Dankverweigerndem (*kafûr*).

Ähnlich verhält es sich mit dem Wort *islâm*. Das heißt nach Auskunft der einschlägigen arabischen (von Muslimen verfaßten!) Wörterbücher, die auch von Denffer durchgängig benutzt (vgl. S. XXII f.), »Ergebung«, – und zwar in den Willen Gottes. Nach von Denffer aber heißt *islâm* (S. VII) auf Deutsch: »das Friedenmachen«. Daraus folgt dann für das damit zusammenhängende Wort *muslim*: »der Friedenmachende«, und das wird weiter expliziert: »ein Mensch, so sagt man es besser, um das Friedenmachen bemüht«. Diese Deutung ist aber philologisch bedenklich. *Islâm* kann zwar bedeuten: »in den Zustand von Frieden [arab. *silm* bzw. *salâm*] eintreten«, – aber eben als Folge von »Unterwerfung« (arab. *istislâm*; vgl. Lane 1413 a–b); eine faktitive Bedeutung des Verbums *as-lama* (also »Frieden schließen, machen«), zu dem rein formal das Wort *islâm* das sog. Verbalsubstantiv darstellt, ist m. W. nicht belegbar, wie übrigens auch der ausführlichen Studie von Jane I. Smith über die Interpretation von »Islam« bei den wichtigsten Koran-kommentatoren zu entnehmen ist (Smith 1975).

Während von Denffer eine Reihe von neuen deutschen »Termini« einführt, beschreitet Amir Zaidan einen noch radikaleren Weg. Er beläßt das arabische Wort *kâfir* an allen Stellen und benutzt es gleichsam als Terminus, der in einem beige-fügten »Glossar« wie folgt erläutert wird: »Kafir/ Kafira: Der/Die Kufr-Betreibende«. Unter »Kufr« (ein Wort, das übrigens im Koran interessanterweise nie vorkommt!) findet sich dann auf einem herauszutrennenden Blatt »Liste wichtiger islamischer Fachbegriffe« folgende Erläute-

rung: »Kufr linguistisch: ›Das komplette Zudecken und Verhüllen, Bedecken, Verschleiern und Verbergen, die Verleugnung und Undankbarkeit gegenüber den Gaben und Wohltaten ALLAHs, die Lossagung und die Aberkennung«. Islamologisch steht Kufr als Bezeichnung für alles Nicht-Islamische. Der Kafir/Die Kafira: Der/Die Kufr-Betreibende.... Kafir bezogen auf das Diesseits ist ein Sammelbegriff für Personen, die nach unserem menschlich eingeschränkten Wissen nicht in die Kategorie Muslim einzuordnen sind. Kafir bezogen auf das Jenseits ist ein Sammelbegriff für Menschen und Dschinn, die nach ALLAHs Allwissen definitiv als Nicht-Muslime gelten«. Die uns bereits bekannten Verse Sure 76, 3-4 und 24 lauten daher in Zaidans Übersetzung:

[3] Gewiß, WIR leiteten ihn zum Weg recht, entweder dankend oder äußerst kufrbetreibend (kafir).

[4] Gewiß, WIR bereiteten den Kafir (kâfir) Ketten, Fesseln und Gluthitze vor...

[24] So übe dich in Geduld dem Urteil deines HERRN gegenüber und höre auf keinen Verfehlenden oder äußerst Kufr-Betreibenden (kafir) von ihnen.

Noch weitere wichtige theologische Schlüsselbegriffe werden gleichsam als fremdsprachliche Termini ins Deutsche eingebracht. Das betrifft vor allem die Übersetzungen von »glauben« (arab. *âmana*) bzw. »Glauben« (arab. *îmân*) bzw. »gläubig« (arab. *mumin*) mit »den Iman verinnerlichen«, »Iman«, bzw. »derjenige, der den Iman verinnerlicht« bzw. der »mumin«. Deutlich ist hier die Tendenz, die zentrale religiöse Haltung bzw. Handlung völlig von dem christlich-jüdisch beeinflussten Verständnis des »Glaubens« abzugrenzen. Der Leser ist damit für sein Textverständnis ganz und gar auf Zaidans Definition von »Iman« verwiesen, die hier in ihren wesentlichen Passagen zitiert sei (S. 414f):

»Iman bezeichnet linguistisch: die Zustimmung, die Bestätigung, die Anerkennung, etwas als wahr und gewiß annehmen, das Vertrauen. Islamologisch ist Iman die apodiktische Verinnerlichung der gesamten Inhalte dessen, was der Gesandte ... als abschließende Offenbarung definitiv für alle Muslime verkündete und was per definitionem notwendiger Bestandteil des islamischen Din ist, wie z.B. der Iman an ALLAH, an Seine Gesandten, an Seine Engel, an Seine geoffenbarten Schriften, an Al-qadar, an den Jüngsten Tag (dies sind die Arkanul-iman), an die Pflicht des rituellen Gebets, des Fastens im Ramadan, der Hadsch und der Zakat, etc. (Arkanul-islam)... Iman kann und darf nicht als »Glaube« übersetzt werden, weil der Begriff »Glaube« sowohl in seiner sprachlichen als auch in seiner christlich-theologischen Bedeutung mit der Definition von Iman keinerlei Gemeinsamkeit hat und zudem mit den Inhalten von Iman nicht vereinbar ist. Iman muß auf Beweisführung, Logik und bewußte Verinnerlichung aufgebaut werden, damit er seiner islamologischen Definition genügen kann... «

Es muß islamischen Gelehrten überlassen bleiben, ob diese enge und einseitig auf die mental-intellektuelle Ebene ausgerichtete Definition von *îmân* den ganzen historisch gewachsenen Reichtum des gelebten Islam wirklich auszudrücken imstande ist. Ich sehe in der von Zaidan befolgten, von strengen begrifflichen Definitionen ausgehenden Übersetzungsart jedenfalls die Gefahr einer bedenklichen sprachlichen Verarmung. Der Koran

bezieht seine Lebendigkeit und Tiefe ja nicht aus der Strenge begrifflicher Definition, sondern aus dem gerade von muslimischen Gelehrten immer wieder zu recht betonten Reichtum sprachlicher und gedanklicher Assoziationen, aus seiner »Offenheit« als Text (vgl. dazu Kermani 1999, 121–149).

Die Botschaft des Korans richtet sich nun keineswegs nur an »Muslime«, sondern ebenso auch an Christen wie an Juden, die in ihm ausdrücklich angesprochen werden. Das hat Hans Zirker kürzlich überzeugend dargelegt (Zirker 1999, 1f). Gerade für diese Adressatengruppe wäre die Botschaft des Korans sinnlos gewesen, wenn sie nicht in einer auch für die damaligen Juden und Christen verständlichen Sprache abgefaßt wäre. Das koranische Arabisch ist nun in seinem religiösen Vokabular sehr stark vom Aramäischen (– und dieses wieder vom Hebräischen) beeinflusst (vgl. dazu Luxenberg 2000). Ein Verbum wie *âmana* entspricht nicht nur etymologisch eindeutig dem hebräischen *hă'âmîn* »glauben«, sondern weitgehend auch semantisch und in seinem Gebrauch. Desgleichen finden sich zahlreiche wichtige äthiopische Lehnwörter im Koran, welche den Einfluß auch der christlich-äthiopischen Welt auf das damalige Arabien dokumentieren (vgl. Nöldeke 1910; Jeffery 1938). Man kann also mit einigem Recht sagen, daß gerade die Sprache des Korans in eben der historischen Kontinuität steht, in welcher er selber die Geschichte des monotheistischen Glaubens darstellt. Von daher ist es nicht sachgerecht, wenn Koranübersetzungen diesen historischen Zusammenhang durch mißverständliche Übersetzungen bzw. durch den Versuch einer islamischen Eigenprofilierung nicht mehr erkennbar werden lassen.

Das ist nun ganz besonders dann der Fall, wenn das Wort *allâh* nicht mit »Gott« übersetzt wird, sondern als vermeintlicher »Eigename« verstanden und unübersetzt gelassen wird. Damit wird jedoch der eigentliche Sinn dieses arabischen Wortes mißverstanden. Etymologisch erscheint der Sachverhalt relativ klar. Arabisch *allâh* stellt eine Zusammensetzung aus dem sowohl in der altarabischen Dichtung wie dem Koran gutbelegten Wort *ilâh* »Gott(heit)« und dem Artikel *al-* dar (vgl. Ambros 1981, 25); arabisch *ilâh* wiederum entspricht genauestens dem bekannten hebräischen Wort *äloah* (sowie dem zugehörigen Plural *älohîm*) bzw. syrischem *alâhâ* mit gleicher Bedeutung. W. M. Watt (1988, 31ff) hat in einleuchtender Weise dargetan, daß schon in vorislamischer Zeit im alten Arabien das Wort *allâh* für den einen intertribal anerkannten Hochgott verwendet wurde. Dafür gibt es im Koran einen einschlägigen Beleg in Sure 29, 61.63.65:

»Wenn du sie fragst:
 Wer schuf die Himmel und die Erde?
 Wer nötigte zum Dienst die Sonne und den Mond?
 So sprechen sie: Gott (arab. *allâh*)!
 Wenn du sie fragst:
 Wer ließ herab vom Himmel Wasser fließen,
 Daß er damit die Erd' belebe, nachdem sie abgestorben?
 So sprechen Sie: Gott (arab. *allâh*)!
 Wenn sie ein Schiff besteigen, so rufen sie: Gott (arab. *allâh*)!
 Im Glauben ihm allein sich anvertrauend.

Doch hat er sie an Land gerettet:
Sieh da, sie dienen wieder andern neben ihm.«

Aber etwas anderes scheint mir nun noch viel wichtiger zu sein, was von Muslimen, deren Muttersprache nicht Arabisch ist, aus begrifflichen Gründen leicht übersehen wird. In den vom Islam beherrschten Territorien haben von Anfang an die sog. »Buchbesitzer« (arab. *ahl al-kitâb*), wozu zunächst nur Christen und Juden, später aber auch Zoroastrier, Hindus und andere kleinere Gruppierungen wie z. B. die Mandäer, gerechnet wurden, ihre eigene Religion unter gewissen Einschränkungen weiter ausüben können. Für Christen wie für Juden, die unter islamischer Herrschaft lebten, wurde dabei von Bedeutung, daß sie – früher oder später – die arabische Sprache annahmen, und daß ihre ursprünglichen Sprachen, wie z. B. das Koptische oder Syrische, als lebende Sprachen ausstarben und nur noch in der Liturgie weiterlebten. Christen wie Juden haben im Verlauf dieses Prozesses ihre heiligen Schriften ins Arabische übersetzt, ja sie benutzten das Arabische für eine eigene, reiche Literatur (vgl. Steinschneider 1902; Graf 1944–1953). Der »Gott« der Juden wie der Christen wurde dabei im Arabischen mit *allâh* wiedergegeben. Im arabischsprachigen Raum war also schon aufgrund des einzigen zur Verfügung stehenden Wortes immer klar, daß der im Koran genannte Gott, *allâh*, kein anderer ist, als jener der im Koran genannten *nasârâ* (Christen) und *yahûd* (Juden).

Wer also behauptet, der Gott der Muslime heiße »Allâh«, ja dies sei gleichsam der »Eigename« des islamischen Gottes, verkennt schlicht die sprachlichen Tatsachen, die im Arabischen für sich sprechen. Schlimmer noch: Er verschüttet letztlich den Weg zu dem von Juden, Christen wie Muslimen gemeinsam verehrten Gott Abrahams. Es ist bemerkenswert, daß der bekannte ägyptische Germanist Professor Mustafa Maher in seiner 1999 im Auftrag der Azhar-Universität angefertigten deutschen Koranübersetzung (Al-Muntakhab, 1999) *allâh* durchgehend mit »Gott« übersetzt. Als Ägypter sind ihm die eben skizzierten Zusammenhänge bekannt, und er ist mit seiner (im übrigen sehr soliden) Übersetzung keinerlei Druck ausgesetzt, sich »als Muslim« besonders zu profilieren. Im Gegenteil, er steht in einer langen religiösen, durch die Azhar verkörperten gesprächsoffenen Tradition.

Es wäre äußerst wünschenswert, wenn sich – mit der ganzen Autorität der altehrwürdigen al-Azhar – diese Übersetzung unter deutschsprachigen Muslimen durchsetzen würde: Sie ist die einzige moderne muslimische Koran-»Übersetzung«, die den notwendigen Dialog zwischen Muslimen und Christen nicht durch unsinnige sprachliche Barrieren verbaut und damit die gemeinsame heilsgeschichtliche Tradition klar erkennen läßt.

So scheiden sich an »Allâh« oder »Gott« in den Koranübersetzungen letztlich die Geister. Die Befürworter von »Allâh« müssen damit leben, daß sie die gesamte islamische arabischsprachige philologische Tradition und damit auch die gegenwärtige Position der angesehensten islamischen Autorität, nämlich al-Azhar, gegen sich haben. Es wäre zu wünschen, daß sich deutschsprachige Muslime die hier gezeigten Zusammenhänge zu eigen machen würden, um eine falsche »Provinzialisierung« des deutschen Islams, die (leider) in Ansätzen zu bemerken ist, zu vermeiden.

Literatur:

a) Koranübersetzungen (nach Erscheinungsdatum)

- The Koran commonly called the Alkoran of Mohammed (1892). Translated into English from the Original Arabic ... by George Sale, London (first published 1734).
- The Holy Qur-ān (1915) with English Translation and Explanatory Notes. Part I, Qadian.
- The Holy Qur-ān (1920) containing the Arabic Text with English Translation and Commentary by Maulvi Muhammad Ali, Lahore.
- The Meaning of The Glorious Koran (1930). An Explanatory Translation by Marmaduke Pickthall, London.
- Der Koran Arabisch-Deutsch (1938). Übersetzung, Einleitung und Erklärung von Maulana Sadrud-Din, Berlin.
- Ahmad von Denffer* (1996): Der Koran. Die heilige Schrift des Islam in deutscher Übertragung mit Erläuterungen nach den Kommentaren von Dschalalain, Tabari und anderen hervorragenden klassischen Koranauslegern, Islamabad und München.
- Al-Muntakhab (1999). Auswahl aus den Interpretationen des Heiligen Koran Arabisch – Deutsch. [Übersetzung: Mustafa Maher] Kairo.
- Amir M. A. Zaidan* (2000): At-tafsir. Eine philologisch, islamologisch fundierte Erläuterung des Quran-Textes, Offenbach.
- Hartmut Bobzin* (Hg.), (1995): Der Koran in der Übersetzung Friedrich Rückerts, Würzburg (3²⁰⁰⁰).

b) Sekundärliteratur

- Ahmad, Munir D.*: Ahmadiyya (1990): Geschichte und Lehre, in: Der Islam III, Stuttgart (= Die Religionen der Menschheit, 25,3), 415–422.
- Ambros, Arne A.* (1981): Zur Entstehung der Emphase in Allāh, in: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 73, 23–32.
- Ambros, Arne A.* (1998): Arabisch kontra Nabatäisch. Überlegungen zur Prähistorie des Prestige der 'Arabiya, in: Annäherung an das Fremde. XXVI. Deutscher Orientalistentag vom 25. bis 29. 9. 1995 in Leipzig, Vorträge, Stuttgart, S. 167–172.
- Binark, I. u. H. Eren* (1986): World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an. Printed Translations 1515–1980, Istanbul.
- Bobzin, Hartmut* (1999): Der Koran. Eine Einführung, München.
- Bürgel, Johann Christoph* (1991): Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam, München.
- Jeffery, Arthur* (1938): The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Baroda.
- Graf, Georg* (1944–53): Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Bd. I–V, Città del Vaticano.
- Grotzfeld, Heinz* (1969): Der Begriff der Unnachahmlichkeit des Korans in seiner Entstehung und Fortbildung, in: Archiv für Begriffsgeschichte 13, 58–72.
- Kermani, Navid* (1999): Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran, München.
- Lane, Edward William* (1980): An Arabic-English Lexicon, Repr. Beirut.

- Luxenberg, Christoph* (2000): Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache, Berlin.
- Macdonald, Duncan Black* (1986): Art. »ilāh“, in: The New Encyclopaedia of Islam, Vol. III, Leiden, 1093f.
- Neuwirth, Angelika* (1983): Das islamische Dogma der »Unnachahmlichkeit des Korans« in literaturwissenschaftlicher Sicht, in: Der Islam 60, 166–183.
- Nöldeke, Theodor* (1910): Lehnwörter in und aus dem Äthiopischen, in: Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, Strassburg, 31–66.
- Oberlies, Thomas* (2000): Heilige Schriften des Buddhismus, in: U. Tworuschka (Hg.), Heilige Schriften, Darmstadt.
- Radscheit, Matthias* (1996): Die koranische Herausforderung. Die taḥaddī-Verse im Rahmen der Polemikpassagen des Korans, Berlin.
- Radscheit, Matthias* (1999): Aktuelle deutsche Koranübersetzungen im Überblick, in: CIBEDO, Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen 13, 124–135.
- Schimmel, Annemarie* (1995): Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islam, München.
- Smith, Jane I.* (1975): An Historical and Semantic Study of the Term 'Islām' as Seen in a Sequence of Qur'ān Commentaries, Missoula.
- Steinschneider, Moritz* (1902, ND 1964): Die arabische Literatur der Juden, Frankfurt a. M. (ND Hildesheim).
- Ullmann, Manfred* (1970): Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache, Bd. I, Wiesbaden.
- Watt, William Montgomery* (1988): Muhammad's Mecca. History in the Qur'ān, Edinburgh.
- Zirker, Hans* (1999): Der Koran. Zugänge und Lesarten, Darmstadt.