

HYBRIDITÄT IN DER ÜBERSETZUNG ORIENTALISCHER LITERATUR – VERSCHMELZUNG MORGENLÄNDISCHER ILLUSTRATIONEN UND ABENDLÄNDISCHER REZEPTION ALS EIN INTERKULTURALITÄTSKONZEPT?*

Sine DEMİRKIVIRAN**

ABSTRAKT

In dieser vorliegenden Arbeit soll der Hybridität in der Übersetzung von orientalischer Literatur nachgegangen werden. Der Fokus soll dabei auf orientalische Texte (im Sinne von Übertragung und Übersetzung) des 18. und 19. Jahrhundert in der deutschsprachigen Literatur gelegt werden. Es soll geprüft werden inwieweit orientalische Texte geprägt sind von der orientalischen und okzidentalischen Kultur und infolgedessen hybride Merkmale aufweisen. Die Grundthese dieses Artikels besteht darin, dass hybride Merkmale in der Übersetzung maßgebend sind für eine Erweiterung der interkulturellen Kompetenz. Für die Prüfung der Hybriditätsmerkmale soll u.a. rekuriert werden auf den Aufsatz „The Idea of the Hybrid Text in Translation: Contact as Conflict“ von Christina Schäffner und Beverly Adab. Sie unterscheiden zwischen wahren hybriden Texten und unangemessenen Texten. Erstere ist das Ergebnis der positiven Entscheidungen von Autoren und/oder Übersetzern, wohingegen das Letztere aus mangelnder Kompetenz der Übersetzer resultiert. Die Autorinnen stellen hierfür textliche, kontextuelle und soziale Merkmale der Texte in den Fokus. Auch in diesem Artikel sollen hybride Texte nach ihren textuellen, kontextuellen und sozialen Eigenschaften geprüft und als wahre oder unangemessene Texte festgehalten werden, wobei zudem interkulturelle Bezüge hergestellt werden soll.

Schlüsselwörter

Orientalische Literatur, Deutsche Literatur des 18./19. Jahrhundert, Übersetzung, Hybridität, Interkulturalität.

* Makalenin geliş tarihi: 30.03.2020 / Kabul tarihi: 15.04.2020

** Dr. Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, Mütercim Tercümanlık Bölümü. / sdemirkiviran@marmara.edu.tr (<https://orcid.org/0000-0003-0474-3146>)

1. Einleitung

*Wer sich selbst und andere kennt,
 Wird auch hier erkennen:
 Orient und Okzident
 Sind nicht mehr zu trennen.¹*
 (Goethe)

Mit diesen Versen aus dem „West-östlichen Divan“² war Goethe einer der Literaten, der einen ersten Schritt in eine „interkulturelle Welt“ – wie man es heute nennen darf – machte. Wird die literarische Landschaft des 18. und 19. Jahrhundert in Deutschland überhaupt einer näheren Betrachtung unterzogen, fällt auf, dass der Orient nicht nur zu einem literarischen Schauplatz wurde, sondern, dass auch ein neuer Denkraum erschlossen wurde, in der unterschiedliche Kulturen harmonisch zueinanderfanden.³ Auch die Zahl der orientalischen und orientalisierenden Produktionen erreichte einen Höhepunkt, wie nie zuvor.⁴ Durch die abendländische Rezeption der morgenländischen Werke entstanden Übersetzungen oder aber auch literarische Eigenproduktionen, die kulturelle Diversitäten nicht nur sichtbar machten, sondern auch einen erheblichen Beitrag zur Interkulturalität leisteten. Diese Werke reflektieren das Fremde oder das Fremdartige in der deutschen Sprache und Literatur, sodass das markanteste

¹ Johann Wolfgang von Goethe, *Goethes sämtliche Werke. Zweiunddreißigster Band*, hrsg. von Curt Noch, Berlin o.J., S. 420.

² Vgl. ebd., S. 8-228 und S. 404-431.

³ Im Rahmen dieses Artikels sollen sämtliche Debatten über den Orient als Konstruktcharakter oder als imaginäre Vorstellung ausgespart und seine deiktischen oder spatialen Charakteristika ausgeklammert werden. Zum Orientalismus als Sekundärliteratur siehe u. a. Andrea Polaschegg, *Der andere Orientalismus: Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*, Vol. 35. Berlin: Walter de Gruyter, 2005; Nina Berman, *Orientalismus, Kolonialismus und Moderne: zum Bild des Orients in der deutschsprachigen Kultur um 1900*, Stuttgart: Metzler 1997; Myung Ae Yang, *Idealbilder-Zerrbilder: Romantische Konzeptionen des Orients um 1800*, Frankfurt: Peter Lang, 2013.

⁴ Vgl. Ludwig Ammann, *Östliche Spiegel*, Hildesheim 1989, S. 4.

Merkmal dieser Texte ihre hybride Eigenschaft ist, die unterschiedliche Kulturspezifika zu vereinen sucht.

2. Das Orientbild im 19. Jahrhundert in Deutschland

Die Übertragung von fremdkulturellen Merkmalen der Ausgangskultur in die Zielkultur ist ein grundlegender Bestandteil bei orientalischen Übersetzungen und Werken mit orientalischen Abhandlungen. Dass es orientalisches sein musste und nicht anders, kann damit erklärt werden, dass die Gesellschaft des 19. Jahrhunderts ein ausgeprägtes Interesse, ja sogar eine Faszination am Orient zeigte und Verleger und Schriftsteller, vor allem Dichter dieser Nachfrage entgegenkommen wollten. Ludwig Ammann bestätigt dieses Interesse folgendermaßen:

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts entdeckte das deutsche Lesepublikum den Orient: die Buchveröffentlichungen, Zeitungs- und Zeitschriftenbeiträge bezeugen einen sprunghaften Anstieg des Leserinteresses am orientalischen Raum. Die Gelehrten, die Reisenden und Dichter gingen voran, die gebildete Öffentlichkeit folgte ihnen in unterschiedlichem Umfang nach. Cottas ‚Morgenblatt für gebildete Stände‘ ist der ideale Seismograph dieser Entwicklung: hier werden die Unternehmungen der aufblühenden wissenschaftlichen Orientalistik aufmerksam verfolgt, ganz besonders solche Veröffentlichungen, die sich von vornherein an ein größeres Publikum wenden, beispielsweise die epochalen, ‚Fundgruben des Orients‘, die von Hammer-Purgstall veranstaltet werden, dem wohl bedeutendsten Wegbereiter des literarischen Orientalismus; hier werden die Erträge der Forschung, insbesondere der übersetzerischen Tätigkeit, durch Auszüge und eigene Darstellungen einem weiteren Publikum zugänglich gemacht (Ammann 1989:3).

Der Orient befreite sich von seiner negativen Konnotation und entwickelte sich zu einem Ort voller Faszinationen, der in literarischen sowie wissenschaftlichen Werken besonders zum Ausdruck kam. Vor allem dieses Jahrhundert war in deutschsprachigen Ländern gekennzeichnet durch Identitätssuchen, durch philologische und philosophische Herausforderungen und durch Suchen nach Erkenntnissen auf der

Grundlage der Wissenschaft, sodass das Interesse für den Orient in Deutschland vielfältig bezeichnet werden kann.⁵ Die Vorherrschaft eines despotischen Orientbildes wurde zugunsten einer künstlerisch-ästhetischen und wissenschaftlichen Weltanschauung gebrochen, indem der Orient sich zu einem Entdeckungsort etablierte. Er wurde zu einer Quelle voller Erkenntnisse, sei es in der Kunst, Literatur, Philosophie oder in der Wissenschaft, das hiesige Interesse veränderte den Blick auf den Osten. Qualitative Merkmale des Orients spielten vor allem in der Literatur- und Kunstgeschichte eine entscheidende Rolle. Angefangen von opulenter Bildästhetik bis hin zu einem literarischen Orientalismus, der Orient wurde zu einer Inspirationsquelle aus der Künstler und Literaten fremde Stoffe und Motive schöpften. Auch wenn bei den Literaten diese in eigene literarische Produktionen mündeten, so trugen vor allem Übersetzungen aus orientalischer Literatur erheblich dazu bei, dass sich ein künstlerisch geprägtes Orientbild formierte.

Ergänzend zu Ammann kann ebenfalls Andrea Polaschegg zitiert werden. Sie gibt zu wissen in welchem Ausmaß das Interesse bestand und wie diesem Interesse nachgekommen wurde. Gleichzeitig kann mit dem folgenden Zitat nachvollzogen werden, wie sich hybride Texte konstatierten und innerhalb einer Gesellschaft etablierten:

Zunächst einmal war die gesamte Frühorientalistik – unabhängig von den morgenländischen Völkern, mit denen sie sich beschäftigte – Textwissenschaft, und ihre Reise in die orientalische Vergangenheit, an der die Öffentlichkeit mit zunehmendem Interesse Anteil nahm, führte fast ausnahmslos über sprachliche Quellen. Das Faszinationsmoment, ‚orientalische Vergangenheit‘ um 1800 war also in sich bereits literarisch. Hinzu kam ein wachsendes orientkundliches Bewusstsein für den Eigensinn der literarischen Form, in welcher die orientalischen Quellen vorlagen.

Diese besondere Form auch in den deutschen Übersetzungen morgenländischer Literatur sichtbar und hörbar zu machen, anstatt

⁵ Vgl. Andrea Polaschegg, „Die Regeln der Imagination. Faszinationsgeschichte des deutschen Orientalismus zwischen 1770 und 1850“, in: *Der Deutschen Morgenland-Bilder des Orients in der Literatur und Kultur von 1770 bis 1850*. Chris Goer und Michael Hofmann (Hrsg.), München 2008, S. 18.

sie – wie bis dahin üblich – den stilistischen Gewohnheiten der deutschen Leserschaft anzupassen und damit zum Verschwinden zu bringen, entwickelte sich zur Leitlinie einer neuen Übersetzungspraxis, die ein zuvor nie da gewesenes Faszinationsmoment ins orientalistische Spiel brachte: Es war der Reiz des besonderen morgenländischen Tons, der den neuen Übersetzungen orientalischer Dichtung in Deutschland so viele Leser bescherte. Hier stand nicht mehr allein der orientalische Stoff im Mittelpunkt des Interesses, sondern eine spezifische Form, eine Art zu dichten, in der man gleichsam das Morgenland selbst zu hören vermeinte. Leser und Autoren richteten ihre Aufmerksamkeit jetzt nicht mehr nur auf die Bilder des Orients, sondern sie begannen, ‚morgenländischen Klängen‘ zu lauschen und sie – wenn möglich – einzufangen. Diese neue Lust der Philologen, Autoren und Leser an der orientalischen Form und den morgenländischen Melodien speiste sich aus der nicht weniger neuen Vorstellung einer untrennbaren Einheit von Sprache, Poesie und Lebenswelt, von sprachlicher Struktur, poetischer Form und der sinnlich erfahrbaren Welt.⁶

Es ist zu erkennen, dass nicht nur eine Hybridität auf inhaltlicher oder semantischer Ebene der Fall ist, sondern auch eine Hybridität in der Form eines Werkes, die sich dann in der Dichtkunst des 19. Jahrhunderts in Deutschland durchgesetzt hatte („orientalisierende Dichtung“). Abgesehen von einer plastischen Darstellung des Orients wurde zunehmend darauf abgezielt einen sinnlich erfassbaren Orient zu konstruieren. Der Reiz am Orient um 1800 war „das Einfühlen“ und „das Hineindenken“ in den Orient durch die Übertragung von Akustik bzw. Melodik der orientalischen Texte in die deutsche Sprache. Für ein derartiges Interesse am Orient sind zwar romantische Vorstellungen von einer Einheitssprache bzw. Natursprache nicht wegzudenken, aber dennoch implizieren diese Vorstellungen ebenso einen hohen Grad an Aufnahmebereitschaft für das Fremde im Eigenen, sodass bereits hier durch Übersetzungen, aber auch eigenständigen literarischen Produktionen, die Hybridität der Texte auf eine Interkulturalität verweist.

⁶ Ebd., S. 33.

Auch der *linguistic turn* des deutschen Orientalismus, den Polaschegg aufführt, gibt in unserem Kontext Aufschluss über hybriditätsstiftende Merkmale, nämlich, wie der erarbeitete Stoff aus dem Orientalismus Gestalt annahm, um als sprach-literarischer Modus zu agieren:

Durch die Übersetzungen jener Jahrzehnte begann der Orient, der bis dahin literarisch ausschließlich als Stoff, als Pool von Figuren, Orten, Gegenständen und Szenarien präsent war, zusätzlich zu einem sprach-literarischen Modus zu werden. Die Orient-Bilder des 17. und 18. Jahrhunderts wurden gleichsam mit einer Tonspur unterlegt und fingen nun an, selbst zu sprechen — und zwar in orientalischen Erzählformen, orientalischer Metaphorik, orientalischem Versbau.⁷

Der Stoff, der bis dahin erarbeitet wurde, bezog sich ausschließlich auf die inhaltliche Ebene der Werke, wie etwa die Rahmenhandlung, der Schauplatz, die Figuren oder auch das Vokabular. Beispielsweise das wiederholte Auftauchen von Wörtern wie „Stern“, „Mond“, „Spiegel“, „Gold“ mit Denotationen, Konnotationen und Metaphern waren Merkmale von hybriden Texten. Mit dem *linguistic turn* kam ein weiteres Hybriditätsmerkmal hinzu, nämlich die Nachbildung der Form von diesen Texten, sodass hierbei nicht nur inhaltliche Themen aufgegriffen wurden, sondern der Orient wurde zu einer sinnlich erfahrbaren Welt gemacht, zu der deutsche Leser nun einen Zutritt haben sollten.

Wenn jede Übersetzung als eine Interpretation verstanden wird, so ist es die Rezeption übersetzter Literatur, die zur Vorlage für literarische Eigenproduktionen wird. Beispielsweise ist Goethes „West-östlicher Divan“ ein Produkt, das aus seiner Rezeption der Hafis'schen Ghaselen hervorgegangen ist, die ihm in der Übersetzung von Joseph von Hammer Purgstall vorlagen. Diese Übersetzung ist seinem Übersetzer zufolge eine „möglichst Treue nicht nur in Wendung und Bild, sondern auch in Rhythmus und Strophenbau“.⁸ Andrea Fuchs-Sumiyoshi führt auf, dass die Übersetzung von Hammer-Purgstall Goethe wertvolles Material zu persischer Metaphorik und Rhetorik lieferte, die Goethe anschließend mit

⁷ Andrea Polaschegg, *Der andere Orientalismus*, S. 151.

⁸ Mohammed Schemsed-din Hafis, *Der Diwan. Aus dem Persischen zum erstenmal übersetzt von Joseph von Hammer-Purgstall*. Stuttgart und Tübingen 1812, S. VI.

abendländischer Metrik verknüpfte.⁹ Goethe schrieb demnach ein orientalisierendes Werk, also ein deutsches Werk, dem viele orientalische und somit kulturfremde Elemente zu entnehmen ist.

Eine andere Sicht auf den Orient, bei der nicht nur Stoffe und Motive als fremdkulturelle Elemente in den Mittelpunkt der Übertragung gestellt werden, ist die orientalische Form, wie sie in Werken von August von Platen und Friedrich Rückert zu sehen ist. Platen ging es darum "vom glühenden formenreichen Oriente die Hülle [...] für die Fülle des Okzidents" zu borgen.¹⁰ Hier geht es um fremde Dichtungskonzepte, die in die deutsche Literatur eingeführt werden sollten. Fremde Dichtungen werden im Fall Platen und Rückert unter Beibehaltung der Form in die deutsche Sprache übersetzt. Somit können die Übersetzungen beider Dichter als orientalische Texte bezeichnet werden. Ihre literarischen Produktionen auf der Grundlage der orientalischen Dichtung dagegen können ebenfalls als orientalisierende Werke bezeichnet werden.¹¹

Übersetzungen, Nachdichtungen oder aber auch eigene literarische Produktionen entstehen mit der Rezeption von orientalischen Ausgangstexten bzw. ihrer Übersetzung. Während der Rezeption treffen zwei disparate Welten aufeinander, nämlich der Orient und der Okzident.

Die deutsche Erkundung des Orients war intellektueller Natur, die auf die Wissbegierde und das kosmopolitische Denken der zeitgenössischen Denker als auch Schriftsteller und der immer mehr kultivierten Gesellschaft zurückzuführen ist. Es waren Fremdbeschreibungen und Andersartigkeiten, die das Interesse wecken konnten und sie dazu antrieben aus ihren eigenen Grenzen hinauszugehen und in eine fremde „Welt“ einzutreten, ohne die eigene verlassen zu müssen. Demnach dürfte es kein Zufall sein, dass kurz vor dieser Zeit und in dieser Zeit Welt-Komposita auftauchten, wie etwa, die

⁹ Vgl. Andrea Fuchs-Sumiyoshi, *Orientalismus in der deutschen Literatur*, Hildesheim 1984, S. 57.

¹⁰ Platen WW I, 822. Zit. n. Dieter Burdorf, *Poetik der Form: Eine Begriffs- und Problemgeschichte*, Stuttgart/Weimar 2001, S. 238.

¹¹ Friedrich Rückert, *Oestliche Rosen. Drei Lesen*, Leipzig 1822.

August von Platen, *Neue Ghaselen*, Erlangen 1823.

von Immanuel Kant, der „Weltbürgerrechte“ einfordert¹², Friedrich Schiller, der sich als „Weltbürger“ identifizierte¹³, Johann Wolfgang von Goethe, der von der Idee einer „Weltliteratur“ sprach¹⁴ und Friedrich Rückert, der eine „Weltpoesie“ zur „Weltversöhnung“ einforderte¹⁵. Im Gegensatz zu Kolonialmächten, die durch Überlegenheitsansprüche vielmehr andere Kulturen durch ihre eigenen Kulturen zu ersetzen oder aber auch fremde Kulturen ihren eigenen Kulturen zu adaptieren suchten, war Deutschland am Kosmopolitismus interessiert. Die Absicht hierbei war die eigene Kultur durch fremde Kulturen zu bereichern, indem man versuchte sich mit ihnen

¹² „Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein“. Vgl. Moutsopoulos, Evangelos: Immanuel Kant: Antropologia din perspectivă pragmatică / Immanuel Kant: Visurile unui vizionar interpretate prin visurile metafizicii / Immanuel Kant: Întemeierea metafizicii moravurilor / Immanuel Kant: Metafizica moravurilor. Kant-Studien 107.4 (2016). URL: <<http://homepage.univie.ac.at/benjamin.opratko/ip2010/kant.pdf>> (10.07.2017).

¹³ „Ich schreibe als Weltbürger, der keinem Fürsten dient. Früh verlor ich mein Vaterland, um es gegen die große Welt auszutauschen, die ich nur eben durch die Fernröhre kannte“. Vgl. Friedrich Schiller, *Ankündigung der „Rheinischen Thalia“*. In: Deutsches Museum, 1784, 2. Bd., S. 564–570. URL: http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/1923976_018/584/#topDocAnchor (10.07.2017). Aus diesem Zitat ist eine Identifizierung mit einem Weltbürger und die Kritik gegen Hegemonialansprüche zu erkennen. Gleichzeitig hebt Schiller das Interesse an fernen Ländern hervor, die erst gar nicht gesehen werden müssten, um von ihnen beeindruckt zu sein.

¹⁴ „...will ich doch von meiner Seite meine Freunde aufmerksam machen, daß ich überzeugt sei, es bilde sich eine allgemeine Weltliteratur, worin uns Deutschen eine ehrenvolle Rolle vorbehalten ist.“ Vgl. Hendrik Birus, *Goethes Idee der Weltliteratur. Eine historische Vergegenwärtigung* (19.01.2004). In: Goethezeitportal. URL: <http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/goethe/birus_weltliteratur.pdf> (10.07.2017). Ungleich der Auffassung von einer „Weltliteratur“ bei Wieland, hebt Goethe den kommunikativen Aspekt der „Weltliteratur“ hervor, zu dem er das deutsche Volk verpflichtet.

¹⁵ „Daß ihr erkennt: Weltpoesie Allein ist Weltversöhnung“. Vgl. Friedrich Rückert, *Schi-King*:

Chinesisches Liederbuch: gesammelt von Confucius, dem Deutschen angeeignet von Friedrich Rückert, Altona 1833, S. 6. Auch Rückert schließt sich der kosmopolitisch und pazifistischen Strömung an, in dem er die Poesie universal behandelt und in ihr den Frieden sucht.

zu identifizieren und ihre literarische Produktionen sich anzueignen.¹⁶ Diese universale Literaturbetrachtung, die von kriegspolitischen und ökonomischen Belangen weit distanziert war, sollte nicht nur Volk und Nation vereinen, sondern alle Grenzen in eine fremde Welt aufheben. Das Fremde sollte in die deutsche Sprache und Kultur aufgenommen und als eine akzeptable eigene Größe wieder ausgeschieden werden. Polaschegg hat demnach nicht unrecht, wenn sie meint, dass seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert mit der Zunahme der orientalischen Kulturerzeugnisse auch ein Wandel in der epistemologischen und künstlerischen Wahrnehmung des Orients zu verzeichnen ist, der noch heute „unsere Denk- und Gestaltungsmöglichkeiten auf maßgeblicher Ebene“ immer noch prägen.¹⁷ Es stellt sich nun die Frage, ob die Aufnahme von fremdkulturellen Elementen in das Eigene als Hybride bezeichnet werden können, denen wir unserer interkulturelle Kompetenzen verdanken? Denn ist es nicht in gewisser Weise die Interkulturalität, die „unsere Denk- und Gestaltungsmöglichkeiten auf maßgeblicher Ebene“ immer noch prägen?

3. Die Schnittmenge der „Heimwelt“ und „Fremdwelt“ als hybrider Zwischenbereich

Die Orientwahrnehmung der westlichen Leser kann als die erste Instanz der Hybridisierung bezeichnet werden, zumal die Rezeption von fremdkulturellen Texten auf einer mentalen Fusion zwischen Fremdkultur und Eigenkultur basiert. In anderen Worten: es geht um eine Vermischung von eigenem Wissen und dem neuen fremden Wissen, wobei fremdkulturelle Elemente auf der Grundlage des Eigenen verarbeitet werden. Der Entzug des Eigenen ist zur Verarbeitung des Fremden nicht möglich. Zur Veranschaulichung der Entstehung des Hybriditätskonzepts in diesem Kontext kann Bernhard Waldenfels' Studien der Fremdheitsphänomenologie hinzugezogen werden. In seiner Studie „Topographie des Fremden“¹⁸

¹⁶ Das Interesse an der fremden Kultur und die Idee der Bereicherung der deutschen Sprache und Kultur zeigt sich um 1800 vor allem in den Überlegungen zur Übersetzung von fremden Texten.

¹⁷ Vgl. Andrea Polaschegg, *Der andere Orientalismus*, S. 5.

¹⁸ Bernhard Waldenfels, *Topografie des Fremden*, Frankfurt am Main, 7. Auflage 2016. (=Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1320).

verweist Waldenfels auf die „Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt“.¹⁹ In seiner Idee von der Heimwelt und Fremdwelt rekurriert er auf Edmund Husserls Konzeption der Lebenswelt, die sich in eine Heimwelt und Fremdwelt zerteilt. Gerade in dieser Zerteilung sieht er *a limine* eine Zwischenwelt und sobald sich diese als eine Kulturwelt erweist, sei einer ihrer Grundaspekte sichtbar, nämlich die Interkulturalität.²⁰ Treffen nun zwei unterschiedliche Kulturen aufeinander aus der sich die Interkulturalität ableitet lässt und bildet sich dabei ebenjene Schwelle zwischen der Heimwelt und Fremdwelt, entsteht ein Zwischenbereich, in dem die „chiasmatische Figur der Verschränkung“ als eine Denkfigur eine vordergründige Rolle spielt:

Diese Denkfigur widersetzt sich dem extremen Gegensatz von vollständiger Deckung oder völliger Fusion einerseits und vollständiger Disparatheit anderseits. Wenn wir sie auf den Gegensatz von Eigenem und Fremdem anwenden, so besagt die Verschränkung zum einen, daß Eigenes und Fremdes *mehr oder weniger* ineinander verwickelt sind, so wie ein Netz sich verdichten oder lockern kann, und es besagt zum anderen, daß zwischen Eigenem und Fremdem immer nur *unscharfe Grenzen* bestehen, die mehr mit Akzentuierung, Gewichtung und statischer Häufung zu tun haben als mit säuberlicher Trennung. Die Verschränkung widersetzt sich jeder Form von Reinheit sei es die Reinheit einer Rasse, einer Kultur, einer Idee oder die einer Vernunft, die „mit nichts Fremdartigem vermischt ist“.²¹

Die Denkfigur der Verschränkung, die sich innerhalb einer interkulturell definierten Schwelle, also einem kulturellen Zwischenbereich bewegt, postuliert bereits auf hybride Erscheinungsformen. Die Figur obstruiert von vorneherein den Gedanken von scharfen Grenzen zwischen dem Eigenen und Fremden und wirkt homogenen Formen entgegen. In der Schnittmenge zwischen der Heimwelt und Fremdwelt, resp. der Eigenkultur und

¹⁹ Waldenfels weist ebenso daraufhin, dass der Begriff der „Verschränkung“ im gleichen Kontext bei Norbert Elias als „Verflechtung“, bei Maurice Merleau-Ponty als „Überkreuzung“, bei Wilhelm Schapp als „Verstrickung“ und bei R.A. Mall als „Überlappung“ auftaucht. Waldenfels dagegen übernimmt den Begriff der „Verschränkung“ von Viktor von Weizsäcker und Helmut Plessner. Vgl. ebd., S. 67.

²⁰ Vgl. ebd., S. 66.

²¹ Ebd., S. 67.

Fremdkultur kann weder eine Homogenität nachgewiesen noch kulturelle Überlegenheitsansprüche gestellt werden. An jener Schnittmenge bzw. jenem Zwischenbereich existieren disparate Kulturelemente, die ineinander „verschränkt“ sind und ein hybrides Kulturgeflecht darstellen. Wenn nun das Überlappen von zwei Welten oder Kulturen auf literarische Übersetzungen angewendet wird, entsteht sozusagen eine Überkreuzung von zwei verschiedenen Kulturen. Bei der Übertragung eines literarischen Textes aus einer Fremdwelt in die Heimwelt sind es weniger sprachliche Distanzen, die den Zwischenraum prägen, sondern kulturelle Distanzen. Kulturelle Normen und Konventionen der literarischen Fremdwelt und die der Heimwelt treten sich während des Übersetzungsprozesses gegenüber und verschränken sich in eben jenem Zwischenbereich, bei der die Akzentuierung und Gewichtung fremdkultureller und eigenkultureller Elemente je nach Übersetzungsintention und -methode unterschiedlich ausfallen.²² Demnach werden bei einbürgernden Übersetzungsverfahren im Translat eigenkulturelle Elemente überwiegen, wohingegen bei verfremdenden Verfahren fremdkulturelle Elemente sich im Zieltext verdichten. Elementar ist, dass die Übersetzung gleichfalls als ein Zwischenbereich bezeichnet werden kann, in der Fremdwelt und Heimwelt kollaborierend ein hybrides Produkt hergeben. Das heterogene Produkt enthält demzufolge Merkmale beider Kulturen, und dem an sich „jede Form von Reinheit“ abzusprechen ist.

Die fremdphänomenologische Sicht auf das Aufeinandertreffen von zwei verschiedenen Welten kann in Analogie zu Hybriditätskonzepten weitergedacht und auf übersetzungstheoretischer Ebene geprüft werden.

4. Hybridität in der Übersetzung

Konzepte der Hybridität haben in den letzten Jahrzehnten eine enorme Aufwertung erfahren. Auch wenn diese Konzepte vor allem in Postcolonial

²² Vgl. Fayika Göktepe, *Yabancı Fenomenolojisi ve Çeviribilimde Yabancılaştırma Sorunsalı* / (Alien phenomenology and difficulties of method of alienation in translation studies), Dissertationsschrift, Sakarya Universität, 2019. Göktepes Dissertation behandelt aus übersetzungstheoretischer Sicht die Übersetzung aus der Fremdphänomenologie heraus und ist die erste umfangreichste Arbeit, die einen Schnittpunkt zwischen Übersetzung, Xenologie und Fremdphänomenologie herstellt.

Studies wirkmächtig sind, so bleiben andere Wissenschaftszweige von diesem Trendtopic dennoch nicht unberührt. Der Begriff der Hybridisierung läuft weit über die Grenzen der Postcolonial Studies heraus, zumal sie nicht nur für identitätsstiftende Konzepte steht, sondern ebenfalls für die Konfrontation zwischen diversen und heterogenen Kulturelementen; ebenso, wie sie auch in Übersetzungen vorliegen. Auch im übersetzungswissenschaftlichen Kontext dürfen und sollten Vermischungen von homogenen Kulturelementen nicht unbeachtet bleiben. Übersetzungstheoretische Überlegungen gewinnen vor allem an Relevanz, wenn die Hybridität und die Translation in den Fokus der Betrachtung gestellt werden. Insbesondere orientalistische und orientalisierende Werke repräsentieren das Aufeinandertreffen von unterschiedlichen Kulturen, die ineinander verwoben wurden und sich in einem *dritten Raum* zusammenfinden.

Der *dritte Raum* soll im Rahmen dieser Arbeit verstanden werden als ein literarischer Text:

Da die von Bhabha als „dritter Raum“ bezeichnete produktive Kontaktsphäre zwischen den Kulturen nicht territorial, sondern explizit als Artikulationsraum, als „third space of enunciation“ (Bhabha 994:37) gedacht ist, kann man weiterführend auch den literarischen Text oder den poetischen Raum als intermediäres Feld begreifen, in dem sich ein dynamischer Prozess des Aushandels von Bedeutung vollzieht.²³

Die Dynamik kann verortet werden im Übersetzungsprozess selbst, weil sie den Artikulationsraum darstellt, in der der rege kulturelle Austausch zwischen Ausgangstext und Zieltext stattfindet. Der „dritte Raum“ ist eine produktive Kontaktsphäre, in der als Produkte ebenjene Übersetzungen entstehen. Belegt werden kann dieser Umstand, wenn die Definition des Übersetzens nach Wolfram Wilss herangezogen wird:

Übersetzen ist demnach ein in sich gegliederter Vorgang, der zwei Hauptphasen umfasst, **eine Verstehensphase, in der der Übersetzer den ausgangssprachlichen Text auf seine Sinn- und Stilintention hin analysiert**, und eine **sprachliche Rekonstruktionsphase**, in der

²³ Eva Wiegmann, „Der literarische Text als dritter Raum“, *Relektüre Homi Bhabhas aus philologischer Perspektive*. In: GFL-Journal 01/2016, S. 11.

der Übersetzer den **inhaltlich und stilistisch analysierten ausgangssprachlichen Text** unter optimaler Berücksichtigung kommunikativer Äquivalenzgesichtspunkte reproduziert.²⁴

Allein diese Definition liefert eine konkrete Veranschaulichung zum Hybriditätsprozess, in der es zu einer Verschränkung von Heimwelt und Eigenwelt kommt. Die Verstehensphase des Übersetzers ist geprägt vom eigenen kulturellen Hintergrund, sodass die Rezeption des Ausgangstextes bereits die ersten kulturellen Barrieren aufhebt. In der sprachlichen Rekonstruktionsphase dagegen ist allein die Berücksichtigung der kommunikativen Äquivalenz in der Zielsprache ein Beleg für die Hybridisierung. Die Übersetzung eines fremdsprachigen und -kulturellen Textes muss folglich – wenn nicht immer unbedingt dieselbe – eine dem Zielleser angemessene kommunikative Funktion erfüllen, sodass das Einfließen von zielkulturellen Elementen in die Übersetzung eines ausgangssprachlichen Textes nicht ausgeschlossen werden kann.

Es gibt viele Studien über die Hybridität in den unterschiedlichsten Kontexten, beispielsweise im Kontext der Kulturwissenschaft, Literaturwissenschaft oder der Diskursanalyse. Alle sind sehr aufschlussreich, aber aus der Übersetzungswissenschaft heraus in den Fokus wurde sie unter anderem von einer Gruppe Übersetzungswissenschaftlern genommen. Im Jahre 2001 kamen in Budapest diese Wissenschaftler zusammen, um die Idee der hybriden Texte in der Translation zu erörtern.

5. Die Idee vom hybriden Text in der Übersetzung: der Kontakt als Konflikt²⁵

Gedanken und Bedeutung des Aufsatzes:

In dem Aufsatz „The Idea of the Hybrid Text in Translation: Contact as Conflict“²⁶ von Christina Schäffner und Beverly Adab wird der Frage nachgegangen, welche Rolle „hybride Texte“ in der Übersetzung spielen. Im

²⁴ Wolfram Wilss, *Übersetzungswissenschaft. Probleme und Methoden*, Stuttgart 1977, S. 72.

²⁵ Übersetzung des Titels aus dem Englischen durch S.D.

²⁶ Christina Schäffner und Beverly Adab, "The idea of the hybrid text in translation". *Across Language and Cultures*, 2001.

Folgenden sollen nun einige Zitate aus dem Aufsatz entnommen werden, die für die Erörterung der Hybridität in der Übersetzung im Rahmen dieser Arbeit von Bedeutung sind. Das Postulat der beiden Autorinnen ist, wie es aus dem Titel zu entnehmen ist, dass der hybride Text in der Translation ein Kontakt sei, der ebenfalls als ein Konflikt in Frage gestellt wird. Demnach geht es hier, um eine Konfliktlösung bzw. um eine Neutralisation oder in anderen Worten um eine Verwischung kultureller Grenzen, die bis hin zu einer Überschneidung oder Kreuzung von Kulturen hinführen kann. In unserem Fall, kann durchleuchtet werden, inwieweit Übersetzungen orientalistischer Werke hybride Eigenschaften aufweisen und wie oder ob sie zu einer Konfliktlösung beigetragen haben. Es steht dahin, dass der Orient im 18. und 19. Jahrhundert eine positive Bedeutung erreicht hatte und eines der Mittel²⁷ für diesen Umschwung die Übersetzung selbst war.

Die Autorinnen definieren den hybriden Text folgendermaßen:

A hybrid text is a text that results from a translation process. It shows features that somehow seem 'out of place'/'strange'/'unusual' for the receiving culture, i.e. the target culture. These features, however, are not the result of a lack of translational competence or examples of 'translationese', but they are evidence of conscious and deliberate decisions by the translator.²⁸

Wie bereits im Rahmen dieser Arbeit belegt, definieren auch diese beiden Autorinnen hybride Texte als Produkte des Übersetzungsprozesses. Es wird auf fremdkulturelle Elemente verwiesen, die es in der Zielkultur nicht gibt und von daher als „fremd“, „merkwürdig“, oder „ungewöhnlich“ empfunden werden. Es sind Fremdbestimmungen, die den Text in einen hybriden Text anverwandeln. Auch denken sie, dass eine genaue Unterscheidung zwischen echten hybriden Texten und unangemessenen Texten, die für hybrid gehalten werden können, gemacht werden muss. Echte hybride Texte sind Produkte positiver und übersetzerischer Entscheidungen, wobei unangemessene Texte auf die Inkompetenz des Translators zurückzuführen sind. In anderen Worten kann allgemein postuliert werden, dass alle Translate, die kulturelle, sprachliche oder konventionelle

²⁷ Abgesehen von Reiseberichten, auf die im Rahmen dieser Studie nicht eingegangen werden soll.

²⁸ Ebd., S. 167.

Eigentümlichkeiten des Ausgangstextes beinhalten und für die Empfänger der Zielkultur fremd oder anders sind, hybriden Charakter aufweisen.

Demnach können und müssen alle Übersetzungen orientalischer Werke als hybride Texte anerkannt werden, denn gerade diese Fremdheit und Andersartigkeit werden vom Übersetzer ins Translat eingebettet.

Die Hybridität ist in der Linguistik und Diskursanalyse ein Begriff, der im Hinblick auf die Übersetzung ebenfalls in den Mittelpunkt rückt:

[...] in linguistics and discourse analysis, the notion of hybrids has been used for explaining genres and text types. De Beaugrand and Dressler (1981) describe hybridisation of function, with one function being dominant and other purposes remaining subsidiary. There is also intertextual hybridisation, when a text is shifted to another type in subtle ways, and made to serve another purpose without completely losing some of the properties of the original type.²⁹

Ersichtlich ist, dass die Linguistik die Hybriditätsmerkmale für Erklärungen der Genres und Texttypen einsetzt. Auch der Wechsel des Texttyps und die Funktionsveränderung des Textes sind Merkmale, wie sie in orientalischen Texten wiederzufinden sind. Beispielsweise Übersetzungen aus der „Divanliteratur“ ins Deutsche. Sie ist eine Literaturgattung, wie sie in deutschsprachiger Literatur nicht gegeben hat. Übersetzungen von August von Platen, Friedrich Rückert und Joseph von Hammer-Purgstall sind hierbei nennenswert. Die Ghasele, die sie übersetzt hatten, gab es in diesem Dichtungskonzept nicht in der deutschen Literatur. Ausgehend von Hafis „Divan“, den Hammer-Purgstall als Erster übersetzt hatte, kann eine Funktionsverschiebung festgestellt werden, denn Hafis' Werk „Divan“ wurde in Deutschland aufgrund seiner Übersetzung unterschiedlich rezipiert. Das Ghasele wurde zur Lyrik, die sich zwischen einer profanen und mystischen Sphäre bewegt. Es war schwierig oder gar unmöglich zu bestimmen, wann der Begriff der Liebe oder des Weines eine Allegorie oder Metapher im realen Sinne oder im transzendenten Sinne beabsichtigt war. Für Hammer-Purgstall waren sie eindeutig profan zu verstehen³⁰,

²⁹ Schöffner / Adab, *The idea of the hybrid text in translation*, S. 168.

³⁰ Vgl. Mohammed Schemsed-din Hafis, *Der Diwan*: „Auch uns scheinen Hafisens Gedichte größtentheils bachantischen und erotischen Inhalts. Ausser einigen wenigen

wohingegen für Platen und Rückert die Ghaselen einen ambivalenten Charakter hatten.³¹ Folglich ist zu entnehmen, dass es die gewissenhafte und vorsätzliche Entscheidung des Übersetzers ist, der diesen hybriden Text herstellt. Soziologisch deutet dieser Umstand darauf hin, dass die Leserschaft ein großes Interesse gegenüber das Orientalische zeigte. Im Falle von Hammer-Purgstalls und Rückerts Hafis-Übersetzungen hieße das, dass beide Übersetzungen orientalische Aspekte aufweisen, wobei hier der Unterschied aufgezeigt werden müsste, nämlich, dass Purgstall das „Deutsche zum Hafis“ und Rückert „den Hafis ins Deutsche“ führte.³²

Des Weiteren fokussiert der Aufsatz von Schöffner und Adab auf verschiedene Auffassungen, die den Begriff „hybride Texte“ bewerten:

Neubert and Shreve (1992:120) discuss hybridity in the context of mediated intertextuality: 'The translator extends the communicative reach of the L1 text. Interestingly enough, it might also be possible to create exotic intertextual hybrids. By allowing the intertextuality of the L1 text to 'show through' in the L2 text, the translator can make it possible for L2 readers to acquaint themselves with the communicative culture of the L1.'³³

Ein berühmtes Beispiel für dieses Zitat wäre ohne Zweifel, die Erzählungen im Werk „Tausendundeine Nacht“, das im 19. Jahrhundert aus dem arabischen Urtext von Gustav Weil übersetzt und von August Lewald herausgegeben wurde. Die Intention der Übersetzungen war die Präsentation orientalischer Eigenarten, die dem Westen bzw. Europa fremd waren, aber

mystischen und moralischen Gaselen enthalten die meisten derselben nichts als den Ausbruch taumelnder Begeisterung des Lebensgenußes. Wein und Liebe, Schenken und Mädchen, Rosen und Nachtigallen, Frühling und Jugend, Genuß und Trennung, Frömmler, Verspottung und Klosterhohn, Schönheitspreis und Dichter-Selbstlob sind die Pole, um die sich die Welt Hafisens zwischen Sonnen und Monden, Morgensternen und Plejaden jauchzend herumdreht“.

URL: <http://www.deutsche-liebeslyrik.de/hafis/vorrede3.htm> am 05.06.2016

³¹ Heinrich Detering, *Das offene Geheimnis: zur literarischen Produktivität eines Tabus von Winckelmann bis zu Thomas Mann*, Göttingen 2002, S. 91f.

³² Vgl. Stefan Weidner, *Poetische Inventur des Orients*. Nachwort in: Hafis: Der Diwan. Aus dem Persischen von Joseph von Hammer-Purgstall. München 2007 (Schriftenreihe Bibliotheca Anna Amalia), S. 973–987.

³³ Christina Schöffner und Beverly Adab: "The idea of the hybrid text in translation", S. 170.

aufgrund der Neugier dennoch auf hiesiges Interesse stießen. Bis zu dieser Übersetzung kannte das deutsche Lesepublikum vor allem die Übersetzungen des Antoine Galland, die mehr oder weniger für die französische Hofgesellschaft übersetzt wurden. Die Übersetzung von Gustav Weil dagegen, sollte für das deutsche Lesepublikum angefertigt werden, um die Welt des Orients dem deutschen Leser zugänglich zu machen. Lewald macht im Vorwort des Werkes zunächst explizit darauf aufmerksam, dass die Welt des Orients eine fremde Welt ist, die nicht der Welt seines Lesers entspricht:

Die Märchen der Tausend und einen Nacht frivol oder gar obszön nennen wollen, wäre frevelhaft; es ist dem Keinsten vergleichbar, was je aus dem Munde ächter Dichter geflossen; allein dennoch ist es nicht möglich, sie in ihrer einfältigen Natürlichkeit in unsere Gesellschaft einzuführen. [...]. Stellt einen Beduinen in eine solche Gesellschaft wie die unsere, eine Odaliske, ja die Sultanin Schehersad und wahrhaftig Ihr würdet selbst ungeheuer viel zu schniegeln und zu glätten finden [...].³⁴

Diese Stellungnahme ist unter anderem als eine Vorwarnung zu verstehen. Sie verweist darauf, dass der Leser allenfalls auch nicht von der französischen Ausgabe der Märchen ausgehen dürfe. Hier wird revidiert, dass es sich bei den „Tausend und eine Nacht“ Erzählungen nicht um inhaltlich obszöne Erzählungen handelt, wie es in der französischen Version üblich ist. Allerdings werden die Protagonisten in den Erzählungen als Fremde beschrieben, die ebenfalls nicht in die zeitgenössische Gesellschaft passen. Die Figuren sind nicht nur befremdlich, sondern auch ihre soziale Funktion findet in der deutschen Gesellschaft kein Pendant.

Lewald stellt zunächst sicher, dass es sich in dieser Märchensammlung um eine orientalische Welt handelt, die nicht mit der westlichen Welt vergleichbar wäre.

Im Weiteren führt er auf, wie die Übersetzung angefertigt wurde und wie sie die Leser zu verstehen haben:

³⁴ *Tausend und eine Nacht. Arabische Erzählungen.* Zum Erstenmale aus dem arabischen Urtext treu übersetzt von Dr. Gustav Weil. Erster Band, August Lewald (Hrsg.), Stuttgart 1838. S. X und XII.

Der junge Gelehrte [d.i. der Übersetzer Gustav Weil], voll orientalischer Weisheit, ist auch eben so voll orientalischen Sinnes und orientalischer Erregbarkeit. Er kennt nicht die Forderungen, die Zeit und Ort machen und will sie nicht kennen; noch weniger will er sich einem Vorbilde fügen, das seiner Idee einer getreuen Verdeutschung nicht im entferntesten entspricht. Er gab für arabische Worte gewissenhaft deutsche, den Sinn mit Treue erwägend, den Geist mir Einsicht erfassend, unbekümmert, welchen Eindruck dies in Europa machen wird; er hatte an der vollkommen Ueberzeugung genug, daß wenn es möglich wäre, daß plötzlich ein Publikum in Kahira oder Konstantinopel deutsch verstünde, es ihm eben so beifällig andächtig zugehören würde, als jedem seiner nationalen Erzähler.

Das Werk sollte aber nun einmal in dem großen Landstriche heimisch werden, wo man die Sprache des "Ja" kennt. Treu und wahr, und doch keusch und verhüllt nach unsern Begriffen; betäubt von der vollen Schmetterlingspracht der üppigsten Traumwelt, allen Ernst, die ganze Einfachheit der Erzählung beibehaltend, welche oft an unsere heiligsten Urkunden mahnt, die mit diesen Märchen ja gleiches Vaterland haben, und doch dabei so artig und konventionell, daß keine Dame die Augen senken dürfte.³⁵

Lewald erzählt zunächst vom Übersetzer und seinen Kompetenzen für diese Übersetzungsarbeit. Es ist Gustav Weil, der zur Entstehungszeit dieser Übersetzung ein habilitierter Orientalist war und durch dieses Werk ein Ruhm genossen sollte. Auffällig ist, dass Weil sich nicht an die Übersetzungsforderungen seiner Zeit hält, die für Übersetzungen der „Tausend und eine Nacht“ Märchen gestellt wurden. Es sollte keine einbürgernde Übersetzung werden, die einst Galland oder andere Übersetzer anfertigten, sondern eine Verdeutschung unter Beibehaltung sämtlicher fremdkultureller Elemente, die als die Invarianten der Übersetzung betrachtet werden können. Intendiert wurde die treue Wiedergabe des Textes, in dem nicht der Orient zum deutschen Leser gebracht wurde, sondern der deutsche Leser sollte in die orientalische Welt gebracht werden, in der nun „deutsch“ gesprochen werden konnte. Demnach kann festgehalten werden, dass die Hybridität des Textes beabsichtigt ist und den

³⁵ Vgl. ebd., S. XII f.

Kompetenzen und Übersetzerentscheidungen des Übersetzers unterliegt. Aus dem Zitat geht auch heraus, dass die Kulturen auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden, denn die Erzählungen würden auf dieselben heiligen Urkunden bzw. Schriften rekurrieren. Hieraus leitet Lewald ab, dass der Orient allenfalls das gleiche „Vaterland“ wäre. Die interkulturelle Brücke zwischen der Fremdwelt und Heimwelt ist demnach die Übersetzung, die den Leser in einen sogenannten Zwischenraum bringt, denn in diesem findet er nicht nur fremdkulturelle, sondern auch eigenkulturelle Elemente, die ihm in einer Form von Synthese vorliegen.

Ganz nach Neubert und Shreve lässt der Übersetzer in diesem Falls die Intertextualität des L1-Textes im L2-Text 'durchscheinen' und ermöglicht es den L2-Lesern sich mit der kommunikativen Kultur des L1-Textes vertraut zu machen.

Diese Aspekte sind nicht nur aus dem Inhaltlichen abzulesen, die den Leser in eine befremdlich zauberhafte Welt hereinzerren und in der es Bazare, Herrscher und weise Wesire gibt, sondern auch die Struktur des Textes mit einer Rahmenhandlung, die viele eingestreute Geschichten enthält, ist eine hybride Erscheinungsform. Diesen narrativen Stil nachzuahmen (vgl. „Abendländische 1001 Nacht“) ist auch ein Kriterium, das durchaus die Voraussetzung zur Hybridität erfüllt.

Für eine negative Bedeutung der Hybridität wird die Aussage von Mary Snell-Hornby herangezogen. Für die Autorinnen Schöffner und Adab hingegen sind es hybride Texte, die aus Fehlentscheidungen und mangelnder Kompetenz des Übersetzers herausgehen:

From more negative perspective Snell-Hornby (1992) notes that interference between two languages in contact can result in the production of a text which 'fails to fulfil its function as a text, due to meaningless syntax, and the disregard of basic (advertising) conventions' so that the text produced results in 'a cultural jar because it is, both in structure and expression, unconvincing (Snell-Hornby 1992:341-355).³⁶

Snell-Hornby macht auf die negativen Effekte eines hybriden Textes aufmerksam, in dem sie betont, dass die Funktion des Textes verändert

³⁶ Schöffner/Adab, *The idea of the hybrid text in translation*, S. 170.

werden kann, was bis hin zur Funktionslosigkeit führt, mit der auch dann die überzeugende Funktion eines Textes aufgehoben wird.

Ein Beispiel hierfür wären wohl Übersetzungen in Interlinearversion aufzuführen, die zur Bedeutungs- und Funktionslosigkeit eines Textes führen oder aber auch die Übersetzung von Sprichwörtern, die aufgrund ihrer kulturellen Prägung eine Funktionslosigkeit in der Zielsprache aufweisen können. Dennoch sind Übersetzungen von Sprichwörtern unentbehrlich, wenn es darum geht die Denkweise und die Artikulation anderer Kulturen zu verstehen. Fehlt dem Übersetzer die kulturelle Kompetenz, so führt das jedoch nicht nur zu einer Funktionslosigkeit, sondern auch zu einem Missverständnis.

In einer Rezension zur Übersetzung von türkischen Sprichwörtern, die in der Allgemeinen Literaturzeitung (1828)³⁷ erschien, macht der Rezensent einen gravierenden Fehler.

Der transliterierte Text lautet:

*Kızım sana söyylim **gelinim**³⁸ işitesin.*

Übersetzt wurde der Text folgendermaßen:

*Meine Tochter, dir sag' ichs, meine **Schnur** soll es hören.*

Richtig übersetzt wäre es mit

*Meine Tochter, dir sag' ichs, meine **Schwiegertochter** soll es hören.*

Dieses Sprichwort verweist auf das schwierige Verhältnis zwischen der Schwiegermutter und Schwiegertochter in der türkischen Kultur. Es ist als ein Appell an die Schwiegertochter zu verstehen. Alle Äußerungen, wie etwa Kritik, Aufforderungen oder Wünsche, die die Schwiegermutter nicht unmittelbar der Ehefrau seines Sohnes sagen kann oder möchte, wird über die eigene Tochter vermittelt. Insofern spricht die Mutter in der Anwesenheit ihrer Schwiegertochter unmittelbar ihre Tochter an. Dadurch wird versucht

³⁷ *Allgemeine Literatur-Zeitung vom Jahre 1828*. Erster Band Januar bis April. Halle und Leipzig 1828, Sp. 587.

³⁸ Hervorhebungen durch S.D.; auch im Folgenden.

einen Streit oder eine Diskussion zu vermeiden oder aber eine Distanz zur Schwiegertochter aufrechtzuerhalten. Dennoch steht es dahin, dass solche Appelle auch provokativ sein können.

Mit der Übersetzung „Schnur“ anstatt „Schwiegertochter“ hat das Sprichwort demnach keinen Sinn. Durch die Personifizierung der „Schnur“, die zum Hören aufgefordert wird, ist der Spruch nicht mehr deutbar.

Bei dieser falschen Übersetzung bleibt der Text funktionslos. Aber auch wenn das Sprichwort richtig übersetzt wäre, müsste der Leser das Verhältnis zwischen Schwiegermutter und Schwiegertochter in der türkischen Kultur kennen, um ihn richtig deuten zu können, damit die Funktion des Textes erfüllt wäre. Die Hybridität hier wäre, dass ein türkisches Sprichwort in deutscher Sprache vorliegt, sodass hier eine türkische Wertorientierung repräsentiert wird, nämlich der Umgang zwischen Schwiegertochter und Schwiegermutter. Es darf nicht vergessen werden, dass es bei der türkischen Kultur um eine High-context Kultur handelt. In dieser sind demnach Wortbedeutungen in der Kommunikation irrelevant, denn die Kommunikation hängt vielmehr vom Kontext des Gesprächs sowie der Beziehung der Sprecher zueinander ab. Die mittelbare Botschaft der Schwiegermutter an die Schwiegertochter ist als ein Konventionsbruch zu verstehen, denn die deutsche Kultur, als eine Low-context Kultur kennt nur eine unmittelbare Vermittlung von Botschaften, und das fast ganz unabhängig von der Beziehung der Sprecher.

Hybridität in der Übersetzung steht auch im engen Zusammenhang mit dem Übersetzerprofil und der Intention des Übersetzers bzw. Auftraggebers:

Robinson (1995) argues that the development of a hybrid text will depend, inter alia, on the profile of the translator and the clarity of definition of the needs of the target text (TT) user, as well as on socio-economic and linguistic factors available to the translator in the target culture. He looks at the role of habit in this process, noting that the habit works subliminally and the experienced translators work quickly because they have developed automatic responses through constant repetition of use. [...] Over-reliance on autopilot can produce clumsy hybrids, based more on translator inadequacy than genuine source language and target language interference or influence.

Robinson's view of the hybrid text is therefore [...] result of unconscious action rather than deliberate choice.³⁹

Robinsons Auffassung von Hybridität ist soziologisch zu bewerten, denn er sieht den hybriden Text als Produkt translatorischer Schwäche. Der Habitus des Übersetzers ist insofern von Bedeutung, als er ihn als eine Größe auffasst, die den Übersetzungsprozess beeinflusst. Nach Robinson entstehen hybride Texte durch Fehlentscheidungen des Übersetzers, der durch seinen automatisierten Übersetzungsprozess das Original falsch auffassen kann, was aber auch auf sein Übersetzerprofil zurückgeführt werden kann.

Als Beispiel kann Joseph von Hammer-Purgstall in seiner Rolle als Übersetzer aufgeführt werden. Hammer-Purgstall galt als ein außeruniversitärer Orientalist. Er wurde in der Orientalischen Akademie zu Wien ausgebildet und war als Diplomat in orientalischen Ländern tätig. Hammer-Purgstall war sozusagen ein "Dilettant", der nach längerem Aufenthalt im Orient sich als "Liebhaber" für orientalische Sprachen bezeichnete. Er verfügte über keine formale universitäre Ausbildung und kein universitäres Lehramt, stattdessen widmete er sich, ganz unabhängig von wissenschaftlichen Einrichtungen, dem Studium der orientalischen Sprachen⁴⁰, wodurch er allerdings von Fachgelehrten in vehemente Kritik gestellt wurde.

Ein der Kritiker Hammer-Purgstalls war der Orientalist Heinrich Leberecht Fleischer, Professor für orientalische Sprachen an der Universität Leipzig. Für Fleischer war die Orientalistik methodisch nur noch als Philologie zu definieren, deren Aufgabe darin bestand „kritisch sichere Texte der wichtigeren Originalwerke herzustellen (...) sowie durch gründliche grammatische und lexikalische Bearbeitung der Sprachen den Zugang zu den Quellen zu erleichtern.“⁴¹ Durch Fleischer gelang der Durchbruch der Orientalistik zu einer kritisch-philologischen Wissenschaft, sodass Joseph von Hammer-Purgstall aufgrund seiner außeruniversitären Betätigung für Fleischer nicht als Orientalist zu bezeichnen war. Wegen seiner philologischen Mängel in seiner Übersetzung „Samachschari's Goldene

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Sabine Mangold, *Eine „weltbürgerliche Wissenschaft“. Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 2004, S. 49f.

⁴¹ Vgl. ebd., S.82.

Halsbänder“⁴² stellte Fleischer den Wiener Diplomaten in vehemente Kritik.⁴³ Das Problem, das beide Männer in einen Streit stellte, war ein Übersetzungsproblem: Fleischer kritisierte Hammer-Purgstalls 1835 veröffentlichte arabische Spruchsammlung „Samachschari's Goldene Halsbänder“ wegen missverstandenen Stellen in seiner Übersetzung und fertigte mit dem Orientalisten Gustav Weil eigene philologisch genauere Übersetzung an, zu der er aber folgende interessante Bemerkung macht:

Was meine Uebersetzung betrifft, so habe ich darin nicht, wie H. v. Hammer in der seinigen, zu reimen gesucht; – nicht jedermann ist ein Rückert, und wer nicht wie Er an die Stelle der unmittelbaren Worttreue eine zugleich kunstvolle und geniale Nachbildung der Form und des Geistes zu setzen vermag, der thut besser, er sucht nur den Sinn der Urschrift gewissenhaft wiederzugeben, wobey freylich, zumal bey einem so körnigen Schriftsteller in einer von der unsrigen so himmelweit verschiedenen Sprache, Härten des Ausdrucks auf der einen, und verwässernde Umschreibungen auf der andern Seite unvermeidlich sind.⁴⁴

Allerdings konnte diese Übersetzung keinen Erfolg beim Lesepublikum erreichen. Der Grund kann der Aussage Fleischers entnommen werden, denn er sagt selbst, dass es sich bei seiner Übersetzung um keine poetische Übersetzung handelt. Hammer-Purgstall war zumindest bemüht eine gereimte Übersetzung anzufertigen und musste folglich Ungenauigkeiten in Kauf nehmen, Insofern muss für Hammer-Purgstall der Erhalt des

⁴² Vgl. Joseph von Hammer-Purgstall: *Samachschari's Goldene Halsbänder. Als Neujahrsgeschenk arabisch und deutsch von Joseph von Hammer*. Wien: Srauß's sel. Witwe 1835.

⁴³ Heinrich Leberecht Fleischer: *Samachschari's goldene Halsbänder : nach dem zuvor berichtigten Texte der v. Hammerschen Ausgabe von neuem übersetzt und mit kritischen und exegetischen Anmerkungen begleitet*, Leipzig 1835, S. VI f. Hier kommentiert Fleischer: „Man schlage das Buch auf: was sich bey'm ersten Blicke in die Uebersetzung zeigt, ist eine völlige, oft lächerliche Sinnlosigkeit vieler Stellen [...], die den staunenden Leser immer von neuem zu der Frage zwingt: Wie konnte jemand diesen Non-sens ‚einem der grössten arabischen Philologen‘, oder auch nur einem vernünftigen Menschen als Sinn seiner Worte verschieben? Wie auf den Gedanken kommen, so etwas nicht nur drucken zu lassen, sondern es sogar allen Orientalisten als Neujahrsgeschenk darbiehen?“

⁴⁴ Vgl. ebd., S. VII f.

Rhythmus' die Invariante gewesen sein, die er in seinen Übersetzerentscheidungen berücksichtigen musste. Allerdings sieht Fleischer in Hammer-Purgstall keinen Dichterphilologen wie Friedrich Rückert, der sowohl die Worttreue als auch die Nachbildung der Form als unveränderliche Größen in den Zieltext übertragen konnte. Fleischer als ein strenger Wortphilologe der Sacy'schen Schule und als eine Autorität in der deutschen Orientalistik konnte Maßstäbe setzen, sodass er bei Orientalisten, die ebene keine kreativen Dichter waren, philologische Übersetzungen einforderte. Dennoch kann Hammer-Purgstalls Versuch einer gereimten Übersetzung als die Ästhetischere Variante bezeichnet werden. Ersichtlich ist, dass keine philologische Genauigkeit vom Lesepublikum gewünscht war und es ihrem Lesegeschmack gar nicht entsprach. Ästhetische Parameter sollten eine wesentlich wichtigere Rolle einnehmen. Von daher kann auch angenommen werden, dass der imaginative Charakter eine gewollte Eigenschaft des Orients war, zu der das Lesepublikum auch einen Beitrag geleistet haben müsste. Auch wenn Hammer-Purgstall bestimmt nicht absichtlich falsch übersetzte, so waren seine hybriden Übersetzungen weitaus erfolgreicher als die von Fachgelehrten in der Orientalistik. Festgehalten werden kann, dass es bei der Übersetzung von Hammer-Purgstall, um einen unangemessenen hybriden Text handelt. Trotz der Anfertigung einer Übersetzung von Fachgelehrten, die als echte hybride Texte gelten dürfen, ist der Beitrag zur Interkulturalität bei Hammer-Purgstall größer einzuschätzen. Der Umstand, dass die Leserschaft an Hammer-Purgstalls Übersetzung mehr gefallen finden, erklärt in gewissermaßen das Interkulturalitätskonzept. In diesen Übersetzungen wird der Leser sich in der Fremdwelt wohler gefühlt haben, weil es eine Schnittmenge zur Heimwelt gibt. Verschränkungen von Heimwelt und Fremdwelt bieten streng philologische Übersetzungen weniger an, zumal diese Übersetzungen auch meistens an einen Fachkreis angefertigt sind, der über weitreichende Kenntnisse zur Orientkunde besitzt. Je größer die Schnittmenge zwischen dem Eigenen und dem Fremden, desto größer wird das Verständnis zum Text sein und umso größer die Wahrscheinlichkeit, dass die Leserschaft interkulturelle Kompetenzen ausbildet. Denn sie versucht aus dem Eigenen heraus das Fremde zu erfassen und zu verstehen. Demnach erfolgt bereits in der Rezeption orientalischer Literatur eine Aufnahmebereitschaft für das Fremde, das mit dem Eigenen vereint wird.

Hybriditätsmerkmale in Übersetzungen bieten Anknüpfungspunkte, die für orientalische Translate als auch für orientalische Werke Geltung finden. Wenn ein Text fremdkulturelle Elemente enthält, Zuspruch von der Leserschaft bekommt und die gesamte Gesellschaft eine interkulturelle Toleranz entgegenbringt, die eine Aufgeschlossenheit gegenüber anderen Kulturen zeigt, dann spricht es für sich, dass es sich bei Werken aus dem und über den Orient um „hybride Texte“ handelt, die interkulturelle Kompetenzen der Leser fördern.

6. Schluss

Im Rahmen dieser Arbeit wurde versucht darzulegen, was die Hybridität in der Übersetzung orientalischer Texte ist und welche Auswirkung sie auf die Interkulturalität hat, wenn orientalische Übersetzungen von westlichen Lesern rezipiert werden. Dafür wurden zuerst das Orientbild und das Interesse für orientalische Werke veranschaulicht. Hierbei galt es festzuhalten, dass zwei disparate Welten aufeinandertreffen, die auf Grundlage der Phänomenologie in Heimwelt und Fremdwelt unterteilt werden konnten. Aus dem Kollidieren beider Welten konnte ein hybrider Zwischenbereich konstruiert werden, der allenfalls den „dritten Raum“ repräsentiert. In diesem abstrakten Raum, bei dem es keine festgelegten Grenzen gibt, entstehen Übersetzungen. Ausgewählt wurden Übersetzungen zur orientalischen Literatur, die im 18./19. Jahrhundert in deutschsprachigen Ländern angefertigt wurden. In Rekurs auf den Aufsatz von Adab und Schäffner, die hybride Texte in echte und unangemessene Texte unterteilen und nach ihren textuellen, kontextuellen und sozialen Eigenschaften prüfen, wurde auch in diesem Artikel diese Merkmale in Betracht gezogen. Auf textuelle Merkmale wurde anhand der *Divan*-Übersetzung hingewiesen, wohingegen das Beispiel der Märchensammlung *Tausend und Eine Nacht* sowohl textuelle als auch kontextuelle Eigenschaften enthält. Am Beispiel des türkischen Sprichwortes konnte aufgezeigt werden, dass bei Übersetzungen der Kontext auf semantischer Ebene bedeutend ist. Und das soziale Verhältnis ist ebenfalls ausschlaggebend für die Hybridbildung von Texten. Soziale Merkmale bei der Hybridisierung kann allenfalls auch auf den Übersetzer verweisen, wie wir es am Beispiel des Diplomaten Joseph von Hammer-Purgstall gesehen haben. Auch wenn es

sich hierbei um Übersetzungen handelt, die nach Adab und Schöffner als unangemessene hybride Texte bezeichnet werden können, so stellen auch solche Texte kein Hindernis für die Herausbildung von interkulturellen Kompetenzen.

Im Allgemeinen kann festgehalten werden, dass mit Übersetzungen aus der orientalischen Literatur bereits im 18./19. Jahrhundert ein erster Schritt gemacht wurde, der auf die Interkulturalität hinausläuft. Durch Übersetzungen konnten nicht nur Orientbilder vermittelt werden, sondern auch die Kultur des Orients, die von einer deutschsprachigen Leserschaft mit großem Interesse rezipiert wurde. Demnach ging es tatsächlich um eine Verschmelzung von Morgenländischem und Abendländischem, die möglicherweise als ein Prototyp oder zumindest als ein Ansatz der heutigen Interkulturalitätskonzepte bezeichnet werden kann.

LITERATUR

- Allgemeine Literatur-Zeitung vom Jahre 1828*. Erster Band Januar bis April, C.A. Schwetschke und Sohn, Halle und Leipzig 1828, Sp. 585-588.
- AMMANN, Ludwig, *Östliche Spiegel*, Olms Verlag, Hildesheim 1989.
- BURDORF, Dieter, *Poetik der Form: Eine Begriffs- und Problemgeschichte*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar 2001.
- BIRUS, Hendrik, „Goethes Idee der Weltliteratur. Eine historische Vergegenwärtigung“, in: *Goethezeitportal*, 2004. URL: <http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/goethe/birus_weltliteratur.pdf> (10.07.2017).
- DETERING, Heinrich, *Das offene Geheimnis: zur literarischen Produktivität eines Tabus von Winckelmann bis zu Thomas Mann*, Wallstein, Göttingen 2002.
- FLEISCHER, Heinrich Leberecht, *Samachschari's goldene Halsbänder: nach dem zuvor berichtigten Texte der v. Hammerschen Ausgabe von neuem übersetzt und mit kritischen und exegetischen Anmerkungen begleitet*, Reclam, Leipzig 1835.
- FUCHS-SUMIYOSHI, Andrea, *Orientalismus in der deutschen Literatur*, Olms Verlag, Hildesheim 1984.
- GÖKTEPE, Fayıka, *Yabancı Fenomenolojisi ve Çeviribilimde Yabancılaştırma Sorunsalı / (Alien phenomenology and difficulties of method of*

- alienation in translation studies), Dissertationsschrift, Sakarya Universität 2019.
- GOER, Chris und Michael HOFMANN, *Der Deutschen Morgenland- Bilder des Orients in der Literatur und Kultur von 1770 bis 1850*, Wilhelm Fink Verlag, München 2008.
- GOETHE, Johann Wolfgang von, *Goethes sämtliche Werke*, Zweiunddreißigster Band,
- Hrsg. von Curt Noch, Im Propyläen-Verlag, Berlin o.J., S. 8-228 und S. 404-431.
- MANGOLD, Sabine, *Eine „weltbürgerliche Wissenschaft“. Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2004.
- HAFIS, Mohammed Schemsed-din, *Der Diwan. Aus dem Persischen zum erstenmal übersetzt von Joseph von Hammer-Purgstall*, J.G. Cotta'sche Buchhandlung, Stuttgart und Tübingen 1812.
- MOUTSOPOULOS, Evangelhos, „Immanuel Kant: Antropologia din perspectivă pragmatică / Immanuel Kant: Visurile unui vizionar interpretate prin visurile metafizicii / Immanuel Kant: Întemeierea metafizicii moravurilo / Immanuel Kant: Metafizica moravurilor“, in: *Kant-Studien* Band: 107, Heft: 4, 2016, S. 766-771. URL: <<http://homepage.univie.ac.at/benjamin.opratko/ip2010/kant.pdf>> (10.07.2017).
- POLASCHEGG, Andrea, *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*, De Gruyter, Berlin 2005.
- POLASCHEGG, Andrea, „Die Regeln der Imagination-Faszinationsgeschichte des deutschen Orientalismus zwischen 1770 und 1850“, in: C. Goer, & M. Hofmann, *Der Deutschen Morgenland-Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770 bis 1850*, Wilhelm Fink Verlag, München 2008, S. 13-36.
- RÜCKERT, Friedrich, *Schi-King: Chinesisches Liederbuch gesammelt von Confucius, dem Deutschen angeeignet von Friedrich Rückert*, Hammerich, Altona 1833.
- SCHÄFFNER, Christina und Beverly ADAB, „The Idea of the Hybrid Text in Translation: Contact as Conflict“, *Across Language and Cultures*, 2 (2)(9), Budapest 2001, S. 167-180.

SCHILLER, Friedrich, „Ankündigung der ‚Rheinischen Thalia‘“, in: *Deutsches Museum*, 2. Bd., 1784, S. 564–570. URL: http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/1923976_018/584/#topDocAnchor (10.07.2017).

Tausend und eine Nacht, Arabische Erzählungen. Zum Erstenmale aus dem arabischen Urtext treu übersezt von Dr. Gustav Weil. Erster Band. Hrsg. August Lewald, Verlag der Classiker, Stuttgart 1838.

WALDENFELS, Bernhard, *Topografie des Fremden*, 7. Auflage, Suhrkamp Verlag (=Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1320), Frankfurt am Main 2016.

WEIDNER, Stefan, *Poetische Inventur des Orients*. Nachwort in: Hafis: Der Diwan. Aus dem Persischen von Joseph von Hammer-Purgstall, Süddeutsche Zeitung (Schriftenreihe Bibliotheca Anna Amalia), München 2007.

WIEGMANN, Eva, „Der literarische Text als *dritter* Raum“. Relektüre Homi Bhabhas aus philologischer Perspektive. In: *GFL-Journal* 01/2016, S. 5-25.

URL: <http://www.gfl-journal.de/1-2016/wiegmann.pdf> (08.03.2020).

WILSS, Wolfram, *Übersetzungswissenschaft. Probleme und Methoden*, Klett, Stuttgart 1977.

“HYBRIDITY IN THE TRANSLATION OF ORIENTAL LITERATURE -
A FUSION OF ORIENTAL ILLUSTRATIONS AND WESTERN RECEPTION AS AN
INTERCULTURAL CONCEPT?”

Abstract

In this paper, the hybridity in the translation of oriental literature will be investigated. The focus will be on oriental texts (in the sense of transmission and translation) of the 18th and 19th centuries in German-language literature. It will be examined to what extent oriental texts are influenced by the oriental and occidental culture and consequently show hybrid characteristics. The basic argument of this article is that hybrid features in translation are decisive for an extension of intercultural competence. For the examination of the hybridity characteristics, the essay “The Idea of the Hybrid Text in Translation: Contact as Conflict” by Christina Schöffner and Beverly Adab will be referred to. They distinguish between true hybrid texts and inadequate texts. The former is the result of the positive decisions of authors and/or translators, whereas the latter is the result of the translators’ lack of competence. To this end, the authors focus on textual, contextual and social characteristics of the texts. In this article, too, hybrid texts are to be examined according to their textual, contextual and social characteristics and recorded as true or inadequate texts, while also establishing intercultural references.

Keywords

Oriental Literature, German Literature of the 18th/19th Century, Translation, Hybridity, Interculturality.

**“DOĞU EDEBİYATI ÇEVİRİSİNDE MELEZLİK - ŞARK RESMİNİN GARP
ALIMLAMASIYLA KAYNAŞMASI BİR KÜLTÜRLERARASILIK KONSEPTİ
OLABİLİR Mİ?”**

Özet

Bu çalışmanın amacı Doğu Edebiyatı çevirilerindeki melezlikleri irdelemektir. Bu bağlamda çalışmanın odak noktası, Alman Edebiyatında 18. ve 19. yüzyıllarında kaleme alınan Doğu metinleri (aktarma ve çeviri anlamında) olacaktır. İncelenen Doğu Edebiyatından Alman Edebiyatına yapılan çevirilerin şark ve garp kültürden ne ölçüde etkilenebileceği ve bunun sonucunda nasıl hibrit özellikler göstereceğidir. Bu makalenin temel savı, çevirideki melez özelliklerin, kültürlerarası becerilerin gelişmesi için belirleyici olduğudur. Melezlik özelliklerinin incelenmesi için, Christina Schäffner ve Beverly Adab’ın “The Idea of the Hybrid Text in Translation: Contact as Conflict” (“Çeviride Melez Metnin Fikri: Çatışma Olarak Temas”) makalesine değinilecektir. Yazarlar gerçek ve yetersiz melez metinleri ayırt etmek suretiyle, çeviri metinlerini iki gruba ayırırlar: Gerçek melez metinler yazarların ve / veya çevirmenlerin olumlu kararlarının sonucuyken, yetersiz melez metinler çevirmenlerin dilsel ve kültürel yetkinlik eksikliğinin sonucudur. Bu amaçla, her iki yazar metinlerin, metinsel, bağlamsal ve sosyal özelliklerine odaklanırlar. Bu yazıda da melez metinler, metinsel, bağlamsal ve sosyal özelliklerine göre irdelenecek ve kültürlerarası referanslar oluşturularak gerçek veya yetersiz melez metinler olarak ayırım yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Doğu Edebiyatı, 18./19. Yüzyılın Alman Edebiyatı, Çeviri, Melezlik, Kültürlerarasılık.