

Mičo Ljubibratić und Džemaluddin Čaušević als Koranübersetzer

Die ersten Koranübersetzungen ins Bosnische oder Serbokroatische als globale und moderne Ereignisse

Danilo Topić, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

Begutachtet von: Prof. em. Ekrem Čaušević, Universität Zagreb

DOI: <https://doi.org/10.25673/121674>

URN: <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:gbv:3:5-194582218X-10>

Abstract

It is reductionist to understand Qur'an translations solely as attempts at faithful renderings of the Qur'anic Arabic *archetype* into another language. Instead, a look at modern translations shows that a complex diversity of historical experience, political programs, and ideological visions is articulated through Qur'an translations. In order to move beyond the primarily linguistic and Qur'an-hermeneutical academic reception of the first two complete Qur'an translations into Bosnian, I attempt to illuminate elements of this diversity in the translations of Ljubibratić (1839–1889) and Čaušević (1870–1938). By analyzing the motivations behind the translations, their linguistic characteristics, and the reactions they provoked, I examine the global and modern historical-ideological aspects that are relevant for understanding the *Sitz im Leben* of the translations in question.

Einleitung

„The Global Quran“¹ war ein von 2020 bis 2025 durchgeführtes Forschungsprojekt unter Leitung von Prof. Dr. Johanna Pink, der zum Gegenstand die Erforschung der neuzeitlichen Koranübersetzungen in mehrere Sprachen Osteuropas und der islamischen Welt, darunter auch ins Bosnische, Kroatische und/oder Serbische, hatte.² Hier würde ich gerne auf zwei mir aufgefallene Merkmale der neuzeitlichen Koranübersetzungen aufmerksam machen:

¹ <https://gloqur.de/>

² Ich betrachte die Benennungen „Bosnisch“, „Serbisch“, „Serbokroatisch“, „Kroatoserbisch“ (*hrvatskosrpski*) als durchaus gleichwertig und verwende sie in dieser Arbeit austauschbar. Diesbezüglich berufe ich mich auf die Position der kroatischen Linguistin Snježana Kordić, die dafür argumentiert, dass es sich hierbei um eine einzige plurizentrische Sprache handelt: Kordić, Snježana. *Jezik i nacionalizam*, Durieux: Zagreb, 2010, 80. Welche

Erstens: die durch das Projekt reflektierte Pluralität und Komplexität der weltweiten Koranübersetzungen hinsichtlich ihrer sozialen, ideologischen und politischen Milieus kann als ein Aspekt der Globalisierung in islamisch geprägten Kulturkreisen gedeutet werden, da Übersetzung als solche und insbesondere die Übersetzung eines Buches, dessen normative Geltung für einen großen Teil der Menschheit heilig ist, nicht nur eine linguistische Übertragung, sondern auch ein vielschichtiger Prozess ist, in den z. B. identitäre Neubestimmung und kulturelle Selbstbehauptung gegenüber einem Anderen, die diskursive Schöpfung des Anderen, ein Aufruf zum Dialog oder eine Herausforderung herrschender Machtverhältnisse hineinspielen. Hinsichtlich des *Globalisierungsaspektes* scheint also das Phänomen der Alterität von zentraler Relevanz zu sein: Globalisierung präsupponiert den Anderen und die kulturelle Differenz, sie kann z. T. als eine Etablierung, Überwindung oder Konfigurationswechsel der Relation *ich-du* oder *ich-es* verstanden werden. Eine Übersetzung im Kontext der Globalisierung zu erforschen, bedeutet hermeneutisch deshalb nicht nur, die Perspektive des Übersetzenden zu verstehen, sondern auch, diese als den Ort zu betrachten, wo man mit der Differenz in Kommunikation steht, d.h. wo eine neue und lebendige Verhältnisbestimmung zwischen meinen und fremden linguistischen, epistemischen, ontologischen, ideologischen und politischen Kategorien stattfindet.

Zweitens können Koranübersetzungen des späten neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhunderts auch als eine Transition islamisch geprägter intellektueller Traditionen in die Modernität gedeutet werden, insofern als Modernität im Sinne Eisenstadts u. a. dadurch bestimmt wird, dass in ihr sowohl die ontologischen Grundvoraussetzungen überlieferter gesellschaftlicher Strukturen als auch ihre institutionalisierten Formen herausgefordert und neugestaltet werden.³ Durch Koranübersetzungen artikulierten die Übersetzenden – sowohl Muslime als auch nicht-Muslime – ihre neuartigen politischen und ideologischen Visionen.⁴

davon die „richtige“ oder „wahre“ Benennung dieser Sprache sei –was auch immer das bedeuten soll – sehe ich als eine über die Intention dieser Arbeit hinausgehende ideologische Frage.

³ „The degree of reflexivity characteristic of modernity went beyond what was crystallized in the axial civilizations. The reflexivity that developed in the modern program not only focused on the possibility of different interpretations of core transcendental visions and basic ontological conceptions prevalent in a particular society or civilization; it came to question the very givenness of such visions and the institutional patterns related to them. It gave rise to an awareness of the possibility of multiple visions that could, in fact, be contested. Eisenstadt, S. N. “Multiple Modernities.” *Daedalus* 129, no. 1 (2000): 1–29, hier 4.

⁴ Mir geht es hier nicht darum, einen vollständigen und kohärenten Begriff der Globalisierung oder der Moderne herauszuarbeiten. Der Fokus der Arbeit liegt überhaupt nicht in einer ontologischen Bestimmung dieser Aspekte, sondern darin, diese als heuristische Konzepte zu verwenden, um die hier vorgestellten Übersetzungen in einem dynamischen transregionalen und historischen Kontext zu sehen, d.h. um aus der primär koranwissenschaftlichen (auf den Vergleich mit dem koranischen *Archetyp* konzentrierten) und der primär lokalen (auf Vergleiche mit anderen Übersetzungen in dieselbe Sprache konzentrierten) bisherigen bosnischen/ serbokroatischen Forschungsliteratur hinauszugehen. Diese Literatur, insbesondere die bahnbrechende Arbeit von Enes Karić, erwähne ich nichtdestotrotz als eine relevante Inspirationsquelle und Bezugsrahmen der hier ausgeführten Gedanken: ihr soll ihr *raison d'être* keinesfalls abgesprochen werden, vielmehr geht es darum, zu zeigen, dass Übersetzungen auch darüber hinaus, als eine genuine Eigendynamik in einem Netz historischer und ideologischer Phänomene, aufgefasst werden können und sollen.

Den Koran, der für die Mehrheit der Muslime weltweit das unverfälschte, durch den Erzengel Gabriel an den Propheten Mohammed übermittelte Wort Gottes darstellt, zu übersetzen, ist insbesondere in der politisch-ideologisch dichten und religiös diversen Landschaft Bosnien-Herzegowinas mehr als ein rein philologisches oder erbauliches Unternehmen: es ist eine aktivistische ideologische Positionierung. In diesem Aufsatz verfolge ich das Ziel, diesen Bemerkungen anhand der Reflexion über zwei Fallbeispiele einen festeren Boden anzubieten: erstens über die allererste vollständige Koranübersetzung ins Bosnische oder Serbokroatische schlechthin, die des bosnisch-serbischen orthodox-christlichen Priesters Mihajlo Mićo Ljubibratić, und zweitens die des bosnischen Sufis, islamischen Modernisten und *reis ul-ulema* Džemaluddin Čaušević. Durch eine genauere Betrachtung der jeweiligen Motivationen der Übersetzungen, ihrer sprachlichen (grammatischen und stilistischen) Merkmale sowie der Reaktionen auf diese werden sich uns die Koranübersetzungen Ljubibratićs und Čauševićs als beide angenommene Tendenzen habend erschließen, d.h. in ihrem globalen und modernen Charakter.

Der Koran Ljubibratićs

Die Motivation

Mihajlo Mićo Ljubibratić, mit Beinamen *Hercegovac* (der Herzegowiner), geboren 1839 und gestorben 1889, war ein serbisch-bosnischer orthodoxer Priester und Gegner der osmanischen und österreichischen Herrschaft in Bosnien-Herzegowina.⁵ Ljubibratić war ideologisch stark beeinflusst von Ilija Garašanin, dem Ideologen einer serbisch geprägten politischen Vereinigung der südslawischen Länder, aber auch von Giuseppe Garibaldi und der Bewegung des italienischen *Risorgimento*, und vertrat die Idee der Befreiung der südslawischen Bevölkerungen von Fremdherrschaft und ihre Vereinigung in einen gemeinsamen slawischen Staat.⁶ Dieses angestrebte politische Programm ist nicht als eine Besonderheit Ljubibratićs anzusehen, sondern als ein vitaler Bestandteil der ideologischen Landschaft des südslawischen Raums im neunzehnten Jahrhundert: wie es die sogenannte illyrische Bewegung des Kroaten Ljudevit Gaj⁷ oder die Standardisierung der serbischen Sprache Vuk Karadžićs⁸ bezeugen, war auch dieser Teil des Kontinents vom Aufwachen des Nationalismus nicht ausgenommen.

Ljubibratić war, seiner pansüdslawischen Überzeugung entsprechend, ein passionierter Befürworter einer interkonfessionellen südslawischen Kooperation und Solidarität. Seine Motivation für eine Koranübersetzung wird von mehreren Forschenden – und mit gutem Recht – in dieser pansüdslawischen ideologischen Gesinnung und politischer Aktivität gesehen. Die erste serbokroatische

⁵ Ujkanović, Enver, “Mićo Ljubibratić, the First Interpreter of the Qur’an in Our Speaking Area”, in: Гласник Етнографског института САНУ LXVIII, no. 3 (2020): 555–572, hier 561–562.

⁶ Карић, Енес, *Предговор. Коран - пријевод Кур'ана Миће Љубибратића Херцеговца*, in: *Koran*, übersetzt von Mićo Ljubibratić Hercegovac, Hrs. und Verfasser des Vorworts Enes Karić, Sarajevo: El-Kalem; Banja Luka: Muftijstvo banjalučko, 2016.

⁷ Behschnitt, Wolf Dietrich. *Nationalismus bei Serben und Kroaten 1830-1914. Analyse und Typologie der nationalen Ideologie*, R. Oldenbourg Verlag: München, 1980, 133–161.

⁸ Behschnitt, *Nationalismus*, 65–82.

Koranübersetzung war also politisch motiviert und kann daher hinsichtlich ihrer Motivation nicht abgesehen von dem nationalistischen und romantischen Hintergrund des europäischen neunzehnten Jahrhunderts vollständig verstanden werden.⁹

Die sprachlichen Charakteristika

Ljubibratićs Koranübersetzung weist auf der sprachlichen Ebene zwei Hauptmerkmale auf: erstens ist zu erwähnen, dass Ljubibratić ein durchaus kompetenter Kenner des Italienischen und Französischen, jedoch nicht des Arabischen, war.¹⁰ Entsprechend übersetzte Ljubibratić den Koran nicht direkt aus dem Arabischen, sondern verwendete die französische Übersetzung des französisch-polnischen Arabisten Albert Kazimirski de Biberstein.¹¹ Ljubibratić hielt sich bei der Übersetzung fest an die französische Version, wie z.B. seine Übersetzung der hundertzwölften Sure des Korans, zeigt: den zweiten Vers übersetzt Ljubibratić mit: „Bogu se sva suštastva obraćaju u svojoj nevolji“ („An Gott wenden sich alle Existenzen in ihrer Nott“).¹² Das Wort „suštastva“ ist eine Pluralform von „suštastvo“, was laut einem der relevanteren Wörterbüchern des Serbokroatischen zwei Bedeutungen besitzt: „Lebewesen“, aber auch „Wesentlichkeit“, „Essenz“.¹³ Kazimirski de Biberstein übersetzt aber diese Stelle folgendermaßen: „C’ est le Dieu a qui tous les êtres s’ adressent dans leur besoins“.¹⁴ Bei dieser Reise der koranischen Begriffe aus dem Arabischen ins Französische und aus dem Französischen ins Serbokroatische scheinen mir zwei Entwicklungen stattgefunden zu haben: wenn man in Hans Wehrs Wörterbuch nach der Wurzel *ṣad/ mim/ dal* sucht, findet man „beständig, unveränderlich, ewig, immerwährend (Gott)“.¹⁵ In einer Fussnote in Paret’s Übersetzung steht auch: „Oder: der Nothelfer. W: an den man sich (mit seinen Nöten und Sorgen) wendet (?)“.¹⁶ Paret selbst entscheidet sich nicht für diese Übersetzungsmöglichkeit, sondern erwähnt sie lediglich in einer Fussnote, während sie de Biberstein offensichtlich bevorzugt. Die andere Wandlung bezieht sich auf das französische „être“

⁹ Relevant in diesem Zusammenhang scheint mir die Frage zu sein, ob und inwiefern Ljubibratićs Beschäftigung mit dem Koran orientalistisch im Sinne Saida war. Die Beziehung Ljubibratićs mit dem „Orient“ scheint mir nämlich extrem ambig zu sein: einerseits besteht die Ähnlichkeit zwischen ihm und dem saidschen Orientalisten in ihrer politischen Motivation (er war ein militanter Gegner der osmanischen Herrschaft in Bosnien-Herzegowina), doch andererseits geht es Ljubibratić nicht um eine Vernichtung eines orientalen Anderen oder seine Emanzipation durch eine *mission civilisatrice*, sondern um die Annäherung an bosnische Muslime und deren Integration in eine gemeinsame überreligiöse Identität. In der Forschung wurde sogar gesagt, Ljubibratićs Koranübersetzung stelle ein ökumenisches Ereignis *par excellence* in Bosnien des neunzehnten Jahrhunderts dar (Ujkanović, „Mićo Ljubibratić“ 562). Aufgrund des Umfangs kann dieser Gedanke hier nicht weiterentwickelt werden, stattdessen erwähne ich ihn um darauf aufmerksam zu machen, dass diese Ambiguität ein neues Licht auf die Pluralität europäischer Islam- und Orientauffassungen wirft.

¹⁰ Ujkanović, „Mićo Ljubibratić“ 563.

¹¹ <https://gloqur.de/quran-translation-of-the-week-89-the-first-translation-of-the-quran-in-balkans/>

¹² Koran, preveo Mićo Ljubibratić, priredio Enes Karić, Sarajevo: Svijetlost, 1990, 531. Die Übersetzungen von Zitaten aus dem Serbokroatischen ins Deutsche sind hier und an anderen Stellen meine eigene.

¹³ Rečnik srpskohrvatskoga književnog jezika. Knjiga šesta. C- Š. Matica Srpska: Novi Sad, 1976, 114. Речник српскохрватског књижевног језика. Књига шеста. С- Ш. Матица српска: Нови Сад.

¹⁴ Le Koran, translated by M. Kasimirski, Paris: Charpentier, 1869, p. 522.

¹⁵ Wehr, Hans. *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-Deutsch*, Harrasowitz: Wiesbaden, 1985, 726.

¹⁶ Der Koran, Übersetzung von Rudi Paret, W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart, 1962, 520.

welches „Wesen“, aber auch – insbesondere im philosophischen Vokabular – „Sein“, „Existenz“ bedeuten kann, wie es Jean-Paul Sartres ontologisches Hauptwerk exemplifiziert.¹⁷ Ljubibratićs „suštastvo“ ist ein relativ ambiger Begriff und kann, heideggerisch gesprochen, sowohl ontisch (als Lebewesen, Seiendes) als auch ontologisch (als Sein) verstanden werden.

Das zweite Hauptmerkmal wäre die *Christianisierung* der koranischen arabischen Eigennamen und Begriffe: bei Ljubibratić wird Ibrāhīm zu *Avram*, ‘Īsā zu *Isus*, Mūsā zu *Mojsije*, Maryam zu *Marija*, rasūl zu *Apostel* bzw. *rusul* zu Aposteln usw.¹⁸ Laut Karić, der von Heideggers Verständnis der Sprache, Gadammers Hermeneutik und Saphir-Whorfs Hypothese beeinflusst ist und unterschiedliche Sprachen als unterschiedliche Zugänge zum Sein deutet, ist Ljubibratićs Übersetzung ein Beispiel dafür, wie die Aussagen und Bilder des Korans in dem Universum eines südslawischen orthodoxen Christen artikulierbar sind.¹⁹ Dies bewertet Karić durchaus positiv, zumal der Koran sich durch solche transkulturellen Artikulationen als einer Transzendierung seiner historisch-geographischen Lokation fähig und somit als universell zeigt.²⁰ Andererseits bleibt eine solche Christianisierung der Koransprache aus der binnenislamischen theologischen Sicht nicht unproblematisch, wie Ujkanović in seinem Aufsatz zu Ljubibratić anhand des Beispiels von Apostel zeigte.²¹ Auch hier folgt Ljubibratić dem Vorbild de Bibersteins, da dieser den hundertneunten Vers der Sure al-Maida, der folgendermaßen beginnt:

يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ²²

Yauma yağma’u allāhu ar-rusula,

so übersetzt: „le jour ou Dieu rassemblera les apotres *que il avait envoyees*“ (die Kursivierung ist de Bibersteins).²³ Ganz so Ljubibratić: „Jednog dana Bog će skupiti apostole koje je on slao“.²⁴ Wörtlich : „eines Tages wird Gott die Aposteln, welche er gesandt hat, aufsammeln“. Das arabische *rusul*, „Gesandten“ wird also in einen hinsichtlich der Bedeutung des Wortes „Apostel“ redundanten Nebensatz „welche er gesandt hat“ aufgelöst.

¹⁷ Sartre, Jean-Paul. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, 1943.

¹⁸ Karić, Enes. *Hermeneutika Kur'ana*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 1990, 212.

¹⁹ Karić, *Hermeneutika Kur'ana*, 211-212.

²⁰ „Der Christ Mićo Ljubibratić bringt in seine Koranübersetzung – welche ein unleugbarer Reichtum in der Geschichte der serbokroatischen Koranübersetzungen darstellt – sein Stil, sein religiöses Gefühl der Welt hinein. (...) Aus der kulturwissenschaftlichen Perspektive her betrachtet, zeigt diese Übersetzung, wie der koranische „Satz“ auf der serbokroatischen Sprache, geformt durch das Ambient des orthodox-christlichen Teils unserer Bevölkerung, gesagt werden kann.“ Karić, *Hermeneutika Kur'ana*, 212. Die Übersetzung ist von mir.

²¹ Ujkanović, „Mićo Ljubibratić“ 566-567.

²² Der edle Qur’ān und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache, übersetzt von ‘Abdullāh aṣ-Ṣāmit, Frank Bubenheim und Dr. Nadeem Elyas, König-Fahd-Komplex zum Druck von Qur’ān: Medina, 2002, 126.

²³ Le Koran, 99.

²⁴ Koran, 132.

Die Reaktionen

Die Reaktionen auf Ljubibratićs Übersetzung waren langfristig äußerst mannigfaltig. Ein Teil der *ulema* Bosnien-Herzegowinas hat zunächst sehr negativ reagiert, und argumentierte für diese Bewertung, vor allem in *Hikmet*, der damaligen konservativen muslimischen Zeitschrift aus Tuzla, folgendermaßen: von der Übersetzung des Korans als solcher solle man absehen, da durch eine Übersetzung der Koran seine „mystische Bedeutung“ verliere und da sogar direkte Übersetzungen aus dem Arabischen „dünn“, „leer“, „einseitig“ und „behindert“ seien.²⁵ Diese negative und z. T. verspottende Bewertung erlebt ihren Höhepunkt in der Aussage, die Übersetzung Ljubibratićs sei „die Suppe der Suppe der Suppe“ („čorbine čorbe čorba“).²⁶

Eine Frage, die in diesem Zusammenhang immer wieder gestellt wurde, ist, wie es überhaupt dazu kam, dass es während der langen osmanischen Herrschaft in Bosnien keine Tendenz gab, den Koran ins Bosnische zu übersetzen und dass der erste einheimische Koranübersetzer ausgerechnet ein serbisch-orthodoxer Priester war.²⁷ Die Antwort scheint darin zu liegen, dass in der Osmanenzeit die einheimischen muslimischen Eliten meistens eine Edukation genossen haben, deren Bestandteil u. a. das Erlernen des Arabischen war: das bahnbrechende Werk von Ljubović und Grozdanić über bosnische Literatur auf orientalischen Sprachen argumentiert dafür, dass die konventionelle osmanische Ausbildung in Bosnien generell sehr scholastisch und auf Nachahmung klassischer arabisch-islamischer Autoritäten ausgerichtet war.²⁸

Der Vorwurf der Einseitigkeit scheint mir im Hinblick auf Bauers einflussreiche These über die Ambiguitätstoleranz prämoderner islamischer Gesellschaften relevant zu sein. Bauer argumentiert dafür, dass die Feindseligkeit gegenüber Ambiguität im islamischen Kontext ein Export der westlichen Moderne und als solche sowohl islamischen Modernisten wie Țāhā Ḥusain als auch Fundamentalisten wie Ibn ‘Uṭaimīn gemeinsam sei.²⁹ Laut Bauer gab es im Islam auch nie ein schlichtes dogmatisches Übersetzungsverbot des Korans, sondern der Koran war als unendlich bedeutungsreicher Text verstanden, der durch die Übertragung in eine andere Sprache nur verarmt, d.h. „disambiguiert“ sein kann.³⁰ So verstanden wäre die Position der bosnischen *ulema* gegen Ljubibratićs Koran eine offene und fast postmodernistisch gesinnte Kritik an der Ambiguitätsverarmung der koranischen Welt durch die Übersetzung, da der Übersetzende immer eine Wahl treffen muss und sie sich stets für eine Bedeutung entschieden hat, während der arabische Text offen und bedeutungsplural bleibt. Dies stünde in dem Widerspruch zu dem Werk Grozdanićs und Ljubovićs, welche die traditionelle osmanisch-bosnische

²⁵ Karić, *Hermeneutika Kur’ana*, 60.

²⁶ Karić, *Hermeneutika Kur’ana*, 60.

²⁷ Ujkanović, „Mićo Ljubibratić“ 562.

²⁸ Ljubović, Amir und Grozdanić, Sulejman. *Prozna književnost Bosne i Hercegovine na orijentalnim jezicima*, Orijentalni institut u Sarajevu: Sarajevo, 1995, 13-16.

²⁹ Bauer, Thomas. *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Verlag der Weltreligionen: Berlin, 2011, 68-74, 95-99.

³⁰ Bauer, *Die Kultur*, 140.

Bildungskultur als eine eher scholastisch geprägte und in manchen Epochen sogar als eine steril-konservative und fremden Einfluss gegenüber geschlossene verstehen.³¹ Wie ist diese Spannung zu lösen?

Es ist zu erwähnen – und dies scheint mir hier ein zentraler Punkt zu sein – dass es sich im Falle *Hikjmet* nicht unbedingt um ein Beispiel der Erben des osmanischen Gelehrtenestablishments in Bosnien handelt, *sondern* eher um eine Zeitschrift panislamistischer und islamisch-modernistischer Ideen und somit um eine durchaus moderne, nicht vormoderne Erscheinung: *Hikjmet* war beeinflusst von Rašid b. ‘Alī Riḍā, dem Schüler von Muḥammad ‘Abduh, und verwendete oft islamisch-modernistische und antikoloniale Syntagmen, z. B. schreibt die Zeitschrift über „dem islamischen Fortschritt“ und „der Koranübersetzung als der Tat des Kolonisators“.³² *Hikjmet*s Vorwurf der Einseitigkeit von Koranübersetzungen scheint mir also Bauers Argumentation, wonach der Diskurs der islamischen Modernisten eben eine Reduktion von Ambiguitätstoleranz darstellt, erheblich zu relativieren. Vom Modell Bauers ausgehend, würde man die Haltung der *ulema* gegen Koranübersetzungen in einer traditionellen islamischen Verteidigung der Ambiguität des Korantexts gegen ein modernistisches Vereindeutigen durch die Übersetzung zu verstehen suchen. *Hier erscheint diese Verteidigung als solche eben als modernistisch.* Den panislamischen Antiübersetzungsdiskurs *Hikjmet*s gegen Ljubibratićs Koran würde ich also nicht als einen ultrakonservativen, antimodernistischen oder reaktionären Diskurs gegen ein modernistisches und ökumenisches Projekt auffassen. Vielmehr geht es um eine misstrauische Begegnung *zweier Modernismen*: des panislamischen und des panslawischen. Während der panislamische Modernismus sich für das Arabische als *lingua franca* aller Muslime ausspricht, „slawisiert“ Ljubibratić die Koranwelt.

Man könnte dieser Argumentation entgegen: Bauers Position passt hier nicht hinein, weil er die Ambiguitätstoleranz (welche sich u. a. in der passionierten Akzeptanz der Bedeutungspluralität des Korantextes offenbart) vor allem in der arabisch-islamisch, konkret aber in der mamluken- und ayyubidenzeitlich geprägten Vormoderne diagnostiziert, während er die Osmanenzeit ausklammert.³³ Bosnien im späten neunzehnten Jahrhundert, ein weder arabischer noch vormoderner Kontext, fälle nicht in den angesprochenen Bereich. Diese Feststellung, die an sich zwar richtig ist, übersieht aber, dass der Schwerpunkt Bauers und meiner Argumentationen nicht alleine die vormoderne, sondern auch die moderne Zeit als Objekt hat. Bauer nimmt zwar die Mamlukenzeit als den Referenzrahmen seiner Beispiele, wo es sich um die vormoderne islamisch geprägte Kultur handelt, während er aber bezüglich der Moderne keine vergleichbaren zeitlichen oder geographischen Limitierungen setzt, was darauf schließen lässt, dass alle neuzeitliche islamisch geprägte Kulturen gemeint sind – gegen Ende des

³¹ Ljubović, *Prozna književnost*, 14.

³² Karić, *Hermeneutika Kur’ana*, 62-63.

³³ Bauer, *Die Kultur*, 23-24.

Buches wird sogar immer wieder die Rede über „den Islam“ und Bosnien wird einmal auch explizit genannt.³⁴

Für Bauer gibt es keine genuin islamische Moderne – die Moderne sei vielmehr sowohl ihrer geistigen Heimat als auch ihrer makropolitischen Reproduktion nach ein durch und durch westliches (für Bauer, dank seiner manichäischen Dichotomie von *Westen* und *Islam* heißt das: europäisch-nordamerikanisches, obwohl Bosnien und Albanien, aber auch Tschetschenien geographisch sehr wohl in Europa sind) Phänomen.³⁵ Diesem Denkmodell folgend, muss man sagen: wenn also die bosnische *ulema* in ihrer Verteidigung des Reichtums des Korantextes panislamisch und modernistisch inspiriert ist, dann übernehme sie schlicht die epistemischen und ideologischen Kategorien des Westens und entfremde sich von ihrer islamischen (und *qua* islamischen inhärent nicht-westlichen) Tradition. Doch das Paradox ist: eben die genannte Verteidigung ist eine ambiguitätstolerante, vormoderne Eigenschaft. Das dem Modell Bauers immanente Problem scheint mir zu sein, dass er, a) den Westen und den Islam als absolute Kategorien versteht, und b) die Moderne als inhärent westlich betrachtet. Dass a) problematisch ist, scheint schon daraus hervorzugehen, dass die Bosniaken sich selbst als Muslime *und* als Europäer verstehen,³⁶ während b) für das hier ausgeführte Argument von zentraler Relevanz ist, da eben in der sehr verbreiteten diskursiven *Okzidentalisation* der heteronomen und pluralen Mechanismen der Moderne die Gefahr steht, den Muslimen *agency* oder selbständige Kreativität im Prozess der Artikulation ihrer sozialen, politischen, ideologischen, künstlerischen und anderen Identitäten und Visionen abzusprechen.

Ich plädiere eher für die Idee von *multiple modernities* wie der bereits zitierte Eisenstadt sie entwickelt, als auch für den Standpunkt von Ebrahim Moosa,³⁷ der dafür argumentiert, dass auch unter kolonialer Fremdherrschaft Muslime nicht einfach nur europäische Kategorien passiv hingenommen haben, sondern auch eine durchaus aktive eigene kulturelle Produktion und Selbstbestimmung angesichts neuer Kontexte leisteten. Dieser Einschub erschien mir deshalb so notwendig, weil die neuzeitliche intellektuelle Geschichte Bosnien-Herzegowinas unverständlich bleibt, wenn man den Westen und den Islam bzw. den Islam und die Moderne als absolute Kategorien denkt. Die folgenden Ausführungen werden diese Gedanken weiter entwickeln.³⁸

Es ist noch zu erwähnen, dass es auch zahlreiche positive Reaktionen auf Ljubibratićs Koran gab, und zwar sowohl von Orientalisten als auch von islamischen Theologen. Diese positiven Bewertungen

³⁴ Bauer, *Die Kultur*, 374.

³⁵ Bauer, *Die Kultur*, 376-405.

³⁶ Šuško, Dževada, „Ein Modell für Europa?: Geschichte und Praxis des Islam in Bosnien-Herzegowina“, in: *Auslandsinformationen* 33, no. 4 (2017): 6-21.

³⁷ Moosa, Ebrahim. „Colonialism and Islamic Law“, in: *Islam and Modernity. Key Issues and Debates*, Khalid Masud Mohammed et al. (Hrsg.), Edinburgh University Press: Edinburgh, 2009, 158-181.

³⁸ Dabei ist zu erwähnen, dass ich Bauers These über die Ambiguitätsintoleranz als westlichen Export in die islamisch geprägte Welt von der Kritik ausnehme. Es geht mir hier nicht darum, diese oder andere inhaltliche Punkte seines Werkes zu kritisieren, sondern darum, die Implikationen eines Denkmodells, wonach es keine außereuropäische Moderne gebe, kritisch zu hinterfragen.

beziehen sich zum großen Teil auf die ästhetische Schönheit von Ljubibratićs Sprache, bestehen aber auch in der Anerkennung, dass Ljubibratić als erster die Beschäftigung mit dem Thema des Koranübersetzens in Bosnien-Herzegowina angeregt hat.³⁹

Der Koran Čauševićs und Pandžas

Die Motivation

Der bosnische islamische Gelehrte, Reformist und *reis ul-ulema* des Königreichs Jugoslawien Džemaluddin Čaušević, geboren 1870 und gestorben 1938, hat eine zentrale Rolle im bosnisch-muslimischen Leben zwischen den zwei Weltkriegen gehabt.⁴⁰ Čaušević genoss eine islamische Bildung in Istanbul, wo er an der modernistisch orientierten Rechtsschule *Mektebi-i hukuk* studierte, und teilweise in Kairo, wo er die Seminare des ägyptischen Reformisten Muḥammad ‘Abduh’ besuchte, auf den er sich auch in späteren Werken als *Ustaz-i muhterem*, „den respektierten Lehrer“, bezogen hat.⁴¹ Čaušević hatte auch eine starke sufische Orientierung, war nicht nur des Arabischen, sondern auch des Persischen mächtig und beschäftigte sich ausführlich mit Rumis *Masnavi* (auf Bosnisch *Mesnevija*).⁴² Čaušević war der *reis ul-ulema* der bosnischen Muslime von 1914 bis 1930, als er – aufgrund seiner Nicht-zustimmung zu den von der serbisch dominierten Zentralregierung kommenden Reformgesetzen bezüglich der islamischen Stiftungen – resigniert hat,⁴³ aber er war zudem auch vor allem ein Reformist, zu wessen bedeutsamen Errungenschaften man u. a. die weitere Herausarbeitung der *Arebica*, einer modifizierten arabischen Schrift für das Bosnische, die Einführung des Bosnischen als Sprache der Freitagspredigten anstatt des traditionellen doch den meisten Bosniaken unverständlichen Arabischen,⁴⁴ der Kampf für Frauenrechte⁴⁵ und für eine friedliche Koexistenz von Muslimen und Christen,⁴⁶ und letztlich, zusammen mit dem Hafiz Muhammed Pandža, eine vollständige und kommentierte Koranübersetzung,⁴⁷ worüber hier die Rede sein wird.

Doch um die Motivation für Čauševićs Reformismus zu verstehen, erscheint es mir notwendig, sich die Situation der bosnischen Muslime in Österreich-Ungarn und im Königreich Jugoslawien zu vergegenwärtigen. Der politische *status quo* hat sich seit der Zeit, als Ljubibratić den Koran übersetzte, drastisch gewandelt: der Jugoslawismus war nicht länger ein romantisches Ideal der serbischen und kroatischen Rebellen und urbanen Intelligentsia, sondern eine militante zentralistische Staatsideologie,

³⁹ Ujkanovic, „Mićo Ljubibratić“ 563-564.

⁴⁰ Al-Ahari, Muhammed, „The Making of Secular Islam in Yugoslavia and Reis Ul-Ulema Džemaludin Čaušević,” in *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 38, no. 1 (2018), 71-91, 73.

⁴¹ Al-Ahari, „The Making” 73-74.

⁴² Beglerović, Samir, „Angažirani intelekt i praktični tesavvuf: Jedan portret Muhameda Džemaludina Čauševića” in *Znakovi vremena*, no. 65/66 (2014), 27-39, hier 31-32.

⁴³ Al-Ahari, „The Making” 75.

⁴⁴ Al-Ahari, „The Making” 86-88.

⁴⁵ Kurzmann, Charles, *Modernist islam, 1840-1940*, Oxford University Press: New York, 2002, 198-207.

⁴⁶ Beglerović, „Angažirani intelekt” 31.

⁴⁷ Karić, *Hermeneutika Kur’ana*, 64.

die das muslimische Element des neuen Staates eher zu marginalisieren als zu integrieren versuchte.⁴⁸ Dies wird auch durch ein Zeugnis eines Muslimen über die muslimische Wahrnehmung des jugoslawischen Staates zum Ausdruck gebracht, was hier wegen der Relevanz für das Thema ausführlicher zitiert wird:

„Unsere verhältnismäßig geringe Zahl, unser schwacher wirtschaftlicher und kultureller Zustand, unser unterschiedlicher Glaube und unsere Tradition sowie unsere unterschiedliche Sichtweise auf viele unserer Probleme bereiteten uns große Sorgen und gaben keinen Anlass zu größerer Begeisterung beim Eintritt in diese, wie man uns ständig sagte, *unsere* staatliche Gemeinschaft. Viele Idealisten haben... argumentiert oder behauptet, dass die Muslime im neuen Staat volle Gleichheit und Gleichberechtigung mit den übrigen jugoslawischen, insbesondere serbisch-orthodoxen Elementen haben würden. Aber die Verhältnisse begannen sich schnell in *die entgegengesetzte* Richtung zu entwickeln. Man muss und soll anerkennen, dass es auch ehrenhafte und national gesinnte Menschen auf der orthodoxen Seite gab, die große Anstrengungen unternahmen, um uns Muslime zu schützen und vor allzu großen Opfern zu bewahren. Aber es gab mehr von denen, die meinten, dass man an der neuen Generation Rache für alles nehmen müsse, was die „Türken vom Kosovo bis heute“ begangen hätten.“⁴⁹

Die bosnischen Muslime galten entweder als mohammedanische Serben oder als mohammedanische Kroaten,⁵⁰ wodurch nationalistische Diskurse und politische Infrastrukturen gefordert wurden, welche es ihrer historischen, kulturellen und religiösen Subjektivität erschwert haben, sich in Form einer eigenen kohärenten und konsequenten nationalen Ideologie und Autonomiebestrebung zu behaupten.⁵¹ Zwar hat wenige Jahrzehnte davor Benjámin Kállay, der österreich-ungarische Gouverneur in Bosnien-Herzegowina, versucht – vor allem in Abgrenzung zum wachsenden serbischen und kroatischen Nationalismus – eine bosnische nationale Ideologie zu fordern, doch hat dieser Versuch einerseits wenig Früchte gebracht und andererseits wurde er unter *Ausklammerung* des religiösen islamischen Aspekts getätigt: Kállay glaubte sogar, dass die Bosniaken im Laufe der Zeit unter Einfluss der zivilisatorischen Kraft der technischen und kulturellen Verwestlichung zum Katholizismus konvertieren würden.⁵² Nicht also alleine im seit 1918 existierenden Königreich Jugoslawien, sondern auch schon früher, seit der am

⁴⁸ „The Bosnian Muslims were deeply unhappy: they were a minority in each of the four ex-Bosnian banovinas, and Muslim officials were allotted the lowest positions in the ministries and departments of the new royal government.“ Malcolm, Noel. Bosnia. A Short History, Papermac: Kent, 1994, 169.

⁴⁹ Salihagić, Suljaga, Mi bosansko-hercegovački muslimani u krilu jugoslovenske zajednice. Kratak politički pogled na našu prošlost od najstarijih vremena do danas, Zvonimir Jović & Co: Banja Luka, 1940, 32-33. Die Kursivierungen sind von mir.

⁵⁰ Al-Ahari, „The Making“ 76.

⁵¹ „Im Zeitalter des Nationalismus traten jedoch Territorialität, Religion und Ethnizität in der von Serben, Kroaten und Muslimen bewohnten Region zunehmend in Konflikt miteinander. Woraus sollte, konnte bosnisch-muslimische Identitäten genau schöpfen? Immer noch waren die bosnischen Eliten gespalten. (...) Gleich welche Richtung der Reformgedanke einschlug: Allen war nicht zuletzt das Bestreben gemein, die ethnische Wesensart der slawischen Muslime, ihren eigenen Volkscharakter und ihr Heimatbewusstsein zu stärken.“ Calic, Marie-Janine. *Geschichte Jugoslawiens im 20. Jahrhundert*, Verlag C.H. Beck: München, 2010, 116-117.

⁵² Bauer, Ernest. Zwischen Halbmond und Doppeladler. 40 Jahre österreichische Verwaltung in Bosnien-Herzegowina, Herold: Wien, 1971, 55, 58.

Berliner Kongress 1878 vereinbarten österreichischen Okkupation Bosnien und Herzegowinas,⁵³ wurde die Lage der bosnischen Muslime *als Muslime* immer mehr zu der einer marginalisierten, langfristig zur Assimilation bestimmten religiösen Minderheit.

Es scheint also der Fall zu sein, dass es eine Reihe von historischen Konstellationen gab, welche die bosnischen Muslime in eine prekäre Situation brachten und welche Čaušević wahrscheinlich zu der Konklusion führten, dass ohne Reform der Islam in Bosnien verschwinden wird, sowie dass Reform vor allem aus Bildung besteht. Der ruralen Bevölkerung, den sozial Benachteiligten und den Frauen Zugang zum religiösen *und* säkularen Wissen zu gewähren erschien ihm als überlebenswichtig.⁵⁴ Dieser Text bringt dies deutlich zum Ausdruck:

„Die Schule und die Art des Schulwesens haben sich verändert, und wer sich in diesen Neuerungen nicht zurechtfindet, ist verloren. Die Welt bewegt sich vorwärts, und wenn wir uns nicht nach dem Geist der Zeit richten, werden wir überrollt. In der Vergangenheit haben wir viel gedöst, damit muss Schluss sein. Während wir Hilfe von Heiligengräbern, von toten Menschen suchten, während wir darauf hofften, dass Kalifen und das Kalifat unseren Glauben bewahren, machten sich andere daran, praktische Mittel zu entwickeln. Sie bewegten Berge, drangen in das Erdinnere vor, förderten Erze, nutzten die Wälder und erwarben Reichtum.“⁵⁵

Dass Čaušević für eine intensivierte intellektuelle, spirituelle und ökonomische Emanzipation der Bosniaken kämpfte, setzte ihn der Feindseligkeit der konservativen Elite aus, welche in den überlieferten sozialen Formen und ihrer überlieferten religiös-interpretativen Legitimierung das Mittel zur Reproduktion der eigenen Macht sah, wogegen er wiederum auch bewusst auftrat. So schreibt er im Rahmen einer Antwort auf die Beschuldigung eines konservativen Imams in Sarajevo, seine Positionierungen bezüglich der Frauen widersprächen dem islamischen Recht: „The hierarchy of shari‘a jurists is well known to me. This hierarchy is man-made, and was not prescribed in the Qur'an. If you refer to that hierarchy so that you can say, „This person is better than that,” this is wrong, because only He who sees all, hears all, and knows all can know who is better than whom.“⁵⁶

Čauševićs Motivation für eine Koranübersetzung kann also in einem extensiven reformistischen Aufklärungsprojekt gesehen werden, womit er das Überleben der bosnisch-muslimischen Minderheit in einer mehrheitlich christlichen Welt zu erringen glaubte.

⁵³ Malcolm, *Bosnia*, 87.

⁵⁴ Al-Ahari, „The Making“ 89.

⁵⁵ Čaušević, „Kuran i muslimani“, in: Novi Behar, Sarajevo, no. 11-14, 15.1. 1934.

⁵⁶ Kurzmann, *Modernist Islam*, 201-202.

Die sprachlichen Charakteristika

Die Frage, was für ein Text Čaušević und Pandža als Basis für ihre Koranübersetzung verwendet haben, scheint mir die Forschung ambig zu beantworten. Während Yakubovych behauptet, dass trotz ihrer hervorragenden Arabischkenntnisse ihr „primary source“ in einer 1934 erschienenen türkischen Übertragung von Ömer Rıza – welche wiederum selbst auf einer englischen Übersetzung aus dem Arabischen, angefertigt 1917 von dem ahmaditischen Gelehrten Muhammed Ali, beruhte – bestand,⁵⁷ behauptet Karić dagegen, dass Čaušević, was Rıza und Ali betrifft, lediglich „deren Werke viel verwendet hat bei dem Herausfinden der besten Übersetzungslösungen“.⁵⁸ Mir scheint es einen relevanten Unterschied dazwischen zu geben, ob Čaušević und Pandža diese Übersetzungen als primäre Basis für ihre eigene verwendet haben, oder ob sie die lediglich sehr oft konsultiert haben, doch würde die Klärung dieser Frage eine umfangreichere komparative Analyse der Übersetzungen bedeuten und somit die Absicht der jetzigen Arbeit übersteigen.

Im Unterschied zur Übersetzung Ljubibratićs, ist die Übersetzung Čauševićs und Pandžas nicht in die serbische, sondern die bosnische oder kroatische dialektale Variante des Serbokroatischen erfolgt, und d. h. auch nicht auf kyrillischer, sondern auf lateinischer Schrift. Ein relevantes weiteres Merkmal besteht in den zahlreichen eingeklammerten Übersetzungserweiterungen, was eine übersetzungstechnische Umgangsweise mit dem darzustellen scheint, was Karić allerdings die „Mehrdeutigkeit des koranischen Archetyps“⁵⁹ nennt. Beispielsweise wird der Vers 32 der Sure Luqmān, der auf Arabisch folgendermaßen aussieht:

وَإِذَا عَزَمْتَ لَهُمُ الْوُجُوهَ كَذَّبُوكَ وَقَالُوا كَذَّبُوكَ وَقَالُوا كَذَّبُوكَ وَقَالُوا كَذَّبُوكَ وَقَالُوا كَذَّبُوكَ وَقَالُوا كَذَّبُوكَ

Wa idā ʿašiyahum kaẓ-ẓallali daʿwū llāha muḥliṣina lahu alladīna falammā naḡḡāhum ilā l-barri faminhu muqtaṣidun wa mā yaḡḡadu bi-ayātinā illā kullu ḥattārin kafūrin

bei Čaušević und Pandža wie folgt übersetzt:

„A kada ih prekriju valovi, kao hladovi velikih brda, zazivaju Allaha, iskreno i predano Mu se klanjaju i mole Ga, (jer tada se u čovjeku pojavi čista narav njegova, očišćena od zabluda i oponašanja). Pak ad ich izvede na kopno, jedan dio ich die srednjim putem. A neće poreći znakove nase osim okrutni siledžija i izdajica i obijesni nezahvalnik.“⁶¹

⁵⁷ <https://gloqur.de/quran-translation-of-the-week-86-kuran-casni-one-of-the-earliest-quran-translations-in-yugoslavia/>

⁵⁸ Karić, *Hermeneutika Kur'ana*, 68.

⁵⁹ Karić, *Hermeneutika Kur'ana*, 65.

⁶⁰ Der edle Qur'ān, 414.

⁶¹ Kur'an časni. Prevod i tumač, übersetzt von Hafiz Muhammed Pandža und Dzamaluddin Čaušević, Sarajevo, 1937, 673.

Wörtlich: „Und wenn sie von Wellen, den Schatten großer Berge ähnlich, bedeckt werden, rufen die Allah an, ehrlich und mit Hingabe werfen sie sich vor Ihm nieder und bitten Ihn, (*denn dann erscheint im Menschen seine reine Natur, gereinigt von Illusionen und Nachahmungen*). Doch wenn er sie zurück zur Erde führt, ein Teil ihrer geht den mittleren Weg. Und unsere Zeichen wird keiner leugnen außer des grausamen Tyranns und des Verräters und des zügellosen Undankbaren.“

Der eingeklammerte Text, der allerdings weder im Koran noch bei Ali⁶² noch bei Riza⁶³ vorkommt, stellt eine interpretative Freiheit Čauševićs und Pandžas dar. Die dreifache Übersetzung des *ḥattārin kafūrin* scheint, vom Ideal einer worttreuen Übertragung ausgehend, auch redundant zu sein, doch wenn man, Karić folgend, das Phänomen der Mehrdeutigkeit des koranischen Stils festhält und, Bauer folgend, den Koran als einen durchaus ambigen und dadurch reichen Text versteht und nicht auf einen den unterschiedlichen Orthodoxien komfortablen Urtext reduziert, dann erscheinen solche Übersetzungslösungen Čauševićs als ein genuiner Versuch, die Breite, Ambiguität und Intensität der koranischen Erlebniswelt in ein anderes Sprachsystem, das auf anderen linguistischen und kulturellen Voraussetzungen fußt, zu übertragen. Yakubovych erwähnt auch die keineswegs wörtlichen Übersetzungen der göttlichen Attribute, welche in demselben Zusammenhang gedeutet werden können.⁶⁴

Čauševićs und Pandžas Koranübersetzung zeichnet sich auch durch einen Kommentar aus, der zusammen mit dem arabischen Paralleltext neben dem übersetzten Fließtext vorkommt. Dieser ist tatsächlich direkt von der türkischen Version Rizas beeinflusst und beinhaltet zahlreiche Bemerkungen, welche als Teil des emanzipatorisch-modernistischen Programms Čauševićs interpretierbar sind, so sagt Čaušević an einer Stelle: „Od velike je važnosti, da se u prvim ajetima, koji su najprije objavljeni Bozijem Odabraniku Muhammedu, govori o peru i kalemu. U ovom poglavlju se čovjeku kaže: „čitaj i piši!“ i ovo su prve islamske zapovijedi. zapovijedi. Radi toga i možemo da vidimo, da su muslimani u prvim stoljećima gajili i štili nauku i znanost i u tom pogledu prednjačili i bili uzor cijelom čovječanstvu. Glavni izvor islama na više mjesta traži, da se ljudi okite sa znanjem i naukom, i znanost u tolikoj mjeri uzima pod svoju zaštitu, da u drugim nebeskim knjigama tome ne možemo primjera naći.“⁶⁵

⁶² The Holy Qur'ān, containing the Arabic text with English translation and commentary, übersetzt von Muhammad Ali, The "Islamic Review" Office: Surrey, 1917, 806.

⁶³ Kur' an-ı Kerim' in Tercüme ve Tefsir-i Şerifi. Tanrı Buyruğu, übersetzt und kommentiert von Ömer Rıza Doğrul, Ahmet Halit Yaşaroglu: Istanbul, 1955.

⁶⁴ "Furthermore, these 'paraphrases' of meaning often provide descriptive translations of divine names that are somewhat indirect as translations: in their rendition of Q. 15:25, 'innahu Ḥakīmūn 'Alīmūn' ('He is All-Wise, All-Knowing') the reader is presented with 'On svakom stravi mudro upravlja i svaku stvar istinski poznaje' ('He rules every creature wisely and truly knows every creature'). Quelle: <https://gloqur.de/quran-translation-of-the-week-86-kuran-casni-one-of-the-earliest-quran-translations-in-yugoslavia/>

⁶⁵ Kur'an časni, 939. Dies ist direkt inspiriert oder sogar übernommen von Rizas Kommentar zu derselben Stelle: „Hazreti Peygambere nazil olan ilk ayetlerde kalem den bahs olunması büyük bir ehemmiyeti haizdir. (...) Bu suretle „Oku ve yaz“, emri İslamiyetin insanlığa ilk hitabı olmuştur. Bundan dolayıysıyla müslamanların teali

Auf Deutsch: „Es ist von großer Bedeutung, dass in den ersten Versen, die dem von Gott Auserwählten Muhammad offenbart wurden, von der Feder und dem Stift gesprochen wird. In diesem Kapitel wird dem Menschen gesagt: „Lies und schreibe!“ – und dies sind die ersten islamischen Gebote. Deshalb können wir auch erkennen, dass die Muslime in den ersten Jahrhunderten die Wissenschaft und das Wissen pflegten und schützten, in diesem Bereich führend waren und ein Vorbild für die gesamte Menschheit darstellten. Die Hauptquelle des Islam fordert an mehreren Stellen, dass sich die Menschen mit Wissen und Wissenschaft schmücken sollen, und die Wissenschaft wird in solchem Maße beschützt, dass wir in anderen himmlischen Schriften kein vergleichbares Beispiel finden können.“

Reaktionen

Die ersten Reaktionen auf Čauševićs und Pandžas Übersetzung waren äußerst negativ. So haben die Organisation der Imane des Königreichs Jugoslawien und die islamische Zeitschrift *El Hidaje* eine Kommission gegründet, welche als Ziel die Einschätzung „der Stufe der Orthodoxie“ (*stepen ortodoksije*) der Übersetzung hatte.⁶⁶ Die Kommission behauptete folglich: „Nachdem die Prüfung erledigt wurde hat man konstatiert, dass das Werk nicht im Einklang mit den Interpretationen der bekannten *mufesirs* und der allgemein anerkannten islamischen Lehre ist.“⁶⁷ Es wurde folglich berichtet, dass die Übersetzung Čauševićs und Pandžas die „ahmaditische Häresie“ unter bosnischen Muslimen verbreite.⁶⁸ Die Verwendung der ahmaditischen Übersetzung Mohammed Alis empfand Čaušević selbst keinesfalls als ein Skandal, ganz im Gegenteil: die Antwort Čaušević und Pandžas auf ihre Kritiker bestand darin, sie zu herausfordern, klar und deutlich zu formulieren, was sie unter dem Ausdruck „islamische Lehre“ überhaupt verstehen – so schrieb Čaušević sogar: „Wenn etwas im Einklang mit dem Koran steht, dann würden wir dies auch von dem tibetanischen Dalai Lama nehmen.“⁶⁹ Die Konsultation sehr unterschiedlicher Herangehensweisen, welche wiederum aus unterschiedlichen Traditionen und theologischen und hermeneutischen Perspektiven stammen, war für Čaušević selbstverständlich.

Ein Resultat eines solchen extrem offenen, inklusiven und diversitäts- sowie ambiguitätsfreundlichen übersetzungstechnischen Ansatzes war Čauševićs erwähnte Tendenz, die Mehrdeutigkeit des Korantextes in der Übersetzung zum Ausdruck zu bringen, was der reduktionistischen und literalistischen Lesart der konservativen religiösen Kreise äußerst problematisch zu sein schien. So hat der Autor Muhamed Pašić in seinem in *El Hidaje* 1938 veröffentlichten Angriffen auf Čaušević und Pandža betont, dass die Übersetzung den *bāṭin-istischen* oder esoterischen Sinn des Korans hervorhebt,

devrinde ilmi irfan en kuvvetli himayeyi görmüştür. Bu himaye, başka bir dinin tarihinde tesadüf edilemeyecek derecede eşsizdir.” Kur'an-ı Kerim' in, 933-934.

⁶⁶ Karić, *Hermeneutika Kur'ana*, 64.

⁶⁷ Karić, *Hermeneutika Kur'ana*, 64-65.

⁶⁸ Karić, *Hermeneutika Kur'ana*, 64, 73.

⁶⁹ Karić, *Hermeneutika Kur'ana*, 69.

was sehr schädlich sei.⁷⁰ Tatsächlich ist, wie Enes Karić schreibt, das arabische *šams*, für Čaušević sowohl „die Sonne“ als auch „das Licht des Glaubens“ während es für Muhamed Pašić eindeutig die Sonne ist.⁷¹ Auch dass Čaušević die Auferstehung als „geistiges Wiederbeleben“ und nicht als physisches versteht, stieß auf heftige Kritik.⁷² Man kann zusammenfassen, dass sich die Kritik an Čauševićs Übersetzung zum großen Teil auf theologische Kritik der verwendeten Terminologie und ihrer Implikationen zurückführen lässt.

Fazit

Ich habe versucht, die ersten Koranübersetzungen ins Serbokroatische nicht als vereinzelte Episoden, sondern vielmehr als moderne und globale ideologische Ereignisse zu verstehen. Modern sind sie deswegen, weil sie neuartige politische, ideologische und soziale Tendenzen artikulieren. Ljubibratićs Koran kann als die ökumenische Artikulation eines pansüdslawischen romantisch-nationalistischen Projekts, Čauševićs Koran aber als eine Artikulation des islamischen Modernismus angesehen werden. Ljubibratićs Koran entstand im Kontext eines slawisch stilisierten Widerstands gegen Fremdherrschaft, während Čauševićs Koran im Kontext einer wachsenden Not hinsichtlich des langfristigen Überlebens der muslimischen Minderheit in Jugoslawien entstand. Beide Koranübersetzungen verkörpern dementsprechend moderne ideologische pragmatische Positionierungen hinsichtlich realer moderner Probleme und sind auch durchaus wertvolle Quellen für das Verständnis des Selbstbildes und der Selbstartikulation der religiösen und politischen Subjektivität der bosnisch-herzegowinischen Kultur im späten neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhundert. Global sind sie wiederum nicht ihrer eigenen Wirkung nach, sondern der Wirkung transregional verbreiteter Ideologien in ihnen selbst nach. Der slawische Nationalismus Ljubibratićs, welcher die Motivation für seine die Koranwelt slawisierende Übersetzung war, war kein isoliertes Phänomen, sondern lediglich ein Teil der größeren europäischen nationalistischen Dynamiken, worüber der Einfluss Garibaldis auf Ljubibratić zeugt. Genauso war auch Čauševićs islamischer Modernismus ein Phänomen, mit dem er in Istanbul und in Kairo Bekanntschaft gemacht hat, d.h. eine Frucht transregional in muslimischen Gesellschaften wirkender ideologischer Ansätze. Diese Aspekte der Übersetzungen Ljubibratićs und Čauševićs – ihre Modernität und ihre Globalität – werfen Licht auf die bosnische Übersetzungskultur als ein relevantes Medium der Artikulation, Selbstbestimmung und Reinvention der bosnischen und westbalkanischen kulturellen Subjektivität. Wenn dem so ist, dann scheint es von Relevanz zu sein, die ersten Koranübersetzungen ins Serbokroatische als Denkmäler einer globalen Modernität im balkanischen Kontext zu betrachten.

⁷⁰ Karić, *Hermeneutika Kur'ana*, 74.

⁷¹ Karić, *Hermeneutika Kur'ana*, 74.

⁷² Karić, *Hermeneutika Kur'ana*, 74.

Bibliographie

al-Ahari, Muhammed, "The Making of Secular Islam in Yugoslavia and Reis Ul-Ulema Džemaludin Čaušević", in: *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 38, no. 1 (2018): 71-91.

Bauer, Thomas. *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Verlag der Weltreligionen: Berlin, 2011

Bauer, Ernest. *Zwischen Halbmond und Doppeladler. 40 Jahre österreichische Verwaltung in Bosnien-Herzegowina*, Herold: Wien, 1971.

Beglerović, Samir. "Angažirani intelekt i praktični tesavvuf: Jedan portret Muhameda Džemaludina Čauševića", in: *Znakovi vremena*, Sarajevo (2014): 27-39.

Behschnitt, Wolf Dietrich. *Nationalismus bei Serben und Kroaten 1830-1914. Analyse und Typologie der nationalen Ideologie*, R. Oldenbourg Verlag: München, 1980.

Calic, Marie-Janine. *Geschichte Jugoslawiens im 20. Jahrhundert*, Verlag C.H. Beck: München, 2010.

Der edle Qur'ān und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache, übersetzt von 'Abdullāh aṣ-Ṣāmit, Frank Bubenheim und Dr. Nadeem Elyas, König-Fahd-Komplex zum Druck von Qur'ān: Medina, 2002.

Eisenstadt, S. N. "Multiple Modernities." *Daedalus* 129, no. 1 (2000): 1–29.

Grozđanić, Sulejman i Ljubović, Amir. *Prozna književnost Bosne i Hercegovine na orijentalnim jezicima*, Orijentalni institut: Sarajevo 1995.

Karić, Enes. *Hermeneutika Kur'ana*, Hrvatsko filozofsko društvo: Zagreb, 1990.

Koran, preveo Mićo Ljubibratić, Svjetlost: Sarajevo, 1990.

Koran, preveo Mićo Ljubibratić Hercegovac, Hrs. und Verfasser des Vorworts Enes Karić, Sarajevo: El-Kalem; Banja Luka: Muftijstvo banjalučko, 2016.

Kordić, Snježana. *Jezik i nacionalizam*, Durieux: Zagreb, 2010.

Kur'an časni. Prevod i tumač, übersetzt von Hafiz Muhammed Pandža und Džemaluddin Čaušević, Sarajevo, 1937

Kur' an-ı Kerim' in. Tercüme ve Tefsir-i Şerifi. Tanrı Buyruğu, übersetzt und kommentiert von Ömer Rıza Doğrul, , Ahmet Halit Yaşaroglu: Istanbul, 1955

Kurzmann, Charles, *Modernist islam, 1840-1940*, Oxford University Press: New York, 2002.

Malcolm, Noel. *Bosnia. A Short History*, Papermac: Kent, 1994.

Moosa, Ebrahim, "Colonialism and Islamic Law", in: *Islam and Modernity. Key Issues and Debates*. Khalid Masud Mohammed et al. (Hrsg.), Edinburgh University Press: Edinburgh, 2009, 158-181.

Salihagić, Suljaga. *Mi bosansko-hercegovački muslimani u krilu jugoslovenske zajednice. Kratak politički pogled na našu prošlost od najranijih vremena do danas*, Zvonimir Jović & Co: Banja Luka, 1940.

Sartre, Jean-Paul. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, 1943.

Ujkanović, Enver. "Mićo Ljubibratić, the First Interpreter of the Qur'an in Our Speaking Area", in: Гласник Етнографског института САНУ LXVIII, no. 3 (2020) : 555–572.

Wehr, Hans. *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-Deutsch*, Harrasowitz: Wiesbaden, 1985,

Čaušević, Džemaluddin, "Kuran i muslimani", in: *Novi Behar*, Sarajevo, no. 11-14, 15.1. 1934.

Šuško, Dževada, „Ein Modell für Europa?: Geschichte und Praxis des Islam in Bosnien-Herzegowina“, in: *Auslandsinformationen* 33, no. 4 (2017): 6-21.

<https://gloqur.de/quran-translation-of-the-week-86-kuran-casni-one-of-the-earliest-quran-translations-in-yugoslavia/>