

*Göttinger Beiträge
zur Internationalen Übersetzungsforschung*

BAND 8, Teil 1

Übersetzen, verstehen, Brücken bauen

Geisteswissenschaftliches und literarisches
Übersetzen im internationalen Kulturaustausch

*Herausgegeben von Armin Paul Frank,
Kurt-Jürgen Maaß, Fritz Paul, Horst Turk*

ERICH SCHMIDT VERLAG

Kulturelle Übersetzbarkeit in pragmatischer Sicht

Kulturübergreifendes Verstehen

In einer Welt, die durch einen zunehmend kulturübergreifenden Kontakt geprägt ist, gehört die Übertragung kultureller Produkte von einer Kultur in eine andere in praktisch allen Kulturen auf der Welt zum Alltagsleben. Ich werde die Übertragung von bedeutungstragenden Phänomenen wie sprachlichen Ausdrücken, Handlungen, Gesten, Bildern, Filmsequenzen usw. fokussieren. Die grundlegenden Probleme, die die Übertragung von solchen Phänomenen von einer Kultur in eine andere verursachen können, liegen auf der Verstehensebene. Bedeutungstragende Phänomene sind kontextabhängig, und insoweit der Kontext eines bestimmten Ausdrucks einem Individuum unbekannt ist, entstehen für ihn Verstehensschwierigkeiten.

Was mit dieser für bedeutungstragende Phänomene konstitutiven Kontextabhängigkeit gemeint ist, kann am besten durch Beispiele verdeutlicht werden. Im Hauptteil meines Vortrags werde ich drei Beispiele aus drei verschiedenen Kulturen vorführen. Bevor ich aber auf diese Beispiele eingehe, werde ich die klassische Frage nach der Möglichkeit des Übersetzens kurz kommentieren.

Die Möglichkeit des Übersetzens

Was die Frage nach der Möglichkeit des Übersetzens betrifft, kann man die Antworten auf einer Skala anordnen. Ganz links auf die Skala gehören diejenigen, die die Ansicht vertreten, daß Übersetzung immer unmöglich sei. Z.B. gilt dies für Wilhelm von Humboldt, was aus dem folgenden Zitat hervorgeht:

Alles Übersetzen scheint mir schlechterdings ein Versuch zur Auflösung einer unmöglichen Aufgabe. Denn jeder Übersetzer muß an einer der beiden Klippen scheitern, sich entweder auf Kosten des Geschmacks und der Sprache seiner Nation zu genau an sein Original oder auf Kosten seines Originals zu sehr an die Eigentümlichkeiten seiner Nation halten. Das Mittel hierzwischen ist nicht bloß schwer, sondern geradezu unmöglich.¹

¹ Brief an A.W. Schlegel vom 23. Juli 1796, zitiert nach W. Koller. *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*. Heidelberg 1979. 134.

Ein anderer Schriftsteller des 18. Jahrhunderts, J.J. Breitinger, befindet sich mit seiner Abhandlung *Critische Dichtkunst* aus dem Jahre 1740 eher weit rechts auf unserer Skala. Er geht davon aus, daß alle Menschen auf der Welt auf dieselbe Weise denken:

und da die Gemüthes-Kräfte der Menschen auf eine gleiche Art eingeschräncket sind; so muß nothwendig unter den Gedancken der Menschen ziemliche Gleichgültigkeit statt und platz haben; daher denn solche auch in dem Ausdrücke nothwendig wird.²

Die Kunst, aus einer Sprache in eine andere zu übersetzen, bestehe daher darin, Zeichen in den beiden Sprachen zu finden, die einander entsprechen,

so daß die Vorstellung der Gedancken unter beyderlei Zeichen einen gleichen Eindruck auf das Gemüthe des Lesers mache.³

Wie so viele andere kühne Behauptungen beruht wohl Wilhelm von Humboldts Aussage auf einer einseitigen Auswahl von Beispielen. Als Beschreibung der Anforderungen an einen Übersetzer von hoher Literatur z.B. kann die Humboldtsche Charakteristik treffend sein. Als allgemeine These über die Übersetzbarkeit ist dies aber unzulänglich. Die Zahl der Gegenbeispiele in meiner unmittelbaren Nähe ist hoch. Die Gebrauchsanweisung für meinen Kühlschrank z.B. ist in neun verschiedenen Sprachen verfaßt. Es macht keinen Unterschied, welche Version ich zu lesen wähle, vorausgesetzt, daß ich eine der Sprachen wähle, die ich beherrsche. Der Abschnitt "Eis bereiten" beginnt mit dem Satz "Füllen Sie die Eisschale zu 3/4 mit Wasser und stellen Sie sie in den Gefrierraum." Wenn ich es wünsche, kann ich z.B. die schwedische Version lesen ("Fyll islådan till 3/4 med vatten och ställ den på fryshyllan.") oder die englische ("Fill the ice-tray three-quarters full of water, and put it on the ice-cube container.").

Auch Breitingers Charakteristik der Kunst des Übersetzens trifft einseitig nur auf bestimmte Beispiele zu. Er betrachtet einseitig die kognitive Seite der Sprache, was im Fall der Kühlschrankgebrauchsanweisung gut gehen mag, aber etwa bei literarischen Beispielen, wo Reim und Rhythmus eine entscheidende Rolle spielen, versagt.

Im Lichte dieser Betrachtungen sehen wir uns genötigt, ein Stück weg von den extremen Punkten der Skala Platz zu nehmen. Ein sprachlicher Ausdruck oder ein anderes bedeutungstragendes Phänomen kann gegen Übersetzungen in andere Sprachen und Kulturen einen stärkeren oder schwächeren Widerstand leisten. Anhand einiger Beispiele werde ich im folgenden zu klären versuchen, was ich damit meine.

² J.J. Breitinger. *Critische Dichtkunst* 1740. Faksimiledruck. Stuttgart 1966. 2: 138 f.; zitiert nach Koller, a.a.O. 134.

³ A.a.O.

Erstes Beispiel: Arabische Tugenden

Als ich Anfang der 60er Jahre als Universitätsdozent für Philosophie in den Sudan kam, fiel mir bald auf, daß meine Studenten auf eine Weise dachten, die mir unbekannt war. Nach und nach wurde mir bewußt, daß die Moral, der ich in Khartoum begegnete, der Moral sehr ähnelte, die in klassischen arabischen Schilderungen beschrieben wird, wie in Doughths *Travels in Arabia Deserta*, Dicksons *The Arab of the Desert* und Musils *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*.

Es schien klare Übereinstimmungen zu geben zwischen der Moral der arabischen Beduinen und der Moral, die meine Studenten in Khartoum zu haben schienen. Und nicht nur dies — als ich über die vorislamische Zeit in Arabien las, fielen mir die Ähnlichkeiten mit den Verhältnissen, die ich im Sudan kennenlernte, auf. Der Islamist Montgomery Watt hat die vorislamische Moral folgendermaßen zusammengefaßt:

Der Platz, den das Gesetz und die abstrakte Vorstellung über richtig und falsch einzunehmen pflegen, wurde weitgehend vom Begriff der Ehre eingenommen. Gastfreundschaft und Treue waren Zeichen für Ehre. Mangel an Großzügigkeit und Mut waren Zeichen für Unehre. Wächter und Buchführer der Ehre war die öffentliche Meinung.⁴

Allmählich gewann ich den Eindruck, daß die Vorstellungen von Ehre und Würde, Anständigkeit und Selbstrespekt, Mut und Großzügigkeit eine andere und hervorragendere Rolle in der nordsudanesischen Gesellschaft spielten als in der nordeuropäischen Kultur, in der ich aufgewachsen bin.

Als ich beschloß, eine Untersuchung über die mich damals im Nordsudan am meisten interessierenden Begriffe der arabischen Moral durchzuführen, kam es schnell zu Übersetzungsproblemen. Im arabisch-englischen Standardlexikon von Wehr-Cowan fand ich folgende Übersetzungen der drei Schlüsselbegriffe *ird*, *sharaf*, und *karāma*⁵:

ird: "honor, good repute; dignity";

sharaf: (1) "elevated place"; (2) "high rank, nobility, distinction, eminence, dignity; honor, glory";

karāma: "nobility; high-mindedness, noble-heartedness, generosity, magnanimity; liberality, munificence; honor, dignity; respect, esteem, standing, prestige; mark of honor, token of esteem, favor; ... miracle (worked by a saint)".

Alle drei Ausdrücke können also laut Wehr-Cowan mit "honour" und "dignity" übersetzt werden; es wird jedoch angedeutet, daß zwischen den Ausdrücken gewisse Unterschiede bestehen. Das Wörterbuch gibt keinen Aufschluß darüber, worin diese Unterschiede bestehen. Und es war ja dies, was mich interessierte. Meine Informanten meinten nämlich

⁴ W.M. Watt. *Muhammed at Mecca*. Oxford 1960. 21.

⁵ H. Wehr. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Hg. J.M. Cowan. Wiesbaden 1961. 604, 467, 822.

auch, daß diese Ausdrücke ungefähr dasselbe bedeuteten, deuteten aber an, hier seien auch Unterschiede, ohne eine präzisere Beschreibung dieser Unterschiede geben zu können.

Ich konnte auch nicht davon ausgehen, daß die Information im Wörterbuch den aktuellen Verhältnissen im Sudan ganz adäquat war. Was für andere Teile der arabischen Welt galt, stimmte vielleicht nicht ganz in diesem Land und für die Menschengruppen, mit denen ich in Kontakt kam.

Meine Informanten waren zweisprachig (arabisch und englisch), und unsere Gespräche wurden auf englisch geführt. Ich entschied dann, daß wir versuchen sollten, uns in der Untersuchung an einige Standardübersetzungen der Schlüsselausdrücke zu halten — von den Fällen abgesehen, wo wir die arabischen Ausdrücke als technische Termini in Englisch benutzen wollten. Die Liste der Standardübersetzungen und technischen Ausdrücke umfaßte u.a. folgende Wörter:

'ird = decency; sharaf = honour; karāma = dignity; ihtirām = respect; ihtirām al-nafs und ihtirām al-dhāt = self-respect; usw.

Als Ausgangspunkt fand ich es vertretbar, die Distinktion zwischen offenen und geschlossenen Begriffen anzuwenden, eine Unterscheidung, die von der damals noch relativ wenig bekannten Philosophie des späten Wittgenstein angeregt war. Ein geschlossener Begriff ist ein Begriff, der mit Hilfe einer traditionellen "wenn und nur wenn"-Definition abgegrenzt werden kann; es handelt sich also um eine Angabe der notwendigen und hinreichenden Bedingungen für den Gebrauch des jeweiligen Ausdrucks. Beispiele für geschlossene Begriffe sind "zwei", "drei", "Zirkel", "Quadrat" und andere mathematische Ausdrücke. Ein offener Begriff ist ein Begriff, der nicht auf diese Weise definierbar ist. Es schien vertretbar, anzunehmen, daß wichtige Moralbegriffe wie Ehre, Würde und Anständigkeit eine offene Struktur haben. Ihr Inhalt muß daher anders abgegrenzt werden, nämlich durch eine Beschreibung des faktischen Gebrauchs der Ausdrücke *'ird*, *sharaf* und *karāma*, und vor allem durch eine Ermittlung der paradigmatischen Fälle (Musterfälle), die die Verwendung dieser Ausdrücke steuern. In Gesprächen mit meinen Informanten mußte ich also die Beschreibungen einer Reihe von Mustersituationen einsammeln, die gemeinsam dazu beitragen konnten, ein Bild von der Bedeutung der Ausdrücke zu geben. Was man brauchte, waren näher bestimmte Antworten auf folgende Fragen: Haben alle Menschen *'ird*, *sharaf* und *karāma*? Wenn es so ist, daß einige Menschen nur einige dieser Tugenden haben, wie kann das eventuell erklärt werden? Ist es vielleicht so, daß alle von Geburt an Würde etc. haben? Kann man seine Würde verlieren, seine Ehre verlieren, etwas tun, was dazu führt, daß die Anständigkeit verlorengeht? Wenn es so ist, was? Was kann man tun, wenn überhaupt etwas, um die verlorenen Tugenden wiederzugewinnen? Ist es so, daß der Verlust z.B. der Anständigkeit automatisch den Verlust der Ehre und der Würde mit sich führt? Gilt auch das Umgekehrte? Gibt es interessante Ausnahmen? Welche Ausnahmen? Besteht ein Zusammenhang zwischen Mut, Großzügigkeit und anderen Tugenden? Ist Ehre, Würde und Selbstrespekt davon abhängig, was man selbst tut oder eher davon, wie andere das auffassen, was man selbst tut? Und so weiter.

Die Hauptinformanten in meiner Untersuchung über die nordsudanesische Moral waren drei sehr begabte und interessierte Studenten der Philosophie. Sie betonten, daß Schlüsselbegriffe der arabischen Ethik wie Anständigkeit, Ehre, Würde und Selbstrespekt eng miteinander verbunden sind. Aber allmählich trafen wir auf Fälle, die dazu beitragen konnten, die Unterschiede zwischen ihnen zu klären. Einer der Informanten hob z.B. in einem Gespräch hervor, daß man zwischen Ehre und Würde, *sharaf* und *karāma*, nicht scharf unterscheiden könne. Als er aber nochmals darüber nachgedacht hatte, kam er dazu, daß das Lügen zwar zu einem Verlust des Respekts in der Gesellschaft führen würde, aber nicht notwendigerweise dazu, daß er seine Ehre und Würde verlieren würde.

Das Bild, das sich nach und nach durch die Gespräche mit meinen Informanten abzeichnete, war folgendes: Die Anständigkeit der weiblichen Familienmitglieder, *'ird*, zu bewahren, ist eine notwendige Bedingung, um die Familienehre, *sharaf*, aufrechtzuerhalten. Verliert ein Individuum seine Anständigkeit und damit seine Ehre, trifft dies auch die übrigen Familienmitglieder. Sowohl Anständigkeit als auch Ehre und Würde sind nämlich ein gemeinsames Anliegen, wobei die männlichen Familienmitglieder aufgrund der gemachten Voraussetzung, daß die weibliche Natur schwach sei, eine besondere Verantwortung tragen; diese schwache Frauennatur bewirke, daß die Frauen selbst nicht imstande seien, von sich aus ihre Ehre zu behaupten. Die Würde, *karāma*, so stellte sich heraus, ist ein persönlicheres Anliegen als Ehre und Anständigkeit. Im Ausgangspunkt besitzen alle Menschen Ehre und Würde, aber einige, z.B. Frauen, Kinder und "Sklaven" (Leute aus dem Südsudan), zeigen nicht genug, daß sie diese Eigenschaften besitzen und werden deshalb als Menschen ohne *sharaf* und *karāma* betrachtet. Sollte man seine Ehre und Würde verlieren, gibt es keine Möglichkeit, die verlorenen Tugenden wiederzugewinnen. Auch kann man nicht seine Ehre und Würde durch das eigene Benehmen steigern. Ehre und Würde sind etwas, was bewahrt werden muß. Um seine Würde, *karāma*, zu bewahren, muß man mit ausreichender Deutlichkeit zeigen, daß man Belästigungen und herablassende Behandlung durch andere Menschen nicht akzeptiert.⁶

Ein einigermaßen adäquates Verstehen von derartigen Moralbegriffen wie *'ird*, *sharaf* und *karāma*, Anständigkeit, Ehre und Würde, fordert also weit mehr als nur das Wissen um die Synonymieverhältnisse, die im Wörterbuch angedeutet werden. Um offene Begriffe dieser Art zu beherrschen, muß man eine Reihe von Musterbeispielen kennen. Diese Kompetenz macht einen wesentlichen Bestandteil allen kulturellen Verstehens aus.

Mit der Begriffs- und Handlungskompetenz, die die Beherrschung solcher Ausdrücke fordert, ist auch ein gutes Stück Sachwissen über die betreffende Kultur verflochten. An den Sprachgebrauch in der Wittgenstein-Tradition anknüpfend, können wir sagen, daß die Moralbegriffe, die wir kurz betrachtet haben, mit einer Reihe von Tätigkeiten verflochten sind, Praktiken, die wiederum sowohl Sprach- als auch Sachkompetenz fordern, um richtig verstanden werden zu können. In dem Maße, wie diese Tätigkeiten für Außenseiter

⁶ T. Nordenstam. *Sudanese Ethics*. Uppsala 1968.

unbekannt sind oder auf Voraussetzungen beruhen, die unbekannt sind, müssen die Bestandteile erklärt werden.⁷

Zu guter Letzt fordert das Verstehen von Ausdrücken wie *sharaf* und *karāma* eine ziemlich eingehende Kenntnis einer ganzen Kultur. Die Ausdrücke mit den ihnen zugehörigen Spektren an Musterfällen sind in die Tätigkeiten eingeflochten, in Praktiken, die wiederum in das eingeflochten sind, was wir Kultur oder Lebensform nennen können.

Für die kulturelle Übersetzung bedeutet dies daher, daß sowohl die sprachliche Kompetenz der Zuhörer (Leser, Zuschauer) als auch ihr Sachwissen in dem Maße, wie sich die beiden Kulturen unterscheiden, erweitert werden müssen. Die Kunst des Übersetzens besteht daher nicht zuletzt in der Fähigkeit, glückliche Lösungen für Probleme der Kompetenzerweiterung zu finden.

Zweites Beispiel: ein Plakat aus dem Iran

Die Notwendigkeit der Kompetenzerweiterung bei vielen Lesern zeigt sich deutlich in unserem nächsten Beispiel, einem Plakattext, der auf einer Demonstration im Iran kurz vor dem Sturz des Schah Ende der 70er Jahre verwendet wurde. Der Originaltext ist mir nicht zugänglich, dies ist aber für diejenigen unter uns, die Persisch nicht beherrschen, ohnehin nicht von Belang. In der Übersetzung lautet der Text wie folgt: "Mutiger Soldat, töte nicht Moses um Pharaons willen, töte nicht den Tochtersohn des Propheten um Yazids willen."

Auf die iranischen Soldaten, die diese Botschaft lasen, muß dies eine starke psychologische Wirkung gehabt haben. Die Botschaft weist zum einen auf das wohlbekannte Muster des Koran, nämlich jenes des Gegensatzes von säkularer Macht (Pharao) und Theokratie (Moses), zum anderen, und das vor allem, auf die entscheidende Begebenheit des schiitischen Islam: daß der Tochtersohn Hussein auf Initiative des Umayyaden Yazid getötet wurde. Die Erzählung von diesem Geschehen ist tief in die Sinne der Schiiten eingepflanzt, nicht zuletzt durch die jährlichen Trauerzeremonien, die vom 1. bis zum 10. des Monats Muharram stattfinden. Husseins Tod als ein Zentrum der schiitischen Vorstellungswelt schafft eine Bereitschaft zu Martyrium und zu Aufstand gegen die säkulare Staatsmacht,

so legt der Islam-Experte Jan Hjärpe in seinem Buch "Der Islam als politische Ideologie" diese Botschaft aus.⁸ "Die Zusammenstellung Schah — Yazid", setzt er fort,

lenkt den tief eingepflanzten Gefühlskomplex zu einer politischen Handlung – zu Aufstand. Aber für einen außenstehenden Beobachter, dem diese Vorstellungen unbekannt sind, muß

⁷ Vgl. J. Meløe. "Über Sprachspiele und Übersetzungen." *Die pragmatische Wende*. Hg. D. Böhler et al. Frankfurt a.M. 1986. 113-30.

⁸ J. Hjärpe. *Islam som politisk ideologi*. Oslo 1980. 10. Der Verfasser verweist auf ein Bild in *Islamic Revolution*. Probenummer 17. Mai 1979: 12.

dieses Plakat unverständlich erscheinen. Es ist auffallend, daß die Demonstration gegen den Schah gerade unter den Muharram-Feiern zur Erinnerung an den Tod Husseins am 9. und 10. des Monats (10. und 11. Dezember 1978) einen Höhepunkt erreichten.⁹

Der erste Schritt im Verständlichmachen der Bedeutung des Textes auf dem Plakat ist die Übersetzung des Textes aus dem Persischen ins Deutsche (Norwegische, Englische ...). Doch nach der rein sprachlichen Übersetzung folgt das, was ich seit Anfang der 80er Jahre als kulturelle Übersetzung zu bezeichnen pflege.¹⁰ Der Plakattext ist in einen bestimmten Zusammenhang eingebettet, den man kennen muß oder mit dem man sich vertraut machen muß, um den Text zu verstehen. Der Text weist auf Personen und Begebenheiten aus der islamischen Geschichte, die man kennen muß, um die Botschaft des Plakats richtig verstehen zu können. In der kurzen Erklärung des Textes benutzt der Islam-Experte Jan Hjärpe eine Reihe von Ausdrücken, die denen, die mit ihnen noch nicht vertraut sind, ebenfalls erklärt werden müssen ('schiitische Vorstellungswelt', 'Monat Muharram', 'Koran', 'Schah' usw.).

Was der Geisteswissenschaftler in seinem Kommentar zum persischen Text tut, ist ein Musterbeispiel geisteswissenschaftlichen Arbeitens. In den Geisteswissenschaften studiert man den Menschen als Kulturwesen. Ein grundlegender Bestandteil des Studiums vom Menschen als Kulturwesen besteht gerade darin, das zu tun, was am Beispiel aus dem Iran gezeigt wurde: darstellen, wie die Handelnden sich selbst und ihre Situation begreifen. Um dies tun zu können, muß man die Begriffe der Handelnden auf eine solche Weise darstellen, daß sie für das Publikum, an das man sich wendet, verständlich werden. Je größer der kulturelle Abstand zwischen den im betreffenden Bereich Handelnden und den Lesern oder Hörern ist, an die sich der verstehen machen wollende Geisteswissenschaftler wendet, desto mehr besteht die Notwendigkeit, den sozialen und historischen Kontext, in den die Handelnden und ihre Handlungen eingeflochten sind, eingehend zu erklären.

Drittes Beispiel: ein Goethe-Fragment

Um die zentralen Bestandteile der kulturellen Übersetzung zu verdeutlichen, werde ich kurz ein weiteres Beispiel betrachten, diesmal wieder einer anderen Kultur entnommen.

In Goethes Nachlaß findet sich folgender Entwurf eines Gedichtes — offensichtlich handelt es sich um ein nicht abgeschlossenes Manuskript, auf das der Verfasser möglicherweise später zurückzukommen gedachte:

⁹ A.a.O.

¹⁰ T. Nordenstam. *Hva er humaniora?* Bergen 1984; ders. *Fra kunst til vitenskap*. Bergen 1987.

Kulturelle Übersetzbarkeit

Es ist ein schlechtes Zeitvertreib,
Ramdohr- und Speth- und Schreibergeschreib
Was sie alles gegen mich sagen
Wird wohl am Abend vorgetragen.
Wie nickt das Haupt, wie schmeckt die
Ruh,
Kommt nun noch Atterbom dazu.

Derselbe setzt sich zu Gericht
Hat gar eine eigne Kunstgeschichte

Das hören wir alles ohne Litanei
In jener Gesellschaft für Geist und Herz

Für den, der damit nicht vertraut ist, ältere handgeschriebene deutsche Texte zu lesen, kann die folgende Transkription des Textes behilflich sein.

Es ist ein schlechter Zeitvertreib,
Ramdohr- und Speth- und Schreibergeschreib;
Was sie alles gegen mich sagen,
Wird wohl am Abend vorgetragen.
Wie nickt das Haupt, wie schmeckt die Ruh,
Kommt nun noch Atterbom dazu.

Derselbe setzt sich zu Gericht.
Hat gar eine eigne Kunstgeschichte'.

Das hören wir alles ohne Scherz
In jener Gesellschaft für Geist und Herz.

Für denjenigen, der Deutsch nicht beherrscht, ist eine Übersetzung erforderlich. Damit sind in diesem Fall die eigentlichen Verstehensprobleme aber noch nicht gelöst. Herausgerissen aus jedem Zusammenhang gewinnt man diesem Gedichtentwurf nur wenig Sinn ab. Was ist es eigentlich, worüber der Autor schreibt? Was ist z.B. mit der Formulierung "Ramdohr- und Speth- und Schreibergeschreib" gemeint? Wer waren sie

und was hatten sie getan, das offensichtlich große Verärgerung bei Goethe hervorgerufen hatte? Wer war Atterbom und auf welche Weise hatte er sich zum Richter gemacht? Auf welche Arbeit des erwähnten Atterbom bezieht sich Goethe, und was ist gemeint mit der "Gesellschaft für Geist und Herz"?

"Es ist ein schlechter Zeitvertreib" wurde in Goethes Nachlaß gefunden und erst 1893 gedruckt. In einem brillanten kleinen Essay aus dem Jahre 1932 beantwortete der schwedische Literaturwissenschaftler Carl Santesson überzeugend die mit diesem Gedichtentwurf zusammenhängenden Fragen. Der belesene Literaturforscher und Spezialist für den schwedischen Autor Per Daniel Amadeus Atterbom aus dem 19. Jahrhundert referiert in seinem Essay das Ergebnis einer höchst niveaувollen literaturwissenschaftlichen und kulturhistorischen Detektivarbeit.¹¹

Schon früher hatte ein Forscher darauf hingewiesen, daß Atterboms Name bei Goethe ein zweites Mal genannt wird, und zwar am 26. Juni 1821 in seinem Tagebuch. Dort heißt es:

Expeditionen für morgen vorbereitet. Etwas über Pflanzenfarben dictirt. Mittag zu viere. Lenzens Metalle. Hofrath Meyer. Atterboms Brief aus Rom.¹²

Man nahm einmal an, daß sich dies auf den langen Brief, den Atterbom im Mai 1818 aus Rom an seinen philosophischen Lehrer Schelling schickte, beziehen könnte. Goethe hatte vielleicht eine Abschrift von diesem Brief gelesen und war über die dortige Kritik an seinen eigenen Anschauungen zur neueren römischen Kunst verärgert.

Carl Santesson machte einen besseren Vorschlag, nämlich den, daß Goethe zusammen mit seinem Freund Heinrich Meyer einen erst kurz vorher erschienenen Artikel von Atterbom gelesen habe. Die Berliner Zeitschrift *Der Gesellschafter* druckte nämlich vom 11. bis einschließlich 23. Mai 1821 einen langen, in acht Abschnitte gegliederten Artikel Atterboms mit der Überschrift "Auszug eines Briefes aus Rom. (Von dem bekannten schwedischen Dichter Atterbom an den Professor Geier)" ab, also nur wenige Wochen, bevor der Hinweis auf Atterbom in Goethes Tagebuch auftaucht. Damit beginnt des Rätsels Lösung.

Atterbom hielt sich im Frühjahr und im Sommer 1818 in Rom auf und schrieb begeistert von der neuen romantischen Bildkunst, die er dort fand ("die Nazarener"). In diesem Zusammenhang bringt er folgende kritische Einwände gegen den Meister in Weimar vor:

Ja sogar Goethe hat – im zweiten Heft von: 'Kunst und Alterthum in den Rhein- und Main-Gegenden' – ganz unsanft über eine Sache geurtheilt, die er nicht mit eigenen Augen betrachtete, und seinen Machtspruch, welcher eigentlich auf Mengs'schen Jugendlehren beruhet, gegen seinen Willen eine wahre babylonische Verwirrung in die Streitfrage

¹¹ C. Santesson. "Goethe och Atterbom. Till tolkning av ett Goethe-invektiv." *Atterbomstudier*. Stockholm 1932. 172-82.

¹² Zitiert nach Santesson, a.a.O. 175.

Kulturelle Übersetzbarkeit

gebracht, welche er auflösen wollte. Ein solches Verfahren dient immer nur dazu, eben die entgegen gesetzte Einseitigkeit hervor zu locken, deren Daseyn man annimmt und bestreitet. Die jungen Künstler und deren Freunde schieben die Schuld der minder glücklichen Eingebungen dieses alten Dichters auf einen gewissen theoretisirenden Maler in Weimar, Namens Meyer, seit mehreren Dezennien Goethe's Umgangsfreund: ein gelehrter Mann, aber schlechter Maler, und in seiner Kunstlehre, seinem Forschen ohngefähr ein Bouterwek der bildenden Künste.¹³

Atterbom weist hier auf den berühmten Artikel "Neu-deutsche religiös-patriotische Kunst", den Goethe zusammen mit dem genannten Maler Meyer geschrieben hatte, hin. Goethe zerhackt dort, von Meyer unterstützt, die nazarenische Romantik mit

ihrer religiös archaisierenden Tendenz, ihrem Kniefall vor den Formen und Symbolen des katholischen Mittelalters, ihrer, seiner Meinung nach, gänzlich krankhaften Aura von Mystizismus und sentimentaler Frömmerei [so faßt Santesson zusammen].¹⁴

Atterbom und Goethe hatten also äußerst verschiedene Auffassungen über den Wert der neuen Kunst. Es ist nur vernünftig, anzunehmen, daß die beiden Kunstfreunde Goethe und Heinrich Meyer gerade diesen "Auszug eines Briefes aus Rom" gelesen und sich über ihn erregt hatten, als sie am 26. Juni 1821 zusammen Mittag aßen.

Von daher wird es auch möglich, die anderen Personen, auf die sich Goethe in dem obigen Gedichtentwurf bezieht, zu identifizieren. Ramdohr könnte der Ästhetiker F.W.V. von Ramdohr sein, gegen den Goethe früher polemisiert hatte. Wahrscheinlicher ist aber, daß Goethe hier einen Fehler beging und daß die Person, an die er eigentlich dachte, der Kunsthistoriker C.F. von Rumohr war, der herausragende Kenner der italienischen Kunst des Mittelalters, den man gerne als "Vater der Kunstgeschichte" feiern kann, wenn man hier eine Einzelperson hervorheben möchte. Ein Indiz dafür, daß es sich wirklich um einen Fehler Goethes beim Schreiben handelt, ist, daß Goethe auch im Tagebuch einmal statt "Rumohr" "Ramdohr" schreibt.¹⁵

Von Rumohr war Mitarbeiter der Zeitschrift *Kunst-Blatt*, in der unter anderem auch Beiträge mit der Signatur "-ber" veröffentlicht wurden. Santesson schlägt vor, daß diese Signatur für den Historiker und Ästhetiker A.W. Schreiber stehe. An derselben Zeitschrift arbeitete auch ein gewisser B. Speth mit, der sich in seinem Buch *Die Kunst in Italien* (1819) erdreistet hatte, Goethe anlässlich seiner Bemerkungen über die Meister aus Bologna in der *Italienischen Reise* scharf zu kritisieren.

Damit kann jetzt auch der kryptische Schluß in Goethes Entwurf — "Das hören wir alles ohne Scherz / in jener Gesellschaft für Geist und Herz" — erklärt werden. "Gesellschaft für Geist und Herz" kann sich auf die Schöpfer und Bewunderer der neuen romantischen Kunst beziehen, aber hier ist wohl noch eine weitere Anspielung enthalten.

¹³ Atterbom. *Der Gesellschafter*. 16. Mai 1821; zitiert nach Santesson, a.a.O. 176-77.

¹⁴ Santesson, a.a.O. 177.

¹⁵ 23. Februar 1821; Santesson, a.a.O. 178.

Der Gesellschafter, wo Atterboms Brief publiziert wurde, hieß nämlich mit vollem Titel *Der Gesellschafter oder Blätter für Geist und Herz*.

Unter der sachkundigen Leitung unseres Cicerone wurden wir auf diese Weise durch die kulturhistorische Landschaft geführt, in der Goethes Fragment sein Zuhause hat. Dies ist ein wesentlicher Teil dessen, was vom Begriff der kulturellen Übersetzung gefordert ist, nämlich, die Kultur vergangener Zeiten zu klären, so daß die bedeutungstragenden Ausschnitte, die wir in Form von historischen Überbleibseln antreffen, vor uns wirklich als bedeutungstragend stehen.

Koda

Anhand einiger Beispiele habe ich zu zeigen versucht, daß kulturelle Übersetzung nicht nur sprachliche Übersetzung, sondern vor allem Erweiterung des Sachwissens impliziert. Der Empfänger der Übersetzung muß dahin geleitet werden, die Texte im sozialen und historischen Kontext der Handlungen, in den sie eingebettet sind, zu sehen und sie von daher zu verstehen.

Zusätzlich zu den Hinweisen, die ich in meinem Vortrag gegeben habe, möchte ich als kleine Koda einige Strukturen andeuten, die kulturelles Verstehen und damit kulturelle Übersetzung allgemein kennzeichnen. Wenn Sie sich an folgende drei Beispiele erinnern:

(1) "Füllen Sie die Eisschale zu 3/4 mit Wasser und stellen Sie sie in den Gefrierraum."

(2) "Mutiger Soldat, töte nicht Moses um Pharaons willen, töte nicht den Tochtersohn des Propheten um Yazids willen."

(3) "Es ist ein schlechter Zeitvertreib,
Ramdohr- und Speth- und Schreibergeschreib".

(1) widersetzt sich der Übersetzung weniger als (2) und (3). Dies ist nicht darauf zurückzuführen, daß (1) vom Gesichtspunkt des Verstehens aus weniger komplex ist als (2) und (3).

In allem sprachlichen Verstehen können wir zwei Bedeutungsschichten ausmachen: die lexikalische Ebene einerseits und die situationsbedingte oder pragmatische Ebene andererseits, die beide durch internale (konstitutive, bedeutungsbestimmende) Relationen gekennzeichnet sind. Auf der lexikalischen Ebene finden wir internale Relationen zwischen Begriffen und Musterbeispielen, wie wir an den arabischen Moralbegriffen *'ird*, *sharaf*, *karāma* illustriert haben. In faktischen Kommunikationssituationen finden wir außerdem internale Relationen zwischen dem sprachlichen Ausdruck mit seiner Bedeutung, die wir verstehen können (eine allgemeine lexikalische Kompetenz in der betreffenden Sprache vorausgesetzt) und der gegebenen Situation. Das iranische Plakat und das Goethe-Fragment weisen auf einige der Probleme hin, auf die man im Zusammenhang mit dem Verstehen der pragmatischen Ebene stößt. Die Probleme sind nicht zuletzt mit der Rolle, die Eigennamen in unserem Verstehen spielen, verknüpft. Namen von Personen

usw. spielen eine entscheidende Rolle für das Verstehen z.B. des persischen Plakattextes und von Goethes Fragment.

Wir können dies mit den Worten zusammenfassen, daß Wissen über lokale Verhältnisse eine zentrale Rolle beim kulturellen Verstehen und damit bei der kulturellen Übersetzung spielt. Hier sehen wir wieder, daß eine zweifache Kompetenzerweiterung notwendig wird, wenn die sprachlichen und erfahrungsmäßigen Vorräte nicht ausreichen. Wenn z.B. in einer Kultur eine Tätigkeit unbekannt ist, so gibt es nichts, in das man diese übersetzen kann, sagt Jakob Meløe in seinem brillanten Beitrag zum Verstehen davon, was Übersetzung bedeutet:

Auch wenn der Fremde unsere Sprache und unsere Tätigkeitsformen erlernt, kann er immer noch nicht übersetzen. Es ist nichts da, in das dies übersetzt werden könnte.¹⁶

Jedoch alle natürlichen Sprachen und alles Sachwissen können erweitert werden; eine solche zweifache Kompetenzerweiterung ist ein Prozeß, der, wie alle aktiv Übersetzenden wissen, nicht aufhört. So gesehen tragen wenigstens einige Übersetzungen zur Möglichkeit der kulturellen Übersetzung und zu deren Verbesserung bei.¹⁷

¹⁶ Meløe, a.a.O. 122.

¹⁷ Dieser Beitrag wurde zuerst im Rahmen des internationalen Symposiums "Die Übersetzbarkeit der Kultur", Kyoto 9.-11. September 1991, präsentiert.