

Übersetzungsphilosophische Bemerkungen zu einer simultanen Lektüre Großer Schriften

Vor ziemlich genau 500 Jahren veröffentlichte Erasmus von Rotterdam eine das Griechische und Lateinische gegenüberstellende Ausgabe des Neuen Testaments und revolutionierte damit bei aller Kritik der Dogmatiker den Umgang mit kultur- und identitätsprägenden Großen Texten, die uns oft nur in Übersetzungen zugänglich sind, für immer.¹ Die Angemessenheit von Übersetzungen geriet so in den Blick und beschäftigt uns bis heute, denn für das Verstehen anderer – oder auch der eigenen – Traditionen sind sie zentral. Nicht nur die verschiedenen Übersetzungen des gleichen Textes sind zu reflektieren, auch eine vergleichende Analyse verschiedener Texte der großen Menschheitstraditionen – und auch hier ist man auf Übersetzungen angewiesen – hilft einem besseren interkulturellen Verstehen.

1. Ausgangspunkt: Pier Cesare Boris Modell einer simultanen Lektüre der Großen Schriften

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist der 2013 zum Abschluss einer Vorlesungsreihe und einer Tagung herausgegebene Band *Große Schriften der Menschheit*.² Er enthält, setzt man einmal Bibelkenntnisse voraus, wichtigste Informationen über Entstehung, Redaktionen, Auslegungsweisen, Kommunikationsmedien und Wirkung der Großen Schriften (der Veden, der buddhistischen Mitteilungen, der kanonischen Schriftensammlungen Chinas, der Bücher des Judentums, des Korans) sowie die Art und Weise, auf die sie in den gegenwärtigen Kulturen anwesend sind, für deren Traditionen sie zentrale Bezugspunkte darstellen und die nun in einer globalen und

¹ Vgl. Süddeutsche Zeitung Nr. 169 vom 23./24.7.2016, S. 53.

² Czajka (Hg.), *Wielkie Księgi ludzkości*, siehe dazu auch Höllwerth, »Die großen Menschheitsüberlieferungen im Dialog zwischen den Kulturen«, S. 123–129.

vieltulturellen Welt zusammenzuleben haben. Der Band enthält auch Versuche einer interreligiösen Lektüre der Schriften, zum Beispiel der Lektüre des Korans durch Christen.³

Bei der Darstellung dieser umfangreichen und komplexen Problematik waren wir uns sowohl ihrer Dringlichkeit als auch der Unzulänglichkeit des Zugriffs bewusst. Niemand kennt sich in allen Schriften, ihren Sprachen und Kontexten gleichermaßen aus, und meistens bleibt das Wissen von einer Tradition von dem der anderen Traditionen getrennt, verschlossen in einer sozusagen vertikalen, Grenzen setzenden Auffassung der Traditionen und Kulturen. Aber eine Orientierung in der Problematik der Großen Schriften ist in der heutigen interkulturellen Welt unabdingbar, und wir haben einen Schritt in dieser Richtung gewagt.

Wir bezogen uns auf das Modell der simultanen Lektüre der Schriften, das von dem italienischen Philosophen und Religionshistoriker Pier Cesare Bori (1937–2012) vor allem in seinen Büchern *Per un consenso etico tra culture* (1991) und *Universalismo come pluralità delle vie* (2004) vorgeschlagen worden war und das nun eine praktische positive Anwendung gefunden hat. Das Modell besteht aus verschiedenen Etappen oder Schritten und ist auf die Heraus- und Hervorhebung des ethisch Gemeinsamen in verschiedenen Schriften ausgerichtet. Es stützt sich auf die Annahme des Weisheitscharakters der Großen Schriften. Die Religionen werden als geistige Wege zur Weisheit aufgefasst, die von freien und das rechte Maß suchenden Individuen in verschiedenen Kontexten zurückzulegen sind. Für den festen Kern dieser weitverzweigten Weisheitssuche wird die goldene Regel gehalten, die in allen Religionen vorhanden ist, und deren christliche Version heißt: »Alles, was ihr wollt, dass euch die Menschen tun, das tut auch ihr ihnen ebenso.« (Mt 7,12; Lukas 6, 31)

Im ersten Schritt der gemeinsamen Lektüre werden Texte verschiedener Traditionen (platonischer, chinesischer, indischer, biblischer, muslimischer Herkunft) zusammengestellt, in denen der *cura di se* nachgegangen wird. Im zweiten Schritt werden die Texte gelesen, die das Vertrauen in die Weisheit und Freiheit vermitteln, und im dritten wird anhand der Lektüren über das Potenzial der Suche nach einem »schönen und guten Leben« nachgedacht. Der vierte Schritt besteht in der Aufstellung der Analogien zwischen dem Weis-

³ Kuschel, »Der Koran. Erfahrungen eines Christen mit einem umstrittenen Buch«, in: Czajka (Hrsg.), a. a. O., S. 219–240.

heitsbestreben verschiedener Schriften, der fünfte ist der Idee des geistigen Weges gewidmet. Im sechsten Schritt werden die Dokumente der Toleranz gelesen, im siebten diejenigen, die der Handlungsdisziplin und Tugendhaftigkeit gewidmet sind. Im achten Schritt wird die Relation Individuum-Gemeinschaft behandelt. Der neunte Schritt betrifft die Beziehung zwischen Philosophie und Religion. Den Lektürevorgang beschließt die Vergegenwärtigung der Goldenen Regel in verschiedenen Traditionen.

Wie wertvoll und wichtig das Modell auch war, ließ es das Problem der Übersetzbarkeit der Schriften und die immense Dimension dessen außer Acht, was in der zwei- und mehrsprachigen Vermittlung der Schriften geschieht, worauf man gleichzeitig mit seiner Anwendung stößt. Greift man das Problems der Übersetzung von Großen Schriften auf, so ergeben sich viele Aspekte: Die Einstellung der einzelnen Religionen zur Frage der Übersetzung, die jeweiligen Übersetzungstraditionen, bahnbrechende Leistungen der Übersetzungsarbeit, Übersetzungstheorien und -philosophien. Eins ist sicher: Die Übersetzung der Großen Schriften ist in einer plurikulturellen und plurireligiösen Welt, in der man voneinander wissen, einander verstehen und gemeinsam handeln soll, eine Aufgabe, der man sich stellen und die erörtert werden muss, auch wenn sie nur in einem Annäherungsversuch angegangen werden kann.

Als einen ersten Zugang zur Problematik hatte ich mir vorgenommen, die Erfahrungen und Reflexionen der Autoren von neuen Übersetzungen der Großen Schriften (die zufälligerweise Frauen sind) zu ordnen und zu analysieren. Aus ihren Aussagen sollten u. a. folgende Elemente entnommen werden: Die Einstellung zur Frage der Übersetzung im normgebenden Umkreis der übersetzten Schrift, Übersetzungs- und Wirkungsgeschichte der Übersetzungen, allgemeine Charakteristik der Sprache der Schrift, Charakteristik des soziokulturellen Übersetzungskontextes, exemplarische Entscheidungssituationen beim Übersetzen, Erfahrungen mit der Alternative Aneignung vs. Bezug zum Fremden.

Das gesammelte Material umfasste u. a. Erfahrungen von Ida Zilio-Grandi mit dem Übersetzen des Korans; eine Analyse der Übersetzung der Bibel ins Hausa als Verkehrssprache durch die Afrikanistin Anna Michalak; Aussagen von Joanna Jurewicz, Autorin der polnischen Übersetzung des Rigveda, sowie Reflexionen und Erfahrungen mit dem Übersetzen von chinesischen Schriften ins Polnische (u. a. der Bücher von Menzius und Zhuangzi).

Jeder Aussagenkomplex setzt unterschiedliche Akzente im Hinblick auf besondere Aspekte der Übersetzungsproblematik und erlaubt so einen ersten Einblick in deren Fragen.

Für diesen Beitrag habe ich, wegen ihrer auf signifikante Weise fast symmetrisch entgegengesetzten Schlussfolgerungen, die Erfahrungen mit der Übersetzung des Korans und des Evangeliums gewählt.

2. Die Übersetzung des Korans ins Italienische⁴

Ida Zilio-Grandi, Autorin der letzten Übersetzung des Korans ins Italienische⁵, legt in ihren Reflexionen den Akzent auf die im Vorgang des Übersetzens erfahrene Unerreichbarkeit der Äquivalenz mit dem Original, auf das besonders oft von den Koranübersetzern bezeugte Gefühl der Unzulänglichkeit.⁶ Sie führt es auf das enorme Potential des Arabischen zurück, das sich in großem Maße, wie man aufgrund unseres sprachgeschichtlichen Wissens über das Arabische annehmen darf, der Verwurzelung in den produktiven Interaktionen zwischen verschiedenen benachbarten, historisch reichen Sprachen verdankt. Die Bemühungen der Übersetzer um eine zugleich sprach- und inhaltsgetreue Wiedergabe des Originals (die Koranübersetzer stützen

⁴ Es wäre sinnvoll, eine vergleichende Geschichte der Koranübersetzungen in verschiedene Sprachen mit den sich darin abzeichnenden Phasen (u. a. orientalistische und postorientalistische) und Problemen zu unternehmen. Italienische Übersetzungen gibt es seit dem 13. Jh. Die wichtigste Übersetzung des 20. Jhs. stammt von Alessandro Bausani (1955). Es sind auch mehrere Übersetzungen durch muslimische Autoren, auch zum Islam konvertierte Italiener, erschienen, wie diejenige von Hamza Roberto Piccardo (1996). Die wichtigsten Übersetzungen ins Deutsche stammen von Friedrich Eberhard Boysen (1773) und Friedrich Rückert (1886). Auffallend zahlreiche gegenwärtige Übersetzungen verfolgen verschiedene Aufgaben, darunter diejenige der Missionierung (Ahmadiyya 1939, 1954; Muhammad Ahmad Rassoul 1986), der Wissenschaftlichkeit bzw. der kulturgeschichtlichen Rekonstruktion (Rudi Paret 1966; Hans Zirker 2003; Bobzin 2010; Neuwirth 2011), der Popularisierung und Kommunikativität (Lamya Kaddor/Rabeya Müller 2008), der Hervorhebung der sprachlichen Unnachahmlichkeit (Ahmad M. Karimi 2009). Die erste polnische Übersetzung von Jan Mirza Tarak Buczacki (1886) war für die polnischen Tataren bestimmt, sie ging, wie man kürzlich entdeckte, auf eine Übersetzung zurück, die im berühmten Selbstbildungskreis des 19. Jhs. (Philomaten) entstanden ist. Die gegenwärtig benutzte Übersetzung stammt von Józef Bielawski (1986).

⁵ Ventura (Hrsg.), *Il Corano*.

⁶ Zilio-Grandi, »Tradurre il Corano«, S. 487–492.

sich meistens auf Exegese)⁷ scheinen exemplarisch für die Unendlichkeit der Aufgabe der vielsprachigen Zugänglichkeit der Großen Schriften zu sein.

Zur Person des Übersetzers: Zilio-Grandi betont in ihrem Beitrag die Bedeutung der Person des Übersetzers und seines Unbehagens angesichts der nie zu erfüllenden Aufgabe einer getreuen Übersetzung – ein Befinden, das sich aus dem allen drei Monotheismen innewohnenden tiefen Respekt gegenüber dem Buch herleitet, der im Fall des Korans in einer besonders sensiblen Fassung auftritt. Denn wenn im Christentum die Heilige Schrift schon im Zeichen der Übersetzung entstanden ist (die Evangelien sind in einer Sprache verfasst, die nicht die Sprache Christi war), so betont der Islam die Unübersetzbarkeit seiner auf Arabisch geoffenbarten Schrift und bezeugt weitgehende Skepsis und Misstrauen allen Übersetzungsversuchen gegenüber.

Misstrauen gegenüber dem Übersetzen: Zilio-Grandi rekonstruiert die Grundlinien der Einstellung zur Frage des Übersetzens im Christentum und Islam. Das italienische Verb *tradurre* (übersetzen), das die Wiedergabe eines Textes in einer anderen Sprache bezeichnet, die seinen Inhalt möglichst unverändert lässt, leitet sich aus dem lateinischen *trans-ducere* her, d. h. etwas von einem Ort auf einen anderen verlegen, und enthält in sich einen Hinweis auf ein Erzwungensein, eine Überschreitung der eigenen Ortsgebundenheit, eine Forcierung und Entstellung (*oltraggio, snaturamento*). Zilio-Grandi sieht das Misstrauen gegenüber dem translatorischen Unterfangen überall in der biblischen Tradition anwesend, angefangen von der Übersetzung der Septuaginta, die als ein göttliches Werk ausgegeben wird (im sogenannten Aristeasbrief vom 3. Jh. v. Chr.). Die Frage der Bibelübersetzung bewegte die abendländische Hermeneutik (seit Hieronymus' *De optimo genere interpretandi* (395) bis hin zu Martin Luthers *Sendbrief vom Dolmetschen* (Nürnberg 1530)), in der sich die wörtliche und die sinngetreue Einstellung abwechselten und untereinander oszillierten. Nach Zilio-Grandi mündet die europäische Hermeneutik in die Hervorhebung der subjektiven Entscheidung des Übersetzers und in die Einsicht in den konkreten historischen Cha-

⁷ Zur Bedeutung des Korans für die muslimischen Kulturen siehe Pachniak, »Koran, hadisy i ich rola w islamie«, S. 151–170 und »Koran, hadisy i ich obecność w kulturze muzułmanskiej«, S. 207–216, beide in Czajka, a. a. O.

rakter dieser Entscheidung.⁸ Jede Übersetzung erweist sich als eine kulturelle Konstruktion, ein Um-schreiben, eine Interpretation.

Traduttore-traditore: Zilio-Grandi bemerkt, dass das Verb *tradire* ursprünglich keinen negativen Sinn hat. Es leitet sich aus dem lateinischen *tradere* her und bedeutet: geben, liefern, anderen zukommen lassen. Der negative Sinn (»Verräter«) kommt aus der Transformation der Idee des Gebens in diejenige einer unstatthaften Gabe an Andere, obwohl man das Eigene behalten, schützen und pflegen sollte.

Es scheint, als ob die angeführte Rekonstruktion der Grundlinien der westeuropäischen Übersetzungstheorien von der generellen Einstellung zur Übersetzung im Islam kontaminiert wäre. Zilio-Grandi rekonstruiert die muslimische Haltung gegenüber dem Anliegen des Übersetzens. Die arabischen Verben, die das *trans-ducere* ausdrücken, sind:

1. *naqala* – übersetzen, übertragen, es wird benutzt in Bezug auf die Übersetzungen aus dem Griechischen ins Arabische;
2. *tarjama* – bedeutet: erklären, interpretieren, und bezieht sich auf die Übersetzungen aus dem Arabischen (später sogar eine Biographie schreiben, ein Buch betiteln, in Kapitel einteilen). In seiner passiven Form *mutarjam* (»interpretiert«) enthält es schon den Sinn von trügerisch, zweifelhaft, unsicher. Einigen arabischen Lexikographen zufolge ist das Wort auf das Verb *rajama* zurückzuführen, welches »steinigen«, »verfluchen« bedeutet. Und *alrajim* ist das Epitheton des Teufels, welcher der Verräter ist (Sure 25, 29), derjenige, dessen Wort Klarheit und Klang fehlt.

Unnachahmlichkeit vs. Gebot der Verkündung: Der Islam ist eine Kultur, die sich auf das Wort stützt. Das wird durch das Dogma von der Unnachahmlichkeit des Korans (*iʿjaz al-Quʿran*) bekräftigt. Der Erzählung von der übermenschlichen Aufgabe, die mit der Septuaginta erfüllt worden ist, entspricht diejenige von der Redaktion des Korans unter dem Kalifen Uthman: Die Kommission entschied einstimmig, welche Teile des Textes authentisch sind – eine Demonstration der dem *trans-ducere* der Septuaginta entsprechenden Idee der

⁸ Zu den italienischen Übersetzungstheorien dieser Orientierung siehe Jervolino, Croce, »Gentile e Gramsci sulla traduzione«, S. 21–28. – Zilio-Grandi, »Tradurre il Corano«, in: Czajka, a. a. O., S. 487–492.

Einstellung zum Text, derjenigen des *se-ducere*, des an sich Ziehens, der gleichsam zentripetalen Idee der Textbehandlung.

Aber die Notwendigkeit der Verbreitung des im Text enthaltenen Wissens bestand. Das *trans-ducere* verwandelt sich auf dem Boden des Islam, in dem das Verkünden des göttlichen Wortes ein Gebot ist,⁹ in das *prae-dicere*: den anderen verkündigen. Diese Aufgabe bezeichnen im Arabischen zwei Worte:

ballagha – mitteilen, predigen und gegenwärtig: eine Aufgabe erfüllen;

tabligh – Mitteilung, Verbreitung, Erfüllung des Gebots zusammen mit seinem Ergebnis, eine Verpflichtung für Muhammad und alle Islambekenner.

In der ersten Phase der Islamgeschichte (8./9. Jh.), als sich große Völkergemeinschaften zum Islam bekehrten, musste die translatorische Vermittlung des Korans sehr intensiv gewesen sein, wovon die schriftlichen und mündlichen Übersetzungen zeugen, die von den Wissenschaftlern identifiziert worden sind.¹⁰

Die Einzigartigkeit des Arabischen: Das Gebot der Vermittlung ist im Islam allerdings durch die Sprache eingeschränkt. Der Koran ist eine Verkündigung für die Menschen, aber sie erfolgt in einer klaren arabischen Sprache. Sie ist die Sprache Gottes, seine authentische Sprache – ohne sie ist der Koran nicht er selbst. Dessen Übersetzung ist zwar nicht untersagt, aber es ist ihr als einer das göttliche Wort verflüchtigenden Tätigkeit mit Skepsis und Misstrauen zu begegnen.

Diese Grundsätze des Islam versetzen den Übersetzer in eine äußerst belastende Situation. Im Akt des Übersetzens des Textes, der sich ihm als dem Leser öffnet, bekundet er gleichzeitig die Eigenschaft des Textes, ein ewiges Wort und eine unauflösbare Einheit von Wort und Sinn zu sein. Um den Text möglichst zu respektieren, stützt sich der Übersetzer auf die Exegese, aber auch dieser Akt muss ein kritischer sein und bringt schließlich eine subjektive Entscheidung mit sich.

⁹ Siehe Sure 5, 67. Siehe auch die im Koran häufigen Aufforderungen: *Sage auf! Predige! Erinnert euch!*

¹⁰ Zu den intensiven Übersetzungen ins Arabische um das 8./9. Jh. siehe Dziekan, »Działalność przekładowa w Domu Mądrości (Bajt al Hikma)«, S. 115–127, und Pachniak, *Nauka i kultura arabska i jej wpływ na średniowieczną Europę*. Siehe auch den Beitrag von Mohammed Turki in diesem Band.

Exegese: Der Rückgriff auf Exegese ist ein in den Koranübersetzungen üblicher und vom Anfang an (seit Robert von Ketton¹¹) bekannter Vorgang. Allerdings können die Exegesen unterschiedlich sein (sie bilden eigene Reihen in deutschen, italienischen, polnischen Übersetzungen, die gemeinsame und auch differierende Charakteristika aufweisen):

- Exegesen, die durch ein christliches Vorverständnis geleitet werden;
- Exegesen des orientalistischen Typs, die auf der Annahme basieren, dass der Koran eine Ableitung von den vorausgehenden Schriften ist;
- Exegesen des postorientalistischen Typs, in denen der Übersetzer sich auf die früheren Übersetzungen wie auf die islamische Exegese stützt und, auch wenn er kein Muslim ist, selbst zum Exegeten wird, und dabei oft, selbst wenn er ein Muslim ist, der Gefahr einer (feministischen, modernisierenden, asketisierenden, schiitisierenden usw.) Manipulation unterliegt.

Übersetzer-Exeget: In einer solchen enorm belastenden Situation, in der sich ein Koranübersetzer befindet, entschied sich Zilio-Grandi für die Aufgabe, eine Umschreiberin und *volens volens* eine Exegetin zu sein, die sich freilich auf eine Teamarbeit stützt. Sie stellte sich nicht die Aufgabe, innovativ zu sein, sondern, eine große vorausgehende Übersetzung heranziehend, den Koran in einem gut lesbaren Italienisch wiederzugeben. Sie stellte sich nicht die Aufgabe, mit dem glänzenden Arabischen des Korans auf Italienisch zu wetteifern, sie verzichtete auf Archaisierungen und besondere stilistische Mittel, lediglich manchmal Assonanzen und innere Reime verwendend. Sie folgte dem alten hermeneutischen Kriterium der Intratextualität. Generell lag es ihr an der Priorität des Zeichens. Ein Beispiel davon ist die Übersetzung des Wortes Islam, das sie mit »Islam« wiedergibt, und nicht mit »Gottesergebenheit« (*sottomissione a Dio*). Diese würde, meint Zilio-Grandi, wie eine Art zu weit gehende Vereinnahmung des auch anderen Religionen innewohnenden Anspruchs klingen und einen Konflikt zwischen den Monotheismen hervorrufen können. Im Fall der Bezeichnung von Abraham allerdings übersetzt sie sie als »Gottergebener« (*sottomesso a Dio*) im

¹¹ Burman, »Tafsir and Translation«, in *Speculum* 73 (1998), S. 703–732.

Unterschied zur Übersetzung von Hamza Picardo (*muslim*), die sich an italienische Muslims richtet.

Unübersetztes: Mit einer philologischen Sensibilität und Sorgfalt verzeichnet Zilio-Grandi, was in der Übersetzung verlorengeht.¹² Ein Beispiel davon befindet sich in der Sure Mensa, wo von Abel und Kain erzählt wird, dass Kain, von Gewissensbissen befallen, den Leichnam des Bruders verbergen will. Im Koran steht für Leichnam das Wort *saw'a*, das als erstes Unanständigkeit, Schamlosigkeit bedeutet und dessen Wurzel sich auf Boshaftigkeit, Schaden, Beleidigung bezieht. Dasselbe Wort erscheint dann in der Sure 7 (Die Höhen) in der Erzählung vom Ungehorsam von Adam und Eva und der Blöße, die ihnen nach der Verurteilung durch Gott offensichtlich wird und die sie verbergen wollen. Es wird dasselbe Wort *saw'a* verwendet, der zur Bezeichnung des getöteten Körpers benutzt worden war. Die Verbindung im Arabischen zwischen dem toten und bloßen Körper und Unanständigkeit und Boshaftigkeit ist im Italienischen nicht wiederzugeben.

Ein anderes Beispiel ist *nafs wahida* (Sure 4), in dem die geschlechtliche Unentschiedenheit des ersten Menschen beinhaltet ist,¹³ – was ebenfalls im Italienischen nicht wiederzugeben, ist also in der Übersetzung verlorengegangen ist.

Schließlich das oft im Koran vorkommende Wort *sabr*, das meistens als Geduld (*pazienza*) ins Italienische und andere europäische Sprachen übersetzt wird (arabische Wörterbücher geben seine Bedeutung als Gegensatz von *ansietà*, Angst an). Aber *pazienza* bezieht sich im Italienischen auf einen Krankheitszustand, auf körperlichen und geistigen Schmerz. Auch *sabr* bezieht sich in erster Linie auf die der *pazienza* eigene Fähigkeit des Durchhaltens und weiter auf die Standhaftigkeit, aber seine semantischen Verwandtschaften sind auch anders: *sabar*, *sabir*, *subar* oder *subbar* sind die Namen von Aloe, Kaktus, Kaktusfeigen, Pflanzen, die auch ohne Wasser, in der Hitze und in der Kälte überleben und sich gleich bleiben. *Subara* oder *sabara* bedeuten: Stein, *subr*, *sibr* – weiße Wolken, die Regen tragen (in sich enthalten), *sabr* kann den Monat des Fastens bedeuten, in dem

¹² Es fehlen bezeichnenderweise Hinweise auf das beim Übersetzen Gefundene, was bei der Annahme einer Wechselwirkung der Sprachen im Akt des Übersetzens zu erwarten wäre.

¹³ Im Arabischen ist das Genus des Wortes *nafs* variabel, an der analysierten Stelle ist es weiblich.

man eigene Begierden zügelt. *Sabr* hat also keinen direkten Kontakt zum Leiden, sondern zu seinem Gegensatz. Das göttliche Attribut *al-Sabur* bedeutet im islamischen Denken die Unerschütterlichkeit Gottes. (Picardo übersetzt es als *perseveranza*).

Ihre Überlegungen zur Koranübersetzung schließt Zilio-Grandi mit Hinweisen auf die Theorien von Susan Bassnett (Unübersetzbarkeit aufgrund kultureller Spezifität des semantischen Kernbestands)¹⁴ und Walter Benjamin (die Übersetzung soll transparent bleiben und das Original nicht überschatten). Sie selbst scheint als Übersetzerin der Erfahrung der Unübersetzbarkeit (über die sich das Dogma *iʿjaz* äußert) trotz aller Anstrengungen teilhaft geworden zu sein.

3. Die Bibelübersetzung ins Hausa

Vor eine Reihe von ganz anderen Aufgaben stellt uns die Analyse der Erfahrungen mit der Bibelübersetzung (und konkret des Evangeliums nach Lukas und der Apostelgeschichte) in eine afrikanische Sprache, und konkret ins Hausa in seiner vehikulären Funktion, die von einer jungen Afrikanistin Anna Michalak¹⁵ vorgelegt worden ist.¹⁶ Es handelt sich um eine Übersetzung, die laut der funktionalen Theorie der Übersetzung dem Kriterium der dynamischen Äquivalenz entsprechen soll. Das Hauptziel ist die Zugänglichkeit der Bibel für die große Anzahl der Afrikabewohner,¹⁷ die sich des Hausa als einer vehikulären interethnischen Sprache in Zentralafrika bedienen.¹⁸

Der Empfänger: Das Interesse verschiebt sich hier von der

¹⁴ Bassnett-McGuire, *La traduzione. Teoria e pratica*, passim.

¹⁵ Michalak, *Vulgata et annuntiatio veritatis. Przekład popularny Biblii na język hausa (na podstawie Ewangelii wg św. Łukasza i Dziełó Apostolskich)*. Ich bedanke mich bei Prof. Nina Pawlak vom Orientalistischen Institut der Universität Warschau für diesen Hinweis.

¹⁶ Zum immensen Thema der Bibelgeschichte und ihrer Wirkung siehe die zusammenfassende Darstellung von De Hamel, *Das Buch: Eine Geschichte der Bibel*. Eine synthetische übersetzungsphilosophische Erfassung der Wirkung von Bibelübersetzungen wäre ein Desiderat der Übersetzungsforschung. Zur gegenwärtigen Lage siehe Ebertshäuser, *Gottes Wort oder Menschenwort? Moderne Bibelübersetzungen unter der Lupe*.

¹⁷ Zu der Sprachvielfalt Afrikas und ihrer Bedeutung für die afrikanischen Kulturen siehe: N. Pawlak, »Kultury Afryki«.

¹⁸ Heine, *Status and Use in African Lingua Francas*.

Schrift und der Person des Übersetzers auf die Empfänger und deren Perzeptionsmöglichkeiten, die von den kulturell bedingten (durch Mehrsprachigkeit und vorwiegend Oralität charakterisierten) Kommunikationsformen mitbestimmt sind.

Anspruch auf Universalität: Die Bibel- und vor allem Evangelienübersetzungen basieren auf einem dem Christentum innewohnenden Anspruch auf Universalität und dem Ursprung der Schrift im Akt des Übersetzens. Die volksgemäßen Übersetzungen (*for popular use*) schauen auf eine ehrwürdige Tradition zurück: auf die Vulgata des Hieronymus aus dem 4. Jahrhundert (ins Lateinische als *lingua franca* des christlichen Europas und die ganze Reihe von bildhaften *bibliae pauperum* im Mittelalter. Für die populäre Übersetzung ist als Kriterium ihrer Bewertung die dynamische Äquivalenz festgelegt worden, »das nächste natürliche Äquivalent der originellen Mitteilung«.¹⁹

Geschichte der Übersetzungen in die Haussasprache: Übersetzungen in die Haussasprache haben schon eigene Geschichte.²⁰ Die erste Übersetzung, die 1843 angefangen worden war und die von James Frederick Schön und Samuel Ayiai Crowther (einem Ex-Sklaven, dann anglikanischem Bischof) stammt, war den kolonialen Aufgaben der Mission des Prinzen Albert untergeordnet. Die Vorwürfe, die gemeldet wurden, lassen sich kurz zusammenfassen: zu weit gehende Wortwörtlichkeit, Nachahmung englischer Sprachstrukturen. Das Schlussurteil lautete: Die Übersetzung wurde von keinem Haussaner verstanden. Es folgten weitere Übersetzungen bis auf diejenige der 70er Jahre (unter der Leitung von Alhaji Bawa Bulkacu), an der sich viele Haussaner beteiligt haben, und die eine Übersetzung ins Hausa als Hauptsprache war, unter Berücksichtigung ihrer literarischen Traditionen und von ökumenischem Charakter.²¹

Das Hausa als Muttersprache und in seiner Funktion als Verkehrssprache: Das Hausa verdankt seine wichtige Position unter den Sprachen Afrikas einem starken Identitätsgefühl der Haussaner (das

¹⁹ Nida, »The Paradoxes of Translation«, S. 5–27. Zu den unter dem Einfluss des Protestantismus in Richtung auf individuelles Verständnis variierenden Grundsätzen der Bibelübersetzung siehe Wonderly, *Bible Translation for Popular Use*, und Mędala, »Rola Biblii w kulturze światowej«, S. 90–99.

²⁰ Ihre Geschichte könnte ein Pendant zu Heinz Kimmerles Rekonstruktion der afrikanischen Philosophie sein, siehe Kimmerle, *Afrikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie*.

²¹ Siehe Pawlak, »Kryteria doskonalenia przekładu. Co znaczą kolejne przekłady Biblii na języki afrykańskie«, S. 19–31.

sich u. a. auf die Legende der Abstammung von einem gemeinsamen Urahn und der Entstehung von sieben Stadtstaaten stützt). Seine Verbreitung verdankt es dem Handel und seiner Funktion als einem der Sprachmedien des Islam. Es wird als Muttersprache in Nigeria und Niger gesprochen, wo es Nationalstatus hat. Es wird auch in den Diasporen in Ghana, Togo, Benin, Burkina Faso und seltener in Kamerun, Tschad, der Zentralafrikanischen Republik, Kongo, in den Städten Jos und Maiduguri gesprochen.

Als *lingua franca* wird das Hausa als Alltagssprache verwendet in der lokalen Industrie, in der Verwaltung und im Schulwesen. Das Hausa ist das Sprachmedium nicht nur des Islam, sondern wird neben Yoruba und Englisch auch von den Christen verwendet. Das Hausa in seiner Version als Verkehrssprache besitzt keine einheitliche Norm und auch kein Milieu, in dem es sich artikulieren könnte, es ist uneinheitlich und ständiger Umgestaltung unterworfen. Für die Zwecke der Bibelübersetzung wurde in einer Untersuchung eine gemeinsame Version von Hausa als Verkehrssprache festgelegt. Die Untersuchung unter der Leitung von Robert Koops wurde in der Region Plateau, die eine besondere ethnische und sprachliche Vielfalt auszeichnet, und der zwischen 25 und 35 Jahre alten Bevölkerung unter besonderer Berücksichtigung der Frauen durchgeführt, die in der Erziehung und der Sprachvermittlung die Hauptrolle spielen.²²

Aus der Situation herausgehört / Charakteristika der übersetzten Botschaft: Die Übersetzung enthält bedeutende Modifikationen sowohl in Bezug auf das ursprüngliche Werk als auch auf die Zielsprache, deren Version in der oben genannten Untersuchung festgelegt worden ist. Es seien hier die wichtigsten erwähnt: In der Orthographie (sie verzichtet auf die Notation der Tonhöhen) sind die Einflüsse des Englischen (z. B. die Großschreibung der Namen) beibehalten, die Namen werden in ihrer arabischen oder englischen Form transliteriert, oft wird auf deren wörtliche Bedeutung rekuriert. Bei der Wahl der Eigennamen (wie etwa Maryamu (dt. ›Maria‹), Alisabatu (dt. ›Elisabeth‹, Banjami (dt. ›Benjamin‹), Dutsen Zaitun (dt. ›Ölberg‹), Sayifurus, arab. Kubrus (dt. ›Zypern‹) stützte man sich auf das Kriterium ihrer Verbreitung und auch der Verwendung in den Medien. Bei gewissen Namen ist man auf ihre durch die Tradition festgelegte Version zurückgegangen. In der Grammatik sind viele

²² Zu Hausa als Hauptsprache und als Verkehrssprache siehe Pawlak, *Język hausa*, und dieselbe, *Hausa Outside the Mother Area. Plateau Variety*.

Vereinfachungen eingeführt worden. In der Lexik griff man oft zur Bezeichnung komplexer Bedeutungen auf die phraseologisch verankerten Komposita mit ihrem beschreibenden Charakter. In der Lexik hat man die biblischen Realien an den Kontext der Übersetzungsempfänger angepasst. Das betrifft die Maß-, Gewichts- und Geldwerte sowie die Bezeichnungen von Flora, Fauna und Feiertagen.

Die Übersetzung verzichtet auf die treue Wiedergabe des literarischen Charakters des Buches, und ebenfalls auf die seines liturgischen Charakters. Sie konzentriert sich auf die Vermittlung der kerygmatischen Geschichte in einer Form, die dem vornehmlich mündlichen Charakter der Sprachkommunikation zu entsprechen versucht. Der Text wird in narrativen, rhythmisch gegliederten Einheiten und unter Auslassung der Exegese wie auch der spezialisierten Terminologie wiedergegeben. Er soll dem Leser die Gelegenheit schaffen, seine sozusagen existenzielle (autoritätsunabhängige) Glaubensentscheidung zu treffen.

Der Text wird in leicht memorisierbare Einheiten eingeteilt, die durch die üblichen Redeweisen wie z. B. *wata rana* (eines Tages) narrativ verbunden werden. Innerhalb des Textes sorgen die Partikel *wie to* (also) oder *sai* (daraufhin) und die Temporal- und Kausalssätze für die präzise und rhythmische Fassung der Ereignisse und ihrer Zusammenhänge. In der lexikalischen Schicht wird der mündliche und unmittelbare Charakter des übersetzten Evangelium-Textes durch die Verwendung von kolloquialen Ausdrücken (auch aus dem Englischen, wie z. B. *boyi* für Diener) und Ausrufezeichen, die die Einfühlung und Verständnis erleichtern, erreicht. Es kommt zu einer Übersetzung der bibelegenen rhetorischen Formen. Die differenzierten Anredeformen von Christus im Originaltext werden durch das *Ranka ya dade* (»Dass Du lange lebst«, Ansprache der älteren würdigen Personen) wiedergegeben. Die sog. Makarismen (Seligsprechungsformen der Bergpredigt) werden meistens mit der Formel *ka yi murna* (freut euch) wiedergegeben.

Manchen Fragen des Evangeliums haben die Übersetzer die Formel hinzugefügt: *kuna tsamani*, denkt ihr es auch so? Die Untertitel der Einheiten, die die Aussagen des Textes verdeutlichen sollen, nehmen die Gestalt der Frage, der Interpretation, des Gebots und des Gebets an. Es lässt sich daran die den afrikanischen Weisheitslehren eigene sprichwörtliche Form wiedererkennen.

Religiöser Wortschatz: In der haussanischen Bibelübersetzung sind viele arabische Wörter enthalten, die sich ins Hausa auch als

Alltagssprache eingenistet haben und kaum davon auszusondern sind. Viele dieser Wörter sind mit dem Hebräischen und Aramäischen verwandt und ins Arabische über die Bibel eingegangen. Dieses Phänomen ist Ergebnis einer historischen Verwandtschaft von Judentum, Islam und Christentum, aus der auch Gemeinsamkeiten im religiösen Wortschatz entstanden sind.

Ein Beispiel dafür ist das Wort »Allah«, das den »Gott« der Bibel bezeichnet. Seine Herkunft ist unklar. Es wurde anfangs mit dem Gott des Islam identifiziert, aber unter dem Einfluss der christlichen Missionare hat es die Bedeutungen des hebräischen *elohim* und des griechischen *theos* angenommen.

Ein anderes problematisches Wort ist *Almasihu* (Messias), das das griechische *messias* (Adaptation des hebr. *meshiah*) und *christos* wiedergibt. Es kann entweder Jesu Name oder auch dessen erlösende Funktion bezeichnen.

Andere Beispiele religiöser Termine aus dem Arabischen in der haussanischen Bibelübersetzung:

addu'a (Gebet)

azumi (Fasten)

mala'ka (Engel)

shaid'an neben *iblis* (Satan)

majami'a, wörtlich: Moschee vom Freitag (Synagoge)

Es wird darauf hingewiesen, dass man bei der Übersetzung religiöser Begriffe, mit Rücksicht auf die zu erwartende Proteste seitens der Christen, meist die arabische Terminologie vermeidet, allerdings ist die Verwendung der arabischen Grundworte aus dem allgemeinen haussanischen Sprachgebrauch unvermeidlich. Weiter: Bei der Übersetzung religiöser Begriffe werden zwei Haltungen vertreten: 1. Wortwörtlichkeit und höchste Sorgfalt; 2. Rückgriff auf ursprüngliche Ausdrücke im Griechischen. Die Autorin der Studie empfiehlt aufgrund der untersuchten Übersetzung eine kontextbedingte Wahl: Die Vielfalt der Ausdrücke soll im Ganzen des Textes zusammenwirken.

Beispiele von solcher Vielfalt:

Ruhm, gr. *doksa*, hebr. *kabod*, *d'aukaka* (Erhöhung, Respekt, Anerkennung)

Gnade, gr. *charis*, hebr. *hen* (schützende Beugung über jemand), *hesed* (auch Treue zur Allianz).

Die Vielfalt der Ausdrücke mit ihrem semantischen Potential gibt die Komplexität der interreligiösen Wirklichkeit wieder und eröffnet die Möglichkeit der Konfrontation und Vertiefung der Bedeutungen.

Autorität oder Botschaft? Bedeutungen und Zeichen. Sprachliche Überlappungen: Ein besonderes Problem stellt, wie so oft in der Übersetzungspraxis, die Wiedergabe der metaphorischen Ausdrücke dar, die sich auf den Lebenskontext der Schriften, auf die spezifischen Visionen, Rituale und Realitäten des Alltagslebens beziehen.

Michalak demonstriert, wie einige ursprüngliche Metaphern übersetzt werden, die sich auf die Körperteile beziehen: der Finger, der Arm Gottes.²³ Außerdem von Tiermetaphern:

Beispiel *Wolf*: Der Wolf wird zunächst als wilder Hund übersetzt (*kyarkeci*), aber da sich diese Übersetzung als unlesbar erwiesen hat, ist er mit *kura* (Hyäne) ersetzt worden, die das Bild des Originals besser wiedergibt.

Beispiel *Fuchs*: Bei Lukas verkörpert er (der griechischen äsopischen Tradition zufolge, der dieses Evangelium nahesteht) List, Schlauheit. Allerdings wurde der Fuchs im Hebräischen anders verstanden – als Gegensatz zum Löwen, d. h. zur Bedeutung eines gerechten, weisen, edlen Herrschers – deutete er auf Kleinlichkeit, Egoismus, Unwürdigkeit hin. Die Übersetzung mit dem Wort *fenk* konnte diese Bedeutungsfelder kreuzen, erwies sich aber als undeutlich. Man griff zum Wort *ku tafi* (Schakal), aber auch diese Lösung erwies sich als verwirrend, denn in den afrikanischen Märchen steht Schakal für Weisheit und Brillanz. Die Originalmetapher des Wolfes wurde mehrfach gewandelt, bis man sich am Schluss für »Hund« entschieden hat.

Beispiel *Eckstein*: Er ist zum schönsten, besten Stein, *dutsen mafi kyau*, geworden, behält aber nicht mehr die Bedeutung des Schlusssteines (als etwas, was verbindet, stützt, trägt).

Oft wurde in der Übersetzung überhaupt auf die Metaphern verzichtet. Die unvermeidliche Folge sind Vereinfachungen, Umstellungen und Blockierung mancher innertextueller Korrespondenzen.

Diese Evangeliumsübersetzung, wenngleich von einigen zur Paraphrase herabgesetzt, weil sie die literarischen Eigenschaften der Schrift und ihren liturgischen (autoritätstiftenden) Charakter nicht beibehält, scheint ein spannungsreicher Versuch zu sein, sich der He-

²³ Vgl. Vico, *Principi di una scienza nuova intorno alla comune natura delle nazioni* (1744), *Della sapienza poetica*, Libro II, cap. 2. (s. auch der Beitrag zu Vico in diesem Buch!)

rausforderung der Universalität der Botschaft zu stellen. Es entstand durch sie ein Raum der sprachlich vermittelten interreligiösen Kommunikation.

4. Schlussfolgerungen: Projekt und Modell

Aus der Zusammenstellung der Erfahrungen aus diesen beiden Übersetzungen von Großen Schriften ergibt sich ein Resultat, das in den sozusagen monokulturellen Untersuchungen kaum sichtbar ist. Es zeigte sich, dass beide Projekte Akzente auf fast symmetrisch gegensätzliche Weise setzen: 1. Auf der einen Seite (in der Koranübersetzung) wird der Akzent auf die entscheidende Rolle des Übersetzers gesetzt, auf der anderen (in der Bibelübersetzung ins Haussa) auf die Rolle der Perzeptions- und Verstehensmöglichkeiten des Empfängers. 2. Auf der einen Seite wird die absolute Autorität des Buches unterstrichen, auf der anderen die Lebendigkeit einer mündlichen Mitteilung. 3. Auf der einen Seite wird die Exklusivität einer Sprache (des Arabischen) bekräftigt, auf der anderen das Arabische als Sprachmedium auch anderer Religionen, und generell: die Mehrsprachigkeit der Offenbarung, da das Arabische auch mit dem Hebräischen, Aramäischem und Haussa verwachsen ist. 4. Auf der einen Seite steht die Unberührbarkeit der Schriftform, auf der anderen stehen die möglichen Metamorphosen der Kommunikationsformen. 5. Auf der einen Seite die Verankerung in der Exegese, auf der anderen die Anregungskraft der Botschaft in immer neuem kulturellen Kontext. Die beiden Tendenzen der Übersetzungsgrundsätze könnte man entsprechend vereinfachend als zentripetal und zentrifugal bezeichnen. In ihrer Gegenüberstellung brechen gewisse »Dogmen« der Übersetzungstheorien (Exklusivität bzw. Überlegenheit der Sprachen)²⁴ zusammen, und es zeichnen sich neue Aufgaben ab.

Die Zusammenstellung der Erfahrungen von nur zwei Erfahrungskomplexen mit der Übersetzung von Großen Schriften lässt die Vielfalt der Standpunkte erahnen, die in der Analyse anderer Erfahrungen zutage treten könnten. Es ist unumgänglich, eine solche

²⁴ Man könnte sie, an die von Vico identifizierten Anmaßungen der Überlegenheit der Gelehrten bzw. der Völker (*boria de' dotti* und *boria delle nazioni*) anknüpfend, *boria delle lingue*, Überheblichkeit der Sprachen nennen, vgl. Vico, *Principi, Degli elementi*, degn. XXIII.

vergleichende Analyse anzustellen und durchzuführen. Man könnte auf deren Grundlage ein vieldimensionales, verschiedene Aspekte berücksichtigendes Übersetzungsmodell erstellen. Es würde auf der anthropologischen Basis des freiheitsstrebenden Menschen gründen, der durch Übersetzungsversuche seine Sprache sucht.

5. Grund in Humboldt

Die Betrachtung der Analyse von Übersetzungserfahrungen erfolgt von einem Standpunkt, der sich auf Grundideen Wilhelm von Humboldts stützt, die folgendermaßen kurz gefasst werden können:

1. die für die Entwicklung der Menschheit konstitutive Wechselbeziehung von Sprache und Geistigkeit;²⁵
2. die für das Fortbestehen und die Entwicklung der Sprachen konstitutive Wechselbeziehung von natürlichen Sprachen und einer ideal angenommenen universalen Sprache (Sprachuniversalien?);²⁶
3. die Verschiedenheit der Sprachen als Herausforderung zu ihrer Einheitlichkeit;²⁷
4. Produktivität der Annahme einer möglichen, einst zu erreichenden Einheitlichkeit der Sprache;²⁸
5. Sprache als eine Kulturform, die alle anderen Kulturformen durchdringt und aufeinander bezieht gemäß ihrer symbolischen, erkennenden und kommunikativen Funktion;²⁹
6. Sprache als ein lebendiges Gefüge von verschiedenen offenen (lückenhaften) Sprachsystemen (»ein Haus mit mehreren Stockwerken«), dessen Funktionieren in ihrer Wechselwirkung fortbesteht;³⁰

²⁵ Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, S. 2 ff., 7, 65, 249 ff. Die Wiedergabe dieser Ideen erfolgt oft aus der Perspektive, die die Verfasserin dieses Beitrags aus den Vorlesungen zur Sprachphilosophie von Eugenio Coşeriu an der Universität Tübingen im Sommersemester 1991 gewonnen hat. Siehe dazu u. a.: Coşeriu, »Humboldt und die moderne Sprachwissenschaft«, S. 3–11.

²⁶ Humboldt, a. a. O., S. 3 f., 30 f., 47 f.

²⁷ a. a. O., S. 10 f., 29, 35, 47.

²⁸ a. a. O., S. 14 f., 38 f.

²⁹ a. a. O., S. 22 f., 191.

³⁰ a. a. O., S. 17. (Siehe Coşeriu, *Vorlesungen zur Sprachphilosophie*, Universität Tübingen, Sommersemester 1991, Notizen der Verfasserin.)

7. Sprache als Weltbild;³¹
8. unerschöpfliche Dialogizität und permanente Sinngebungstätigkeit der Sprache(n);³²
9. das Übersetzen, angeregt durch die Einsicht in die jeweilige Unzulänglichkeit und lediglich teilhafte Entsprechung der natürlichen Sprachen untereinander.³³

*Die Notwendigkeit der Übersetzung der Schriften, Übersetzung als
»Sprache« der globalen und interkulturellen Welt*

Dem Anliegen der Analyse von Übersetzungen der Schriften liegt das dem Werk von Wilhelm von Humboldt und seiner Fortführung³⁴ innewohnende Vorgefühl der Notwendigkeit von wechselseitigen Übersetzungen und des gemeinsamen Nachdenkens über deren Modi und Resultate zugrunde. Die Übersetzung scheint in unserem viel- und interkulturellem Zeitalter eine Art Sprache der Zukunft zu sein. Anders gesagt: Die Sprache der Zukunft ist eine über-setzte Sprache, eine, die sich mit der Herausforderung misst, überall zu gelten, entsprechend dem Bewegungsantrieb der Menschen, der philosophisch als der Anspruch, überall sein zu können, ausgedrückt wird. Die über-setzte Sprache wächst, regt in den natürlichen Sprachen unbekannte Potentiale an und ist niemals eine rein linguistische Angelegenheit, sondern im Grunde eine Übersetzung der Kulturen. Sie ist ein schwer zu fassendes, atmosphärisches und lebenspendendes Phänomen – zentraler Gegenstand der menschlichen *cura sui* (Pflege seiner selbst).

Auf diesem Gebiet spielen die Übersetzungen der Großen Schriften als Traditionsgrundlagen eine kardinale Rolle. Sie sollen gepflegt werden, damit sich niemand in Unkenntnis auf die Schriften als auf eine Legitimation von Gewalt und Unterdrückung berufen kann, damit neue, wenn auch ins Unendliche hinauslangende interkulturelle und interdisziplinäre Diskussionszusammenhänge über die Botschaft der Schriften entstehen können, bis sie, sprachlich und

³¹ Humboldt, a. a. O., S. 46, 91, 198.

³² a. a. O., S. 23 f., 28 f., 34 f., 105 f., 297 f.

³³ a. a. O., S. 59, 299 f.

³⁴ Etwa durch das sprachwissenschaftliche Werk von Eugenio Coşeriu sowie seine Untersuchungen zur Sprachphilosophie.

durch die differenzierte Menschheitsgeschichte geläutert, die Wirklichkeit erreichen. Mit diesen Übersetzungsphilosophischen Bemerkungen hoffen wir, im Sinne von Pier Cesare Bori weiterzuwirken.

Bibliographie:

- Bassnett-McGuire, Susan, *La traduzione. Teorie e pratica*, Milano 1993.
- Bori, Pier Cesare, *Per un consenso etico tra culture*, Genova 1991.
- Bori, Pier Cesare, *Universalismo come pluralità delle vie*, Genova 2004.
- Burmahn, Thomas, E., »Tafsir and Translation: Traditional Arabic Qur'ān exegesis and the Latin Qur'āns of Robert of Ketton and Mark of Toledo«, in: *Speculum* 73 (1998), S. 703–732.
- Coşeriu, Eugenio, *Geschichte der Sprachphilosophie*, Bd. 1: *Von Heraklit bis Rousseau*, Bd. 2: *Von Herder bis Humboldt*, auf der Grundlage der nachgelassenen Aufzeichnungen des Verfassers und einer Nachschrift von Heinrich Weber und anderen, neu bearbeitet und herausgegeben von Jörn Albrecht, Tübingen, 2015: Vorlesungen zur Sprachphilosophie, Universität Tübingen, Sommersemester 1991.
- Coşeriu, Eugenio, »Humboldt und die moderne Sprachwissenschaft«, in: Coşeriu, Eugenio, *Energie und Ergon*, Bd. 1: *Schriften von Eugenio Coseriu (1965–1987)*, eingesehen und herausgegeben von Jörn Albrecht, Tübingen 1988, S. 3–11.
- Czajka, Anna (Hrsg.), *Kultury świata w dialogu*, Warszawa 2012.
- Czajka, Anna (Hrsg.), *Wielkie Księgi ludzkości*, Warszawa 2013.
- De Hamel, Christopher, *Das Buch: Eine Geschichte der Bibel*, Berlin 2002.
- Dziekan, Marek, »Działalność przekładowa w Domu Mądrości (Bajt al Hikma) w Bagdadzie«, in: *Studia Philosophiae Christianae*, Nr. 1, vol. 41, 2005, S. 115–127.
- Ebertshäuser, Rudolf, *Gottes Wort oder Menschenwort? Moderne Bibelübersetzungen unter der Lupe*, Oerlinghausen 2006.
- Heine, Bernd, *Status and Use in African Lingua Francas*, München 1970.
- Höllwerth, Alexander, »Die großen Menschheitsüberlieferungen im Dialog zwischen den Kulturen«, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* Nr. 33, S. 123–129.
- Humboldt, Wilhelm von, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin 1836.
- Jervolino, Domenico, »Croce, Gentile e Gramsci sulla traduzione«, *International Gramsci Journal* 1(2), 2010.
- Kimmerle, Heinz, *Afrikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie*, Nordhausen 2005.
- Kuschel, Karl-Josef, »Der Koran. Erfahrungen eines Christen mit einem umstrittenen Buch«, in: Czajka (Hrsg.), *Wielkie Księgi*, a. a. O., S. 219–240.
- Mędala, Stanisław, »Rola Biblii w kulturze światowej«, *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 4–6, 1991.

- Michalak, Anna, *Vulgata et annuntiatio veritatis. Przekład popularny Biblii na język hausa na podstawie Ewangelii wg św. Łukasza i Dziejów Apostolskich*, Magisterarbeit, Universität Warschau 2004.
- Nida, Eugene, »The Paradoxes of Translation«, in: *The Bible Translator*, London 1950–42/2a, S. 5–27.
- Pachniak, Katarzyna, *Nauka i kultura arabska i jej wpływ na średniowieczną Europę*, Warszawa 2010.
- Pachniak, Katarzyna, »Koran, hadisy i ich rola w islamie«, in: Czajka, *Wielkie Księgi*, a. a. O., S. 151–170.
- Pachniak, Katarzyna, »Koran, hadisy i ich obecność w kulturze muzułmańskiej, in: Czajka, a. a. O., S. 207–216.
- Pawlak, Nina, *Język hausa*, Warszawa 1998.
- Pawlak, Nina, »Kultury Afryki«, in: Czajka, *Kultury świata*, a. a. O., S. 31–51.
- Pawlak, Nina, »Kryteria doskonalenia przekładu. Co znaczą kolejne przekłady Biblii na języki afrykańskie«, in: *Między przekładem biblijnym a rodzimą teologią. Wybrane problemy przekładów biblijnych i teologii afrykańskiej*, hrsg. von A. Halemba / J. Różański, Warszawa 2003, S. 19–31.
- Pawlak, Nina, *Hausa Outside the Mother Area: Plateau Variety*, Warsaw 2002.
- Vico, Giambattista, *Principi di una scienza nuova intorno alla comune natura delle nazioni* (1744), dt.: *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, Bde. 1 und 2, hrsg. von Vittorio Hösle und Christoph Jermann, Hamburg 1990.
- Ventura, Alberto (Hrsg.), *Il Corano*, übersetzt von I. Zilio-Grandi, kommentiert von A. Ventura, M. Yahia, I. Zilio-Grandi, M. A. Amir Moezzi, Milano 2010.
- Wonderly, William L., *Bible Translation for Popular Use*, London 1968.
- Zilio-Grandi, Ida, »Tradurre il Corano: un'ipotesi di lavoro«, *Il regno – attualità*, Nr. 14, 2012.