

ÜBERSETZUNGSKULTUREN DER FRÜHEN NEUZEIT

BAND 1

Regina Toepfer / Peter Burschel /
Jörg Wesche (Hg.)

Übersetzen in der Frühen Neuzeit – Konzepte und Methoden /
Concepts and Practices of Translation in the Early Modern Period

OPEN ACCESS




J.B. METZLER

Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit

Band 1

Reihe herausgegeben von

Peter Burschel, Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel; Kulturgeschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Universität Göttingen, Göttingen, Deutschland

Regina Toepfer , Lehrstuhl für deutsche Philologie, Universität Würzburg, Würzburg, Deutschland

Jörg Wesche, Neuere Deutsche Literatur und Digital Humanities, Universität Göttingen, Göttingen, Deutschland

Ziel der Reihe des gleichnamigen DFG-Schwerpunktprogramms ist die interdisziplinäre Erschließung der epochalen Bedeutung von Konzepten und Praktiken des Übersetzens als zentrale und ubiquitäre Kulturtechnik der Frühen Neuzeit. Die global ausgerichtete Reihe bringt unterschiedlichste Arbeiten zu gesellschaftlichen Leitvorstellungen, Wahrnehmungsmustern, Medien und Kommunikationsformen, die seit dem 15. Jh. durch Praktiken des Übersetzens etabliert werden und bis in die Gegenwart von prägender Bedeutung sind. Diese Auseinandersetzung mit den Problemen, Chancen und Konsequenzen verschiedener Formen des Übersetzens in einer frühen Phase der Globalisierung soll im Rückgriff auf den aktuellen *translational turn* eine Neuorientierung der Kulturwissenschaften ermöglichen.

Weitere Bände in der Reihe <http://www.springer.com/series/16266>


Regina Toepfer · Peter Burschel · Jörg Wesche
Hrsg.

Übersetzen in der Frühen Neuzeit – Konzepte und Methoden / Concepts and Practices of Translation in the Early Modern Period

Unter Mitarbeit von Annkathrin Koppers



J.B. METZLER

Regina Toepfer 
Lehrstuhl für deutsche Philologie
Universität Würzburg
Würzburg, Deutschland

Jörg Wesche
Seminar für Deutsche Philologie
Universität Göttingen
Göttingen, Deutschland

Peter Burschel
Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel
Deutschland

Georg-August-Universität Göttingen
Göttingen, Deutschland

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – SPP 2130



ISSN 2661-8109

ISSN 2661-8117 (electronic)

Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit

ISBN 978-3-662-62561-3

ISBN 978-3-662-62562-0 (eBook)

<http://doi.org/10.1007/978-3-662-62562-0>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© The Editor(s) (if applicable) and The Author(s) 2021. Dieses Buch ist eine Open-Access-Publikation. **Open Access** Dieses Buch wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Buch enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag, noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Umschlagabbildung: Logo des DFG-Schwerpunktprogramms: Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit

Planung/Lektorat: Oliver Schütze

J.B. Metzler ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer-Verlag GmbH, DE und ist ein Teil von Springer Nature.

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Heidelberger Platz 3, 14197 Berlin, Germany

Vorwort

Wie relevant die Übersetzungsthematik für ein funktionierendes gesellschaftliches Zusammenleben, eine sprachen- und kulturübergreifende Kommunikation, den wissenschaftlichen Fortschritt, ökologische Zukunftsvisionen und ökonomische Handlungsbeziehungen ist, belegen die aktuellen internationalen politischen Debatten etwa über die Integration von Geflüchteten, die Steuerung von Migrationsbewegungen und die Impfstoffentwicklung gegen Coronaviren.

Mit den Problemen, Chancen und Konsequenzen verschiedener Formen historischen Übersetzens beschäftigt sich das DFG-Schwerpunktprogramm (SPP) 2130 ‚Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit‘, das im Oktober 2018 seine Arbeit aufgenommen hat. Mit der Frühen Neuzeit wird eine frühe Epoche der Globalisierung in den Blick genommen, als sich die ‚alte‘ Welt zunehmend für außereuropäische Räume und Kulturen interessierte; die seit dem 15. Jahrhundert ausgebildeten gesellschaftlichen Leitvorstellungen, Wahrnehmungsmuster und Kommunikationsformen geben aktuellen Übersetzungsdiskussionen einen übergeordneten Bezugsrahmen und sind vielfach bis in die Gegenwart von prägender Bedeutung. Diese Zusammenhänge, die in der angloamerikanischen Frühneuezeitforschung in jüngster Zeit mittels postkolonialer Ansätze reflektiert werden, sollen aufgedeckt werden, um das Bewusstsein für die gegenwärtige Übersetzungsproblematik zu schärfen und aus historischer Perspektive Lösungsstrategien interlingualer und interkultureller Verständigung zu reflektieren.

Entsprechend will das SPP 2130 im Rückgriff auf den aktuellen *translational turn* auch eine Neuorientierung der Kulturwissenschaften leisten. Der vorliegende Band eröffnet die Open Access-Buchreihe ‚Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit/Early Modern Translation Cultures‘ (EMTC) und stellt die in der ersten Förderphase des Schwerpunktprogramms vertretenen Projekte vor. Gelegt ist damit der Grundstein für ein interdisziplinäres Forum übersetzungshistorisch interessierter Frühneuezeitforschung, die zukünftig auch über das Schwerpunktprogramm hinaus einen frei und international zugänglichen Platz in der neuen Reihe finden soll.

Für die Möglichkeit, diese Reihe zu gründen, danken wir dem Verlag J.B. Metzler/Springer, namentlich dem Senior Editor Oliver Schütze. Für die Hilfe bei der bibliographischen Einrichtung und beim Lektorieren der Beiträge danken wir Eileen Rippe und Anna Wandschneider.

Die Herausgebenden

Foreword

Current political debates on matters such as the integration of refugees, the control of migratory movements, and the development of a vaccine to combat the coronavirus all attest to the relevance of translation for well-functioning social coexistence, communication across languages and cultures, scientific progress, ecological visions of the future, and trade relations.

The German Research Foundation's Priority Programme (SPP) 2130, "Early Modern Translation Cultures", which got underway in October 2018, has set out to investigate various forms of historical translation, the problems they posed, the opportunities they offered, and the consequences they brought in their wake. The SPP 2130 takes a closer look at the Early Modern Period as an early globalization era marked by the "old" world's increasing interest in non-European regions and culture. The leading conceptions of society, but also the accompanying patterns of perception and forms of communication that emerged from the fifteenth century onwards provide a general frame of reference for the current translation discussion, and in many cases are still of formative importance today. Among the programme's foremost aims is to shed light on these interrelated phenomena—to which Anglo-American research into Early Modern times has recently adopted a post-colonial approach—as a way of heightening the awareness of the problems presented by translation in the present and, from the perspective of history, to reflect on strategies of interlingual and intercultural communication.

With recourse to the current translational turn, the SPP 2130 accordingly also seeks to bring about a reorientation in the field of cultural studies. Presenting the projects carried out in the programme's first funding phase, this publication inaugurates the open-access book series *Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit / Early Modern Translation Cultures (EMTC)*. It thus lays the foundation for an interdisciplinary forum for the study of the Early Modern period with a focus on the history of translation. All research on the subject, whether pursued within the scope of the priority programme or beyond, is to have a freely and internationally accessible place in the new series.

We are indebted to the J. B. Metzler / Springer publishing house, and in particular its senior editor Oliver Schütze, for enabling us to launch this series. We would moreover like to thank Eileen Rippe and Anna Wandschneider for their assistance in editing the contributions and drawing up the bibliography.

The editors

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	1
	Regina Toepfer, Peter Burschel und Jörg Wesche	
1.1	Frühneuzeitliche Übersetzungsforschung	2
1.2	Konzepte des Übersetzens	5
1.2.1	Vormoderne Übersetzungsdiskurse	6
1.2.2	Paradigmenwechsel im Übersetzungsverständnis	7
1.2.3	Impulse der Translationswissenschaften	8
1.2.4	Übersetzungsdefinition und Epochenkonzept	11
1.3	Praktiken des Übersetzens	13
1.3.1	Grundformen interlingualen und intralingualen Übersetzens	13
1.3.2	Spracharbeit und Literaturtransfer	14
1.3.3	Interkulturelle Kommunikation	16
1.3.4	Translatorische Akteur*innen und ihre Netzwerke	18
	Bibliographie	20
2	Introduction	29
	Regina Toepfer, Peter Burschel and Jörg Wesche	
2.1	Research on Early Modern Translation	30
2.2	Concepts of Translation	33
2.2.1	Pre-Modern Translation Discourses	34
2.2.2	A Change of Paradigm in the Conception of Translation	35
2.2.3	Impulses in the Study of Translation	36
2.2.4	The Definition of Translation and the Concept of Epoch	39
2.3	Translation Practices	41
2.3.1	Basic Forms of Interlingual and Intralingual Translation	41
2.3.2	Language Work and Literature Transfer	43

2.3.3	Intercultural Communication	44
2.3.4	The Protagonists of Translation and Their Networks . . .	46
	References	48
Sektion I Zeichen und mediale Transformationen/ Sign Systems and Medial Transformations		
3	Sektionseinleitung I: Zeichen und mediale Transformationen	59
	Jörg Wesche	
3.1	Übersetzung im Rampenlicht: Prozesse und Projektionen	59
3.2	Frühneuzeitliches Übersetzen. Praktiken und Reflexionen	61
3.3	Projektspektrum. Untersuchungsfelder und Ergebnisse	63
	Bibliographie	66
4	Introduction to Section I: Sign Systems and Medial Transformations	69
	Jörg Wesche	
4.1	Translation in the Limelight: Processes and Projections	69
4.2	Early Modern Translation: Practices and Reflections	71
4.3	The Project Spectrum: Fields of Investigation and Results	73
	References	76
5	“In the Most Common and Familiar Speech among the Welsh” . . .	79
	Elena Parina and Erich Poppe	
5.1	Background	79
5.2	Robert Gwyn, Recusant Author and Translator	81
5.3	Robert Gwyn on Translating Quotations from Authoritative Religious Texts	82
5.4	Robert Gwyn’s Practice of Translating Quotations from Authoritative Religious Texts	89
5.5	Some Results	95
5.6	Epilogue	96
	References	98
6	Liedkultur des 17. Jahrhunderts als Übersetzungskultur	101
	Astrid Dröse und Sara Springfeld	
6.1	Einleitung	101
6.2	Liedübersetzung in der Frühen Neuzeit	103
6.2.1	Aspekte der Italianisierung um 1600	103
6.2.2	<i>Lied und Deutsche Poeterey</i>	110
6.2.3	Methoden und Modelle der Analyse	111
6.3	Fallstudien: Formen der Übersetzung in Heinrich Alberts <i>Arien oder Melodeyen</i> (1638–1650)	115

- 6.3.1 *Vom Hoflied zum Volkslied: Étienne Mouliniés*
Air de Cour Est-ce l’ordonnance des Cieux
in Alberts Arien 116
- 6.3.2 Komplexe Übersetzungen: Domenico Maria Mellis
Terze musiche und Alberts „Italiänische Aria“ 121
- 6.4 Digitale Perspektiven 127
- Bibliographie 128
- 7 (Un-)Sichtbare Routen** 133
- Irina Saladin
- 7.1 Medien und ihre Eigenlogiken: Wie lassen sich
Reiseberichte in kartographische Texte übersetzen? 133
- 7.2 Die Delisles als *Géographes de cabinet* und die Kartierung
Nordamerikas 137
- 7.3 Vom Reisebericht zur Karte 145
- 7.4 Fazit 156
- Bibliographie 157
- 8 Die Wissenschaftsübersetzung als Generator symbolischen
Kapitals** 161
- Andreas Gipper und Diego Stefanelli
- 8.1 Der Fall Lazzaro Spallanzani: ein übersetzter und
übersetzender Wissenschaftler 163
- 8.2 Spallanzanis Übersetzung von Bonnets *Contemplation de la*
nature: ein kämpferisch-wissenschaftliches Programm 164
- 8.3 Übersetzung als wissenschaftliche Tätigkeit: Senebier als
Übersetzer von Spallanzani 170
- 8.4 Übersetzungen als genuines symbolisches Kapital
im wissenschaftlichen Feld 176
- Bibliographie 181
- 9 Übersetzungen in Enzyklopädien** 185
- Hans-Jürgen Lüsebrink
- 9.1 Übersetzung und Enzyklopädismus – grundlegende
Problemstellungen 185
- 9.2 Übersetzungsreflexion und Übersetzungstheorie im
enzyklopädischen Diskurs – die Artikel „Traduction“ und
„Version“ in der *Encyclopédie* von Diderot und D’Alembert ... 190
- 9.3 Übersetzung und Intertextualität in der *Encyclopédie*
Méthodique – das Beispiel der Bände zur *Philosophie ancienne*
et moderne (1791–94) von Jacques-André Naigeon 195
- 9.4 Schlussfolgerungen 199
- Bibliographie 200

Sektion II Anthropologie und Wissen/ Anthropology and Knowledge

10	Sektionseinleitung II: Anthropologie und Wissen	205
	Regina Toepfer	
10.1	Wege des Wissens	206
10.2	Wissenskonzepte in der Translationswissenschaft	207
10.3	Das Wissen der Übersetzenden	209
10.4	Manipulative Tendenzen und Machtfragen	211
10.5	Religiöse und herkunftsbezogene Normierungen	212
10.6	Genderspezifische Normierungen	214
10.7	Translationsanthropologie	215
	Bibliographie.	218
11	Introduction to Section II: Anthropology and Knowledge	221
	Regina Toepfer	
11.1	Paths of Knowledge	222
11.2	Concepts of Knowledge in Translation Studies	223
11.3	The Translators' Knowledge	225
11.4	Manipulative Tendencies and Matters of Power	227
11.5	Religious and Origin-Related Normalizations.	228
11.6	Gender-Specific Normalization	230
11.7	Translational Anthropology	231
	References.	233
12	Der Heros und die starken Frauen	237
	Jennifer Hagedorn	
12.1	Einleitung: Literatur und Intersektionalität	237
12.2	Schaidenreissers Übersetzung	241
12.3	Göttlichkeit und Geschlecht in der <i>Odyssea</i>	245
	12.3.1 Calypso zwischen Göttlichkeit und Menschlichkeit	246
	12.3.2 Circe und die Wollust.	249
12.4	Fazit	254
	Bibliographie.	255
13	'Alī al-Sharafī's 1551 Atlas: A Construct Full of Riddles	259
	Víctor de Castro León and Alberto Tiburcio	
13.1	Al-Sharafī and the 1551 Atlas	261
13.2	Practices of Translation in the 1551 Atlas	262
	13.2.1 Textual Elements	263
	13.2.2 Iconographic Elements.	268
13.3	Conclusions	279
	References.	280

14 Translationsstrategien in Texten der Evangelisierung und der indigenen Rechtsprechung in Neu-Spanien 287
Martina Schrader-Kniffki, Yannic Klamp und Malte Kneifel

14.1 Translation in religiösen und notariellen Texten: Übersicht und Fragestellungen 287

14.2 Historischer und sprachlicher Kontext. 289

14.3 Rechtshistorischer Kontext und Übersetzung 290

14.4 Präsentation des Korpus und Methodologie 291

14.5 Übersetzungskonzepte in der *Doctrina cristiana en lengua zapoteca nexitza* 292

14.5.1 Der Katechismus 292

14.5.2 Übersetzungskonzepte in metatranslatorischen Kommentaren. 293

14.5.3 Übersetzungsstrategien der Evangelisierung am Beispiel des Konzepts der ‚trinidad‘ 295

14.6 Übersetzungskonzepte im notariellen Bereich. 300

14.6.1 Die Diskurstradition des Testaments 300

14.6.2 Translationskonzepte als Teil der kolonialen Gesetzgebung 301

14.6.3 Übersetzungsstrategien 303

14.7 Konklusion. 309

Bibliographie. 310

15 Die Entstehung von Johann Michael Moscheroschs *Insomnis Cura Parentum* (1643) 313
Sofia Derer

15.1 Einleitung. 313

15.2 *The Mothers Legacy to her Vnborn Childe* (1624) 318

15.3 *Le Testament d’vne Mere à son Enfant à Naistre* (1628). 321

15.4 *Das Testament / So eine Mutter jhrem noch vngebornen Kind gemacht hat* (nach 1628). 324

15.5 Die *Insomnis Cura Parentum* (1643). 327

15.6 Fazit 330

Beispieledition 331

Bibliographie. 334

16 Spanische Enzyklopädie-Übersetzungen als Orte der selbstbewussten Partizipation an aufgeklärter Wissensproduktion 337
Susanne Greilich

16.1 Enzyklopädismus und Übersetzung im spanischen 18. Jahrhundert. 337

16.2 Die *Encyclopedia metódica* als adaptierte Fassung der *Encyclopédie méthodique* 341

16.3	Fazit	348
	Anhang	349
	Bibliographie.....	352
Sektion III Kulturelle Zugehörigkeiten und Gesellschaft/ Cultural Affiliations and Society		
17	Sektionseinleitung III: Kulturelle Zugehörigkeiten und Gesellschaft	357
	Peter Burschel	
17.1	Ein translatorischer Akteur	357
17.2	Kulturelles Übersetzen als „cultural encounter“	359
17.3	Agent*innen kultureller Evolution.....	360
	Bibliographie.....	363
18	Introduction to Section III: Cultural Affiliations and Society	365
	Peter Burschel	
18.1	A Translational Protagonist	365
18.2	Cultural Translation as “Cultural Encounter”	367
18.3	Agents of Cultural Evolution	368
	References.....	371
19	König, Königin, Königinmutter.....	373
	Lukas Maier	
19.1	Kulturelle Übersetzungen	374
19.2	Inigo Jones’ Queen’s Chapel	376
19.3	Henrietta Maria im Wochenbett.....	379
19.4	Die Inszenierung Karls I. als Imperator.....	381
19.5	Der Garten des Palastes	385
19.6	Die französische Königinmutter in der Residenz der englischen Prinzen	389
19.7	Der Verlust der Ausstattung	393
	Bibliographie.....	394
20	Cultural Translation as a Multidirectional Process in the Seventeenth-Century Madurai Mission	401
	Giulia Nardini	
20.1	Introduction	401
20.2	A Model of Cultural Translation as an Analytical Tool.....	406
20.3	The Dynamic Equivalence (Nida) of a Jesuit Missionary Model in South India	410
20.4	Translating Literature and Literary Genres by Investigating Textual/Conceptual Grids	414
20.5	The Translation of Religious Concepts as a Process of Domestication vs. Foreignization	418
20.6	Conclusion	422
	References.....	423

21	Kultureller Vermittler, <i>homme de lettres</i>, Vagabund?	427
	Paula Manstetten	
21.1	Einleitung	427
21.2	Biographie, Forschungsstand, Quellen	430
21.3	Von Damaskus nach Paris: Salomon Negri und die Jesuiten. . . .	433
21.4	Halle und Venedig: Negri als Grenzgänger zwischen Pietisten und Katholiken	436
21.5	Negris Bewerbungsschreiben: Schulleiter, Diplomat und <i>homme de lettres</i>	441
21.6	Gelehrter und Vagabund: Selbstbild und Fremdbild	445
21.7	Von Sulaymān b. Ya‘qūb zu Salomon Negri – Europäisierung eines Namens	447
21.8	Fazit	449
	Bibliographie.	450
22	Birth, Berat, and Banishment	455
	Irena Fliter	
22.1	Introduction	455
22.2	The Commerce of the Camondos Between Ottoman and Habsburg Empires	458
22.3	The Camondo Affair	460
22.3.1	The Narrative of Habsburg Internuncio Baron Herbert von Rathkeal	460
22.3.2	The Narrative of British Ambassador Robert Ainslie . . .	465
22.3.3	The Perspective of the Ottoman Government	466
22.3.4	Haim Camondo in Dialog with the Ottoman and Habsburg Authorities	468
22.4	Conclusion	471
	References.	472
23	Die kommentierte jiddische Übersetzung des Römerbriefs (1733)	477
	Avraham (Avi) Siluk	
23.1	Frommann und die Missionsschriften	479
23.2	Der jiddische Römerbrief.	482
23.3	Im Dienst der Mission	493
	Bibliographie.	496

Verzeichnis der Autor*innen

Herausgeber*innen

Die Reihe wird herausgegeben vom Programmausschuss des SPP 2130 ‚Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit (1450–1800)‘. / The series is edited by the Programme Committee of the SPP 2130 ‘Early Modern Translation Cultures (1450–1800)’.

Prof. Dr. Regina Toepfer, Sprecherin / Spokesperson des SPP 2130, Lehrstuhl für deutsche Philologie, Julius-Maximilians-Universität Würzburg, SPP-Projekt ‚Translationsanthropologie. Die deutschen Homer- und Ovid-Übersetzungen des 16. Jahrhunderts aus der Perspektive der Intersektionalitätsforschung‘ / SPP-Project ‘Translational Anthropology. German 16th Century Translations of Homer and Ovid from the Perspective of Intersectionality Research’

Prof. Dr. Peter Burschel, Direktor der Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, Kulturgeschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Georg-August-Universität Göttingen

Prof. Dr. Jörg Wesche, Neuere Deutsche Literatur und Digital Humanities, Georg-August-Universität Göttingen, SPP-Projekt ‚Verstechniken in Übersetzung. Die Internationalisierung der deutschsprachigen Poetik und Gelegenheitspoesie des 17. und 18. Jahrhunderts‘ / SPP-Project ‘Verse Techniques in Translation. The Internationalization of German Poetics and Occasional Poetry of the 17th and 18th Century’

Beiträger*innen

Dr. Víctor de Castro León, Department III: Artifacts, Action, Knowledge, Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte Berlin, SPP-Projekt ‚Arabische und osmanisch-türkische nautische Kartographie des Mittelmeers: Inseln oder Eintrittspunkte für Wissen im Ozean transkultureller und translinguistischer Übersetzungsprozesse?‘ / SPP-Project ‘Mediterranean Nautical Cartography in Arabic and Ottoman-Turkish: Islands or Gateways of Knowledge in the Sea of Transcultural and Translinguistic Translation Processes?’

Sofia Derer, Germanistisches Seminar, Universität Heidelberg, SPP-Projekt ‚Johann Michael Moscherosch: Übersetzen – Wissen – Erzählen‘ / SPP-Project ‚Johann Michael Moscherosch: Translation – Knowledge – Narration‘

Dr. Astrid Dröse, Deutsches Seminar, Universität Tübingen, SPP-Projekt ‚Liedkultur des 17. Jahrhunderts als Übersetzungskultur‘ / SPP-Project ‚Song Culture of the 17th Century as a Culture of Translation‘

Dr. Irena Fliter, Seminar für Mittlere und Neuere Geschichte, Georg-August-Universität Göttingen, SPP-Projekt ‚Flows und Spannungen: Die Camondo-Familie als kulturelle Übersetzer zwischen dem Osmanischen Reich und Europa im 18. Jahrhundert‘ / SPP-Project ‚Flows and Frictions: The Camondo Family as Cultural Translators between the Ottoman Empire and Europe in the 18th Century‘

Prof. Dr. Andreas Gipper, Abteilung Französische und Italienische Sprache und Kultur, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, SPP-Projekt ‚Wissenschaftsübersetzungen in Frankreich im klassischen Zeitalter. Mit Schwerpunkt auf Übersetzungen aus dem Deutschen und dem Italienischen‘ / SPP-Project ‚Scientific Translations in France in the Classical Age – with a Focus on Translations from German and Italian‘

PD Dr. habil. Susanne Greilich, Institut für Romanistik, Universität Regensburg, SPP-Projekt ‚Übersetzungsdimensionen des französischen Enzyklopädismus im Aufklärungszeitalter (1680–1800): Transkultureller Wissenstransfer, Mittlerfiguren, interkulturelle Aneignungsprozesse‘ / SPP-Project ‚Translational Dimensions of French Encyclopaedism in the Age of Enlightenment (1680–1800): Transfer of Knowledge, Mediators, Intercultural Processes of Appropriation and Adaption‘

Jennifer Hagedorn, Institut für deutsche Philologie, Ältere Abteilung, Julius-Maximilians-Universität Würzburg, SPP-Projekt ‚Translationsanthropologie. Die deutschen Homer- und Ovid-Übersetzungen des 16. Jahrhunderts aus der Perspektive der Intersektionalitätsforschung‘ / SPP-Project ‚Translational Anthropology. German 16th Century Translations of Homer and Ovid from the Perspective of Intersectionality Research‘

Yannic Klamp, Translations-, Sprach- und Kulturwissenschaft, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, SPP-Projekt ‚Koloniale Translationspraktiken an der Peripherie Neu-Spaniens zwischen Evangelisierung und lokaler indigener Rechtsprechung in den Sprachen Spanisch und Zapotekisch (16./17. Jahrhundert)‘ / SPP-Project ‚Colonial Translation Practice in the Periphery of New Spain between Evangelization and Local Indigenous Jurisdiction in Spanish and Zapotec Language (16th and 17th century)‘

Malte Kneifel, Translations-, Sprach- und Kulturwissenschaft, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, SPP-Projekt ‚Koloniale Translationspraktiken an der Peripherie

Neu-Spaniens zwischen Evangelisierung und lokaler indigener Rechtsprechung in den Sprachen Spanisch und Zapotekisch (16./17. Jahrhundert.)‘ / SPP-Project ‘Colonial Translation Practice in the Periphery of New Spain between Evangelization and Local Indigenous Jurisdiction in Spanish and Zapotec Language (16th and 17th century)’

Prof. Dr. Hans-Jürgen Lüsebrink, Philosophische Fakultät – Romanistik, Universität des Saarlandes, SPP-Projekt ‚Übersetzungsdimensionen des französischen Enzyklopädismus im Aufklärungszeitalter (1680–1800): Transkultureller Wissenstransfer, Mittlerfiguren, interkulturelle Aneignungsprozesse‘ / SPP-Project ‘Translational Dimensions of French Encyclopaedism in the Age of Enlightenment (1680–1800): Transfer of Knowledge, Mediators, Intercultural Processes of Appropriation and Adaption’

Lukas Maier, Institut für Kunstgeschichte, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, SPP-Projekt ‚Kunst und Krise: Transnationale und interkonfessionelle Übersetzungsprozesse in Bildkünsten und Architektur in Großbritannien (1625–1727)‘ / SPP-Project ‘Art and Crisis: Transnational and Interconfessional Translation Processes in the Visual Arts and Architecture in Great Britain (1625–1727)’

Dr. Paula Manstetten, Neuere Geschichte, Otto-Friedrich Universität Bamberg, SPP-Projekt ‚West-östliche Transferprozesse in akteurszentrierter Perspektive: Salomon Negri als Übersetzer und kultureller Vermittler zwischen der arabischen Welt und dem lateinischen Europa im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert‘ / SPP-Project ‘Transfer Processes between East and West from an Actor-Centered Perspective: Salomon Negri as Translator and Cultural Broker between the Arab World and Latin Europe in the Late 17th and Early 18th Century’

Giulia Nardini, Geschichte des Mittelalter und der Frühen Neuzeit, Universität Bielefeld, SPP-Projekt ‚Kulturelle Übersetzung als multidirektionaler Prozess – Roberto Nobili als missionarischer Übersetzer zwischen Kulturen, Religionen und Institutionen‘ / SPP-Project ‘Cultural Translation as Multidirectional Process – Roberto Nobili as Missionary Translator between Cultures, Religions and Institutions’

Dr. Elena Parina, Institut für Allgemeine Sprachwissenschaft und Keltologie, Philipps-Universität Marburg, SPP-Projekt ‚Der Walisische Beitrag zu den Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit. Strategien des Übersetzens ins Kymrische im 16. Jahrhundert‘ / SPP-Project ‘The Welsh Contribution to the Cultures of Translation of the Early Modern Period: 16th Century Strategies of Translating into Welsh’

Prof. Dr. Erich Poppe, Institut für Allgemeine Sprachwissenschaft und Keltologie, Philipps-Universität Marburg, SPP-Projekt ‚Der Walisische Beitrag zu den Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit. Strategien des Übersetzens ins Kymrische

im 16. Jahrhundert‘ / SPP-Project ‘The Welsh Contribution to the Cultures of Translation of the Early Modern Period: 16th Century Strategies of Translating into Welsh’

Irina Saladin, Seminar für Neuere Geschichte, Eberhard Karls Universität Tübingen, SPP-Projekt ‚Kartographie als Übersetzung – Kartenproduktion französischer ‚Lehnstuhlgeographen‘ des 18. Jahrhunderts‘ / SPP-Project ‘Cartography as Translation: The Map Production of 18th Century French ‚Armchair Geographers‘’

Prof. Dr. Martina Schrader-Kniffki, Translations-, Sprach- und Kulturwissenschaft, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, SPP-Projekt ‚Koloniale Translationspraktiken an der Peripherie Neu-Spaniens zwischen Evangelisierung und lokaler indigener Rechtsprechung in den Sprachen Spanisch und Zapotekisch (16./17. Jahrhundert)‘ / SPP-Project ‘Colonial Translation Practice in the Periphery of New Spain between Evangelization and Local Indigenous Jurisdiction in Spanish and Zapotec Language (16th and 17th century)’

Avraham Siluk, Seminar für Judaistik, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a.M., SPP-Projekt ‚Transkulturelle jiddische Übersetzungen zwischen Juden und Christen im Kontext der pietistischen Judenmission im Deutschland des 18. Jahrhunderts‘ / SPP-Project ‘Transcultural Yiddish Translation between Christians and Jews in the Context of the 18th Century Pietist Mission to the Jews of Germany’

Dr. Sara Springfield, Musikwissenschaftliches Institut, Eberhard Karls Universität Tübingen, SPP-Projekt ‚Liedkultur des 17. Jahrhunderts als Übersetzungskultur‘ / SPP-Project ‘Song Culture of the 17th Century as a Culture of Translation’

Dr. Diego Stefanelli, Abteilung Französische und Italienische Sprache und Kultur, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, SPP-Projekt ‚Wissenschaftsübersetzungen in Frankreich im klassischen Zeitalter. Mit Schwerpunkt auf Übersetzungen aus dem Deutschen und dem Italienischen‘ / SPP-Project ‘Scientific Translations in France in the Classical Age – with a Focus on Translations from German and Italian’

Dr. Alberto Tiburcio, ehemals / formerly Department III: Artifacts, Action, Knowledge, Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, SPP-Projekt ‚Arabische und osmanisch-türkische nautische Kartographie des Mittelmeers: Inseln oder Eintrittspunkte für Wissen im Ozean transkultureller und translinguistischer Übersetzungsprozesse?‘ / SPP-Project ‘Mediterranean Nautical Cartography in Arabic and Ottoman-Turkish: Islands or Gateways of Knowledge in the Sea of Transcultural and Translinguistic Translation Processes?’

Kapitel 1

Einleitung



Regina Toepfer , Peter Burschel und Jörg Wesche

Konzepte, Methoden und Praktiken des Übersetzens sind für die Frühe Neuzeit von epochaler Bedeutung.¹ Betrachtet man die europäischen Übersetzungskulturen, wurzeln diese stark im philologischen Selbstverständnis der Humanisten.² Ihre Erschließung, Relektüre und Konstruktion eines altsprachlichen Kanons ist über die Rückkopplung an das humanistische *imitatio*-Denken von Anfang an mit Übersetzungsverfahren verbunden. Die Rezeption antiker Themen ist gleichwohl nur eine Facette, die im 16. Jahrhundert zentral erscheint, durch die Internationalisierung des Übersetzens im 17. Jahrhundert allerdings zunehmend hinter

¹Diese Einleitung basiert auf dem Konzeptpapier, das im Oktober 2017 zur Beantragung eines DFG-Schwerpunktprogramms eingereicht und für die vorliegende Publikation grundlegend überarbeitet wurde.

²Gendergerecht zu schreiben könnte die Verhältnisse in der vormodernen Übersetzungsgeschichte verkehren: Die überwiegende Mehrzahl der Übersetzenden war männlich. Sind Frauen in das Translationsgeschehen einbezogen, wird dies im Folgenden entweder explizit markiert oder werden genderneutrale Formulierungen gewählt.

R. Toepfer (✉)

Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Würzburg, Deutschland
E-Mail: regina.toepfer@uni-wuerzburg.de

P. Burschel

Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, Deutschland
E-Mail: burschel@hab.de

Georg-August-Universität Göttingen, Göttingen, Deutschland

J. Wesche

Georg-August-Universität Göttingen, Göttingen, Deutschland
E-Mail: joerg.wesche@uni-goettingen.de

© Der/die Autor(en) 2021

R. Toepfer et al., *Übersetzen in der Frühen Neuzeit – Konzepte und Methoden / Concepts and Practices of Translation in the Early Modern Period*, Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit 1, https://doi.org/10.1007/978-3-662-62562-0_1

Übersetzungstätigkeiten auf anderen Feldern zurücktritt. Mediengeschichtlich ist im Untersuchungsrahmen der Buchdruck als dynamisierende Voraussetzung wichtig, der selbst eine große Übersetzungsbewegung auslöst, indem Wissensbestände der Handschriftenkultur in das neue Medium des Drucks überführt werden. Sprachliche und mediale Übersetzungsbewegung bedingen und verstärken sich gegenseitig und entfalten in ihrer permanenten Wechselseitigkeit eine hohe kulturelle Dynamik. In der Folge wachsender Handelsbeziehungen kommt es zu einer europaweiten Intensivierung und Professionalisierung des Übersetzens sowie auch des Fremdsprachenunterrichts über Sprachlehrbücher.³ Diese wird gerade durch die potenzierte Mehrsprachigkeit und Territorialität im europäischen Raum beflügelt, strahlt über die kolonialen Wechselströme der Frühen Neuzeit weltweit aus und tritt dort in Interaktion zu eigenständigen Übersetzungskulturen, was zu globalen Rückkopplungen innerhalb Europas führt. Übersetzen ist eine zentrale und ubiquitäre Kulturtechnik der Frühen Neuzeit, die in dem praxeologischen Ansatz des SPP 2130 ‚Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit‘ interdisziplinär erschlossen wird.

1.1 Frühneuzeitliche Übersetzungsforschung

Die seit etwa 1450 im deutschen Sprachraum exponentiell ansteigenden Übersetzungen antiker und humanistischer Autoren werden schon lange hinsichtlich ihrer sprachlichen, literarischen, epistemischen, kulturellen, bildungs-, sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Charakteristika untersucht. Zahlreiche Einzelstudien zu bestimmten Werken, Autoren, Übersetzern und Regionen entstanden, ohne dass die frühneuzeitliche Übersetzungsliteratur jedoch bislang hinreichend erschlossen ist. Lange wurde die Leistung von Übersetzerinnen und Übersetzern – nicht nur in Bezug auf die Frühe Neuzeit – zu wenig geschätzt oder gar abgewertet; sie galten im Vergleich zu den Autorinnen und Autoren der ‚Originalwerke‘ als nachrangig, sollten im Idealfall unsichtbar bleiben und wurden für eigenständige Akzentuierungen kritisiert, statt ihre Kreativität, Produktivität und Vermittlungsfunktion zu würdigen. Zeit-, sprach- und raumübergreifende Untersuchungen der frühneuzeitlichen Übersetzungskulturen fehlen noch immer gänzlich. Gerade im internationalen Vergleich⁴ wird deutlich, dass in der deutschen Wissenschaft dringender Forschungsbedarf besteht.

³Zu diesem kaum erforschten, jedoch auch für die Übersetzungskultur der Frühen Neuzeit grundlegenden Aspekt vgl. das aktuelle Teilprojekt ‚Sprachliche und kulturelle Stereotypie in der Frühen Neuzeit‘ von Horst Simon im Berliner SFB 980 *Episteme in Bewegung*, in dem gerade die von Julia Hübner und Horst Simon herausgegebene Studie *Fremdsprachenlehrwerke in der Frühen Neuzeit. Perspektiven – Potentiale – Herausforderungen*. Wiesbaden [i.V.] entsteht.

⁴Z. B. Barker und Hosington (2013); Braden et al. (2010); Demetriou und Tomlinson (2015); Ellis (2008); Höfele und Koppenfels (2005).

Den Reichtum an frühneuzeitlichen Übersetzungen bezeugen die einschlägigen Kataloge und Datenbanken wie beispielsweise der *British Library General Catalogue* oder das *Verzeichnis der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des XVI. und des XVII. Jahrhunderts*.⁵ Franz Josef Worstbrock verzeichnet allein im themenspezifischen Repertorium *Deutsche Antikerezeption* für den Zeitraum von 1450 bis 1550 im deutschen Sprachraum 63 verschiedene Übersetzer, 55 übersetzte Autoren und 116 Werke in 433 Überlieferungsträgern.⁶ Einen anderen zeitlichen und inhaltlichen Zuschnitt wählt das Marburger Repertorium *Übersetzungsliteratur im deutschen Frühhumanismus*, das von 2007 bis 2012 von der DFG gefördert wurde; erfasst werden alle deutschsprachigen Übersetzungen, die in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts angefertigt worden sind. Insgesamt handelt es sich um 144 Werke, die in 122 Handschriften und 145 Inkunabeln (mit ca. 2500 Exemplaren) überliefert sind; zusätzlich wurden 273 Drucke des 16. Jahrhunderts verzeichnet.⁷ Umfassend dokumentiert sind die Übersetzungen und Kommentare antiker Werke in dem von Paul Oskar Kristeller begründeten *Catalogus translationum et commentariorum*, der mittlerweile in zehn Bänden vorliegt.⁸ Für England, Schottland und Irland sind vor 1641 in dem Online-Katalog *Renaissance Cultural Crossroads*, der am *Centre for the Study of the Renaissance* der University of Warwick unter der Leitung von Brenda Hosington erarbeitet wurde, über 6000 gedruckte Übersetzungen verzeichnet.⁹

In jüngster Zeit haben die Übersetzungen der Frühen Neuzeit in den Sprach- und Literaturwissenschaften vermehrt Aufmerksamkeit auf sich gezogen. So untersuchte das von Regina Toepfer und Johannes Klaus Kipf organisierte wissenschaftliche Netzwerk „Humanistische Antikenübersetzung und frühneuzeitliche Poetik in Deutschland (1480–1620)“, welche Impulse von den Übersetzungen der Autoren des klassischen Altertums auf die Entwicklung der deutschen Literatur und Literatursprache der Frühen Neuzeit ausgegangen sind.¹⁰ Die Virulenz frühneuzeitlicher Übersetzungskulturen als *emerging field* der Kulturwissenschaften dokumentiert sich auch in weiteren Projekten, die aktuell bearbeitet werden oder gerade abgeschlossen sind und aus denen verschiedene Publikationen hervorgehen. Zu erwähnen sind etwa das von Bernd Bastert und Manfred Eikermann geleitete Bochumer DFG-Projekt „Klassiker im Kontext“, das spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Klassikerverdeutschungen in medialen Übertragungsprozessen bis um 1600 untersucht,¹¹ das am Berliner Zentrum für Literatur- und

⁵Vgl. auch *Bibliografia Polska, Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale, Gesamtkatalog der Wiegendrucke, Index Aureliensis, National Union Catalogue*.

⁶Vgl. Worstbrock (1976).

⁷Vgl. <https://www.mrfh.de/projekt> (Zugegriffen: 22. Juni 2020); Bertelsmeier-Kierst (2014); Bertelsmeier-Kierst (2017).

⁸Vgl. Kristeller (1960).

⁹Vgl. <https://www.dhi.ac.uk/rcc/> (Zugegriffen: 22. Juni 2020).

¹⁰Vgl. den Sammelband, der die Ergebnisse der Zusammenarbeit bündelt, Toepfer et al. (2017).

¹¹Vgl. Bastert (2015); Eikermann (2019); vgl. auch <http://staff.germanistik.rub.de/klassiker-im-kontext/> (Zugegriffen: 10. Juni 2020).

Kulturforschung angesiedelte Projekt „Übersetzungen im Wissenstransfer“, das sich verstärkt europäischen Fragestellungen öffnet,¹² oder das von Brigitte Burrichter und Joachim Hamm geleitete Würzburger Kallimachos-Projekt „Narragonien digital“, das die Textualität, Medialität und Übersetzungsgeschichte des *Narrenschiiffs* in einer digitalen Edition abbildet. Seraina Plotke widmete sich in einem SNF-Projekt Sebastian Brant im Schnittpunkt frühneuzeitlicher Textkulturen und in zwei jüngst bewilligten DFG-Projekten wird die frühneuzeitliche Übersetzungsliteratur in ihrer reichen Materialität weiter erschlossen: dem „Online-Repertorium Deutsche Antikenübersetzung 1501–1620“ von Johannes Klaus Kipf und Bernd Bastert sowie der „Heidelberger Übersetzungsbibliographie nicht-fiktionaler Texte (HÜB)“ im Zeitraum von 1450 bis 1850 von Vahram Atayan.¹³

Auch in den Geschichts-, Musik- und Bildwissenschaften finden frühneuzeitliche Übersetzungen zunehmend Aufmerksamkeit, wie die Publikationen von Peter Burke, Peter Burschel, Renate Dürr, Antje Flüchter und Mark Häberlein belegen, die eine breite thematische Spannweite von Formen kultureller Zugehörigkeit und Praktiken interkultureller symbolischer Kommunikation insbesondere bei ‚west-östlichen‘ Kulturkontakten über Translationspraktiken im Kontext der jesuitischen Mission bis hin zur Mehrsprachigkeit des Adels und im Militär in der Frühen Neuzeit abdecken.¹⁴ Zu erwähnen sind auch das Themenheft der Zeitschrift *Saeculum* mit dem Schwerpunkt „Kulturelle Übersetzung“ (2017), die Beiträge zur Ovid-Rezeption in den *Frühmittelalterlichen Studien* (2019) und die Studie von Catarina Zimmermann-Homeyer zu Frühdrucken lateinischer Klassiker (2018), in der die innovativen Illustrationskonzepte der Straßburger Offizin Johann Grüningers erstmals aus kunsthistorischer Perspektive erforscht werden.¹⁵ Kürzlich erschienen sind der von Achim Aurnhammer und Susanne Rode-Breymann verantwortete Sammelband zur Entwicklung des deutschen Liedes im literatur- und musikgeschichtlichen Kontext der Renaissance (2018) und der von Christina Strunck und Carolin Scheidel herausgegebene Band *Palladio, Vignola & Co. in Translation* (2020), in dem textgebundene, bildgebundene und intermediale Übersetzungsprozesse an europäischen Kunsttraktaten des 16. bis 18. Jahrhunderts untersucht werden.¹⁶ Die vielfältigen Forschungsaktivitäten, zu denen auch die Sammelbände zur Heliodor-Rezeption, zur

¹²Vgl. <https://www.zff-berlin.org/uebersetzungen-im-wissenstransfer.html> (Zugegriffen: 10. Juni 2020). Zur Verbreitung der Ideen der Aufklärung innerhalb Europas vgl. auch Stockhorst (2010).

¹³Vgl. <http://kallimachos.de/kallimachos/index.php/Narragonien>; <https://www.uni-bamberg.de/germ-med/prof-dr-seraina-plotke/forschungsprojekte/>; <https://gepris.dfg.de/gepris/projekt/424095002>; <https://gepris.dfg.de/gepris/projekt/429695918> (Zugegriffen: 10. Juni 2020).

¹⁴Vgl. Burke (2004); Burke und Hsia (2007); Burschel (2013a), (2013b), (2014); Burschel und Juterczenka (2016); Dürr (2010), (2017); Flüchter und Wirbser (2017) und Flüchter (2019); Häberlein und Glück (2014); Häberlein (2018); Häberlein et al. (2019); vgl. auch Stackelberg (2007).

¹⁵Vgl. *Saeculum* 67 (2017), S. 3–130; *Frühmittelalter Studien* 53 (2019); Zimmermann-Homeyer (2018).

¹⁶Vgl. Aurnhammer und Rode-Breymann (2018); Strunck und Scheidel (2020).

Bedeutung der Rezeptionsliteratur für Bildung und Kultur der Frühen Neuzeit und zu Übersetzern als Entdecker gehören, untermauern den Ansatz des SPP 2130, die Epoche mittels ihrer Übersetzungskulturen zu beschreiben.¹⁷

Die Sichtweise älterer Forschungspositionen, die eine Fokussierung auf den alteuropäischen Raum priorisieren oder ein europäisches Übersetzungsprivileg postulieren,¹⁸ erscheint angesichts der Erkenntnisse der *Postcolonial Translation School* bzw. transferorientierten Übersetzungsanalyse in den Kulturwissenschaften¹⁹ jedoch auch für die Frühe Neuzeit nicht mehr vertretbar. So hat die Forschung für das 16. Jahrhundert etwa am Beispiel von Fernão Mendes Pintos gezeigt, wie die Übersetzungstendenzen in dessen China-Reiseberichten das Primat seiner portugiesischen Ausgangskultur relativieren.²⁰ Alternativ zu einer Begrenzung der räumlichen Anlage auf eine exklusiv gesehene Übersetzungskultur oder gar ein Übersetzungsmonopol Europas sind das SPP 2130 ‚Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit‘ und der aus ihm erwachsene Sammelband daher ohne kontinentale oder territoriale Begrenzung angelegt.

1.2 Konzepte des Übersetzens

Alternativ zu und im Zusammenspiel mit eingeführten ideen-, ereignis- oder sozialgeschichtlichen Konzepten der Frühneuzeitforschung, verfolgt das SPP 2130 einen Zugang, der mit dem Übersetzen auf eine Kulturpraxis fokussiert ist. Die Frühe Neuzeit wird als eine Epoche verstanden, die sich maßgeblich durch ihre Übersetzungstätigkeit konstituiert. Die differenten Kulturen des Übersetzens werden dezidiert unter den Aspekten der Internationalisierung und Globalisierung beleuchtet, gehen also sowohl über das zentrale Forschungsfeld der Antikenübersetzungen als auch die innereuropäischen Transferprozesse hinaus, die Wissenschaft, Politik und Handel zunehmend prägen. Auf diese Weise ist das europäische Epochenkonzept der Frühen Neuzeit bewusst mit anderen Übersetzungskulturen weltweit zu konfrontieren, um daraus heuristische Impulse für die Epochenreflexion in Wissenschafts-, Kultur- und Literaturgeschichtsschreibung zu gewinnen. Die inner- und transeuropäischen sowie globalen Translationsbewegungen sind vom 15. bis zum 18. Jahrhundert hochdynamisch, wobei in vielen Bereichen noch grundlegende Forschungsarbeit zu leisten ist. Wie die Perspektiven der Forschung auf die frühneuzeitlichen Übersetzungskulturen sind

¹⁷Vgl. Seeber und Rivoletti (2018); Andersen-Vinilandicus und Lafond-Kettlitz (2015); Kelletat und Tashinskiy (2014).

¹⁸Vgl. Lepenies (1997), S. 102. Kritisch zur imperialistischen Übersetzungspolitik heute vgl. Venuti (2008), S. 17–18.

¹⁹Vgl. Bassnett und Trivedi (1999); Raman (2011); Frank und Kittel (2004).

²⁰Vgl. Reck (1997); vgl. auch Wei (2020).

auch die Vorstellungen, Theorien und Methoden der historischen Akteure plural, heterogen und komplex.

1.2.1 Vormoderne Übersetzungsdiskurse

Bereits in der Antike wurde über die angemessene Form des Übersetzens diskutiert und dabei die Opposition von sinngemäßigem und wörtlichem Übersetzen akzentuiert, die den Übersetzungsdiskurs bis in die Gegenwart prägt und auch in der Frühen Neuzeit präsent ist. Cicero betonte in *De optimo genere oratorum*, die Werke Platons, Xenophons, Aeschines' und Demosthenes' nicht als Dolmetscher, sondern als Redner aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen und die ausgangssprachlichen Wendungen den zielsprachlichen Konventionen angepasst zu haben. Oberstes Prinzip für eine Übersetzung müsse sein, die Worte nicht abzuzählen, sondern abzuwägen.²¹ Dieser Auffassung schloss sich Hieronymus an, der nicht ein Wort durch das andere, sondern einen Sinn durch den anderen ausdrücken wollte, ausgenommen die Übersetzung der Heiligen Schrift, bei der auch die Wortfolge ein Mysterium sei. Wie schwierig diese Maxime in der Praxis umzusetzen ist, legte Hieronymus in seinem übersetzungstheoretischen Brief an Pammachius offen.²² Oft finde er in der lateinischen Sprache kein Äquivalent für ein griechisches Wort, auch forderten die unterschiedlichen Grammatiker, die verschiedenen Redefiguren und überhaupt die Eigentümlichkeiten beider Sprachen ausführliche Umschreibungen, die man ihm zu Unrecht als Verletzung seiner Treuepflicht gegenüber dem Original vorgeworfen habe.

Die frühneuzeitlichen Übersetzer knüpften an die theoretischen Diskussionen der antiken Autoren an und plädierten in der Mehrzahl für eine sinngemäße Übertragung. Unter den deutschen Frühhumanisten vertrat nur der Esslinger Stadtschreiber Niklas von Wyle eine Sonderposition, indem er „vf das genewest dem latin nâch“ folgen wollte.²³ Mit Martin Luther verlor das Wort-für-Wort-Prinzip auch für die Heilige Schrift an Bedeutung, das alle volkssprachigen Bibelübersetzungen seit der Spätantike geprägt hatte.²⁴ Die wachsende Zahl an Übersetzungen seit der Mitte des 15. Jahrhunderts führte zu einer intensiven theoretischen Reflexion, die jedoch

²¹Vgl. Cicero, *De optimo genere oratorum* 14: „[...] nec converti ut interpres, sed ut orator, sententiis isdem et earum formis tamquam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis. In quibus non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omne verborum vimque servavi. Non enim ea me annumerare lectori putavi oportere, sed tamquam appendere.“ Vgl. Cicero (1998), S. 348.

²²Vgl. Hieronymus: *Brief an Pammachius*. In: Störig (1969), S. 1–13, 1: „Ich gebe es nicht nur zu, sondern bekenne es frei heraus, daß ich bei der Übersetzung griechischer Texte – abgesehen von den Heiligen Schriften, wo auch die Wortfolge ein Mysterium ist – nicht ein Wort durch das andere, sondern einen Sinn durch den anderen ausdrücke.“

²³Vgl. Keller und Wyle (1861), S. 8, 21. Vgl. auch Bernstein (1978); Münkler (2004).

²⁴Vgl. Schwarz (1986); Redzich (2005), (2010).

meist auf die Paratexte beschränkt blieb. Widmungsbriefe und Vorreden wurden zum bevorzugten Ort sprachlich-literarischer Auseinandersetzung, wo sich Übersetzende über ihre Motivation, die translatorischen Schwierigkeiten, die Funktion wie die intendierte Interpretation ihrer Texte äußerten.²⁵ Einzelne Autoren verfassten auch übersetzungstheoretische Schriften, wie Leonardo Bruni in *De interpretatione recta* vehement die Qualität mittelalterlicher Übersetzungen kritisierte²⁶ und Martin Luther in seinem *Sendbrief vom Dolmetschen* das gesprochene Deutsch statt dem geschriebenen Latein zum Leitprinzip einer guten Übersetzung erklärte.²⁷ Auch wenn die Humanisten in der Übersetzungsgeschichte keinen so radikalen Wandel einleiteten, wie ihre Selbstaussagen dies suggerierten²⁸ und in der Forschung teils angenommen wurde, so zeugen ihre zahlreichen translatorischen Reflexionen doch von einem gesteigerten Problembewusstsein.²⁹ Der Streit um Luthers Bibelübersetzung und die außereuropäische Missionstätigkeit der Jesuiten trugen dazu bei, die übersetzungstheoretischen und sprachreflexiven Überlegungen weiter zu schärfen.³⁰ Übersetzen bildete ein kulturelles Leitprinzip, über dessen Kriterien man sich immer wieder verständigen musste.

1.2.2 Paradigmenwechsel im Übersetzungsverständnis

Die Dichotomie ‚wörtlich versus sinngemäß‘ genügte schon den Zeitgenossen kaum und bedarf weiterer Spezifizierungen, um die Textprodukte der frühneuzeitlichen Übersetzungskulturen angemessen beschreiben zu können.³¹ Auch das Verhältnis von frühneuzeitlicher und mittelalterlicher Übersetzungspraxis ist einer genauen Revision zu unterziehen. So hat die Forschung als grundsätzliche Differenz zwischen den Verfahrensweisen der mittelalterlichen und humanistischen Übersetzer benannt, dass die mittelalterlichen Autoren sich nur dem Stoff, der *materia*, verpflichtet gefühlt und die Form dagegen frei gestaltet hätten. Erst die humanistischen Autoren räumten der treuen Wiedergabe des Originals nach dieser Auffassung oberste Priorität ein und achteten auch gezielt auf formale Aspekte. Das Modell, das der germanistische Mediävist Franz Josef Worstbrock vor über zwanzig Jahren entwickelt und mit den Worten ‚Wiedererzählen und Übersetzen‘ beschrieben hat,³² ist zwar heuristisch hilfreich, reduziert die vielfältigen

²⁵Zur „paratextuellen Übersetzungspoetik“ vgl. Wesche (2017), S. 419. Vgl. auch Toepfer et al. (2017), S. 19 und Enenkel (2015).

²⁶Vgl. Harth (1968). Eine Neuausgabe einschließlich Übersetzung der übersetzungstheoretischen Grundlagenschrift bereitet Andreas Gipper momentan vor.

²⁷Vgl. Delius (1983).

²⁸Vgl. Grafton (2011); Redzich (2011); Sottili (1981).

²⁹Vgl. Toepfer (2007), S. 124–136; Vermeer (2000), S. 121.

³⁰Vgl. Burke (2004); Dürr (2010), (2017); Flüchter und Wirbser (2017); Gelhaus (1989).

³¹Vgl. Müller (2017).

³²Vgl. Worstbrock (1999).

mittelalterlichen Übersetzungstypen allerdings auf eine mögliche Variante. Die der Texterschließung dienenden Interlinearversionen und die dem Ausgangstext eng folgenden Bibelübersetzungen³³ bleiben unberücksichtigt, wohingegen die in den romanhaften Gattungen vorherrschende Form des ‚Wiedererzählens‘ zur translatorischen Norm erklärt wird. Zugleich wird ein humanistisches Ideal konstruiert, dem viele volkssprachige, aber auch gelehrte Übersetzungen des 15. und 16. Jahrhunderts nicht oder nur bedingt entsprechen.³⁴ Weil die frühneuzeitlichen Übersetzer Eingriffe in ihre Prätexte vornehmen, diese aktualisieren und dramatisieren, kürzen und erweitern, lässt sich ihr vom modernen Übersetzungsverständnis abweichendes Verfahren als „erzählendes Übersetzen“³⁵ oder „interpretierendes und vermittelndes Übersetzen“³⁶ charakterisieren, dessen kulturelle Bedeutung durch systematische Forschung zu bestimmen ist. Wie in der deutschen zeichnet sich auch in der internationalen Frühneuezeitforschung ein Paradigmenwechsel ab, der von (ab-)wertenden Urteilen über die fehlende stilistische Äquivalenz zur Anerkennung der produktiven Leistung englischer und französischer Übersetzer führte.³⁷

1.2.3 *Impulse der Translationswissenschaften*

Das komplexe Verhältnis zwischen ausgangs- und zielsprachigem Text ist Untersuchungsgegenstand der Translationswissenschaften, die sich in verschiedene Forschungsrichtungen aufgliedern. Während linguistische Translationswissenschaftler*innen Texte prinzipiell und ohne Einschränkung des Informationsgehalts für übersetzbar halten, stehen Anhänger des relativistischen Ansatzes einem solchen Verfahren skeptisch gegenüber. Gemäß der Tradition Wilhelm von Humboldts betrachten sie das Denken als Ausdruck kultureller und nationaler Identität und bezweifeln, dass Vorstellungen in einer anderen Sprache analog zum Ausdruck gebracht werden können,³⁸ wohingegen jene Übersetzen als eine „Folge von code-switching-Operationen“³⁹ ansehen. Übersetzende fungieren dabei lediglich als Sprachmittler für interlinguale Äquivalenzen, indem sie als eine Art Relaisstation einfach transkodieren. Exemplarisch dafür kann die Erklärung des Leipziger Übersetzungswissenschaftlers Otto Kade aus dem Jahr 1971 gelten: „Alle Texte einer Sprache L_x (Quellensprache) können unter Wahrung des rationalen Informationsgehalts im Zuge der Translation durch Texte

³³Vgl. Henkel (1996); Redzich (2005), (2010).

³⁴Vgl. Baier (2017).

³⁵Vgl. Toepfer (2015), S. 52–55.

³⁶Vgl. Gindhart (2017).

³⁷Vgl. Reid (2014); vgl. auch Barker und Hosington (2013); Demetriou und Tomlinson (2015).

³⁸Vgl. Baumann (1998).

³⁹Wilss (1977), S. 62.

der Sprache L_n (Zielsprache) substituiert werden, ohne daß prinzipiell der Erfolg der Kommunikation beeinträchtigt oder gar in Frage gestellt wird.⁴⁰

Auch die universalistischen Übersetzungstheoretiker*innen, die den Zeichencharakter von Sprache betonen und sich auf ein *tertium comparationis* beziehen, gehen von einer prinzipiellen Übersetzbarkeit von Texten aus.⁴¹ Beide Auffassungen lassen sich mit den frühneuzeitlichen Übersetzungskulturen kaum in Einklang bringen, die von variierenden Transformationen und eigenständigen Akzentuierungen zeugen. Zwar wurde der Äquivalenzbegriff längst auch schon in der linguistischen Translationswissenschaft stärker ausdifferenziert, etwa indem Werner Koller zwischen denotativer, konnotativer, textnormativer, pragmatischer und formal-ästhetischer Äquivalenz unterscheidet, deren Anforderungen Übersetzende nie in gleicher Weise gerecht werden können.⁴² Doch knüpft das SPP 2130 vornehmlich an jene translationswissenschaftlichen Modelle an, die den hermeneutischen, pragmatischen und funktionalen Charakter der Übersetzungstätigkeit hervorheben. Vorlage und Übersetzung stehen in einem produktiven Spannungsverhältnis von Identität und Differenz, das in jedem Einzelfall genau zu bestimmen ist und auch innerhalb eines Textes variieren kann. Rade Gundis Stolzes Vorschlag, eine Übersetzung als „das Nicht-Andere“ zu deuten, da sie weder das Gleiche noch etwas ganz anderes als der Ausgangstext sei,⁴³ überwindet die traditionelle übersetzungstheoretische Opposition ‚wörtlich vs. sinngemäß‘ und eröffnet neue Deutungsperspektiven.

Dabei lässt sich Übersetzen zunächst als hermeneutischer Prozess beschreiben. Als Empfangende der ausgangssprachlichen und Sendende der zielsprachlichen Botschaft können Übersetzende nur jene Informationen weitergeben, die sie selbst verstanden haben und als relevant erachten. Übersetzen ist ein subjektiver „Sinnggebungsprozess“, der grundsätzlich graduell fortschreitet.⁴⁴ Mit Hans-Georg Gadamer lässt sich Übersetzen als Dialog zwischen Text und Rezipient verstehen, in dessen Verlauf es zu einer allmählichen Annäherung und schließlich zu einer „Horizontverschmelzung“ kommt.⁴⁵ Aus Sicht der Translationswissenschaften gelangt dieser Prozess freilich nie zum Abschluss; Übersetzen bleibt ein „tentatives Oszillieren zwischen Zugabe und Defizit“,⁴⁶ insofern dem Zieltext punktuell immer etwas verloren geht, wohingegen er an anderer Stelle hinzugewinnt. Weil sich das Textverständnis weder aus der Addition einzelner Satzteile ergibt, noch

⁴⁰Vgl. Kade (1971), S. 26; kritisch dagegen Vannerem und Snell-Hornby (1994), S. 203: „Wenn wir die kreative Rolle des Übersetzers herausstellen, distanzieren wir uns von dem in der Übersetzungswissenschaft lange postulierten Phänomen des passiven ‚Sprachmittlers‘, der als Relaisstation einfach transkodiert [...].“

⁴¹Vgl. Koller (1992), S. 182; Stolze (2001).

⁴²Vgl. Koller (1992), S. 216.

⁴³Stolze (1994), S. 138. Vgl. auch Paepcke (1994), S. 125.

⁴⁴Hönig (1989), S. 126. Vgl. Sager (1994), S. 334.

⁴⁵Gadamer (1960), S. 360.

⁴⁶Stolze (1994), S. 157. Vgl. Paepcke (1994), S. 113.

auf eine eindeutige Interpretation festgelegt werden kann, bleibt das Textprodukt ein hermeneutischer Entwurf. Die „Übersummativität des Übersetzungstextes als Ganzem“⁴⁷ führt dazu, dass das Sinnpotential auf verschiedenste Weise realisiert werden kann.

Anknüpfend an die Sprechakt-Theorie von John Lanshaw Austin und John Roger Searle vom Anfang der 1970er Jahre stellen Vertreter*innen der pragmatischen Translationswissenschaft heraus, dass Übersetzen nicht nur ein Verstehen verlangt, sondern auch sprachliches Handeln bedeutet.⁴⁸ Weil sich die Illokution nicht ohne Weiteres aus der Lokution erschließen lässt, sind Texte mehrdeutig und unterschiedlich interpretierbar. Je nach Situation haben Sprechakte verschiedene Intentionen, was in besonderem Maße für Übersetzungen gilt, da Ausgangs- und Zieltext per se in verschiedene soziokulturelle Kontexte eingebunden sind.⁴⁹ Übersetzen ist mehr als eine Transkodierung von Wörtern oder Sätzen aus einer Sprache in eine andere, sondern eine komplexe Handlung, bei der ein Ausgangssachverhalt in ein anderes kulturelles Umfeld überführt wird. Der Heidelberger Sprach- und Übersetzungswissenschaftler Hans Jürgen Vermeer erklärte diesen Zusammenhang 1994 folgendermaßen:

Handlung und Verhalten sind verknüpft mit den Usancen, Konventionen und Normen einer Kultur, in deren Gemeinschaft der betreffende Mensch als ‚enkultrierter‘ lebt [...]. Ein Text ist ein Handlungsprodukt. Ein Text ist also verknüpft mit dem Gesamtverhalten seines Produzenten und dessen Kultur [...].⁵⁰

Die zielsprachige Situation determiniert, welche Funktion eine Übersetzung haben kann, und wirkt sich auch auf deren Formulierung aus, da sich Übersetzer an „kulturspezifischen Vertextungskonventionen“⁵¹, Texttypen und Relationen zu anderen Texten orientieren. Mit Vermeer lässt sich die zweckorientierte und zielgerichtete Maxime als ‚skoposadäquat‘ bezeichnen:

Man kann nicht einfach die Ausdrucksweise einer Kultur zum Ausdruck einer anderen übernehmen. Form und Sinn bilden eine Einheit. Das Problem des Übersetzens besteht in der Balance zwischen Form und Sinn der Kultur_A zum Zeitpunkt_{t1} und Form und Sinn der Kultur_B zum Zeitpunkt_{t2}, in dem, was ich kultur- und adressaten-, kurz: skoposadäquat übersetzen nenne [...].⁵²

Neuere kulturwissenschaftliche Ansätze der Translationswissenschaft wie die *Descriptive Translations Studies* fokussieren daher auf die Wirkungen von Übersetzungen innerhalb kultureller Systeme und begreifen Übersetzende nicht nur in ihrer Rolle als Kulturvermittelnde, sondern als Akteurinnen und Akteure kultureller Evolution.⁵³

⁴⁷Stolze (1994), S. 157. Vgl. auch Paul (2004).

⁴⁸Vgl. Austin (1972); Searle (1971). Vgl. auch Wittgenstein (1953), § 546.

⁴⁹Vgl. Sager (1994); Hönig und Kußmaul (1982), S. 29, 70.

⁵⁰Vermeer (1994), S. 33.

⁵¹Stolze (1999), S. 197. Vgl. Kußmaul (1994), S. 209; Reiß (1976); Stolze (1994), S. 155.

⁵²Vermeer (2000), S. 9, 16. Vgl. auch Prunč (1997).

⁵³Vgl. Sandrini (2011), S. 1099.

Ein solcher situations- und funktionsbezogener Ansatz ist für das SPP 2130 wesentlich, will es doch die kulturellen Rahmenbedingungen und die kultur-erzeugenden Impulse der frühneuzeitlichen Übersetzungen in den Blick nehmen. Welche ausgezeichneten Anschlussmöglichkeiten zwischen neueren Übersetzungswissenschaftlichen Tendenzen und den Forschungen zu Phänomenen kultureller Übersetzung in den historischen Geisteswissenschaften bestehen, ist bisher wenig wahrgenommen worden, auch weil sich die Translationswissenschaften vor allem der Übersetzungsforschung in der neuesten Geschichte und unmittelbaren Gegenwart widmen.⁵⁴ Dass sich die Frühe Neuzeit für translationswissenschaftliche Untersuchungen eignet, hat Vermeer mit seiner zweibändigen Studie *Das Übersetzen in Renaissance und Humanismus* zumindest angedeutet.⁵⁵ Das SPP 2130 setzt hier an und überträgt diese Ansätze auf die Textkulturen der Frühen Neuzeit. Aus der Historisierung aktueller translationswissenschaftlicher Perspektiven und der Erforschung vormoderner Übersetzungskulturen können im Gegenzug auch neue Erkenntnisse über gegenwärtige Translationsphänomene und -probleme abgeleitet werden.

1.2.4 *Übersetzungsdefinition und Epochenkonzept*

Gemäß der interdisziplinären Anlage des SPP 2130 muss zwischen verschiedenen Translationsvorstellungen unterschieden werden. Während der Übersetzungsbegriff in den Sprach-, Literatur- und Translationswissenschaften meist in einem engeren Sinne verwendet wird und vorwiegend auf interlinguale Phänomene beschränkt bleibt, wird er in den Geschichts- und Kulturwissenschaften auch weiter gefasst und auf kulturelle, mediale und materielle Transferprozesse verschiedenster Art bezogen. Verweisen lässt sich hierbei vor allem auf die Projekte und Publikationen von Doris Bachmann-Medick, die den *translational turn* in Literatur- und Kulturwissenschaften proklamierte und Kulturwissenschaften konsequent als Übersetzungswissenschaften versteht.⁵⁶ Dem SPP 2130 liegt daher ein gestuftes Übersetzungsverständnis zugrunde, das an verschiedene Translationstheorien anknüpft und den Bogen von der interlingualen bis zur kulturellen Übersetzung spannt.

Eine Übersetzung wird definiert als Vermittlung einer sprachlichen Botschaft bzw. von sinntragenden Zeichen aus einer (Ausgangs-)Kultur A in eine (Ziel-)Kultur Z, mit dem Ziel, neue Adressat*innen zu erreichen und sich über sprachliche, räumliche, zeitliche, kulturelle und/oder mediale Grenzen hinweg zu verständigen.

⁵⁴Vgl. Baker (2009).

⁵⁵Vgl. Vermeer (2000).

⁵⁶Vgl. Bachmann-Medick (1998), (2009), (2013), (2018).

Indem philologische, anthropologische und gesellschaftliche Translationskonzepte kombiniert werden, ist die Übersetzungsdefinition interdisziplinär anschlussfähig und bietet sowohl für die Sprach- und Literaturwissenschaften als auch für die Bild-, Musik- und Geschichtswissenschaften eine tragfähige Basis. Auf diese Weise kann im SPP 2130 sowohl untersucht werden, wie architektonische Besonderheiten von dem französischen an den englischen Königshof überführt werden (vgl. das kunsthistorische Projekt von Christina Strunck, bearbeitet von Lukas Maier) oder auf welche Weise deutsche Autoren auf europäisches Liedgut zurückgreifen und Melodien, Tonsätze und Texte transformieren (vgl. das neugermanistische Projekt von Astrid Dröse) als auch inwiefern ein islamischer Kartograph traditionelle geometrische Muster der Berberkultur beim Übersetzen in einen christlichen Atlas integriert (vgl. das wissenschaftshistorische Projekt von Sonja Brentjes, bearbeitet von Victor de Castro León und Alberto Tiburcio).

Auch der zeitliche Rahmen des SPP 2130 ist das Ergebnis intensiver Diskussionen, die zu einem transdisziplinären Kompromiss führten. Der Untersuchungszeitraum erstreckt sich von ca. 1450 bis 1800 und vermag damit, teils auftretende Differenzen bei der zeitlichen Konzeptualisierung der Frühen Neuzeit in den verschiedenen historischen, philologischen und translationswissenschaftlichen Disziplinen zu integrieren. In der beginnenden Frühen Neuzeit zeichnet sich unter dem Einfluss der humanistischen Bildungsbewegung ein Umbruch in der europäischen Literaturgeschichte ab: Die Schriften der Autoren des klassischen Altertums werden zum Teil wiederentdeckt, ediert und kommentiert; seit etwa 1450 werden im deutschen Sprachraum zahlreiche Übersetzungen angefertigt, die wesentlichen Einfluss auf die Entwicklung der volkssprachigen Literatur und Literatursprache nehmen. Erst im 17. Jahrhundert verlieren die antiken Autoren, die die Übersetzungsliteratur bis dahin maßgeblich bestimmten, an Verbindlichkeit⁵⁷ und werden zunehmend Werke der zeitgenössischen Literaturen anderer Volkssprachen übertragen.

Eine wichtige Rolle kommt dabei der Erfindung des Buchdrucks zu, der zu einem exponentiellen Anstieg der Verbreitung von Übersetzungsliteratur führt. Dabei werden die Texte aus den situativ engen Kommunikationszusammenhängen der Manuskriptkultur gelöst und können nach ökonomischen Bedingungen flexibel erworben und rezipiert werden.⁵⁸ Die europäische Buchproduktion des Zeitraums ist durch einschlägige Repertorien und Kataloge gut erschlossen. Einbezogen sind in das SPP 2130 aber auch andere Räume und Übersetzungskulturen wie beispielsweise das aufblühende Verlagswesen Japans in der Frühen Neuzeit oder die Jesuitenmission in Indien und Südamerika. Die zeitliche Begrenzung des Untersuchungszeitraums mit 1800 berücksichtigt die in verschiedenen Disziplinen etablierte Epochenäsur, die sich u. a. an einem Paradigmenwechsel in der

⁵⁷Vgl. Heinen (2011); Wrede (2004).

⁵⁸Vgl. Eisenstein (1979); Füßel (1991); Giesecke (1991); McLuhan (1962).

Übersetzungstheorie festmachen lässt.⁵⁹ Ob und gegebenenfalls inwiefern dieses historische Epochenkonzept ein spezifisch europäisches Modell ist, wird das SPP 2130 zu einem späteren Zeitpunkt auf der Grundlage interdisziplinärer Vergleichsstudien reflektieren.

1.3 Praktiken des Übersetzens

Durch den gestuften Übersetzungsbegriff ist es möglich, ganz unterschiedliche Methoden und Praktiken des Übersetzens einzubeziehen und die Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit systematisch zu erforschen. Das Spektrum der Untersuchungsgegenstände reicht im SPP 2130 von Übersetzungen antiker Klassiker, jüdischer, christlicher, buddhistischer und islamischer Grundlagentexte und enzyklopädischer Werke über kartographisches Material, Verstechniken, Liedtexte und Melodien bis hin zu Gemälden, räumlichen Arrangements und Architekturen. Inter- und intralinguale Übersetzungen werden ebenso berücksichtigt wie intermediale, interkulturelle und performative Übertragungsprozesse.

1.3.1 Grundformen interlingualen und intralingualen Übersetzens

Für die humanistische Bewegung ist im Gegenstandsbereich interlingualer Übersetzung⁶⁰ zunächst das Übersetzungsprivileg des Lateinischen als Gelehrtensprache (Kirche, Recht, Wissenschaft) hervorzuheben.⁶¹ Die Übersetzungstätigkeit richtet sich hier zum einen auf die Übertragung der antiken Texte in die Muttersprachen. Zum anderen erzwingt die Gelehrtensprache Übersetzungen von den Volkssprachen in das Lateinische. Latein kann dabei auch als interkulturelle Gelenkstelle für muttersprachliche Texte fungieren, über die wie z. B. im Fall von Sebastian Brants *Narrenschiff*⁶² von der einen in die andere Volkssprache übersetzt wird. Doch fungiert das Lateinische auch als Mittlerinstanz für andere gelehrte Sprachen; die meisten Werke des griechischen Altertums werden im Humanismus über den Umweg des Lateinischen als ‚Übersetzungen aus zweiter Hand‘⁶³ in die deutsche Sprache überführt. Manche Autoren fertigen auch selbst Übersetzungen

⁵⁹Vgl. Kitzbichler (2009).

⁶⁰Vgl. Jakobson (1959), S. 233.

⁶¹Vgl. Lepenies (1997).

⁶²Vgl. Hartl (2001); Rupp (2002).

⁶³Vgl. Stackelberg (1984).

eigener Werke an, um einen neuen Adressatenkreis zu erreichen und passen sie einer anderen Kommunikationssituation an.⁶⁴

Ein weiterer, in der Frühen Neuzeit anwachsender Bereich ist das intralinguale Übersetzen⁶⁵ zwischen den Volkssprachen. In allen genannten Feldern wird dabei aus und in unterschiedliche Sprachstufen übersetzt. Neben den altsprachlichen Texten steht etwa das neulateinische Schrifttum, mittelhochdeutsche Texte werden in frühneuhochdeutsche Texte transformiert, niederdeutsche Versionen in hochdeutsche übertragen und umgekehrt. So basiert die frühneuhochdeutsche Übersetzung der ‚Metamorphosen‘ durch Jörg Wickram, die in dem altgermanistischen Projekt von Regina Toepfer, bearbeitet von Jennifer Hagedorn, untersucht wird, auf einer mittelhochdeutschen Version Albrechts von Halberstadt aus der Zeit um 1200.⁶⁶ Der Bedarf an pragmatischer Schriftlichkeit führt zudem zur Ausbildung neuer Textsorten, wie etwa volkssprachigen Rechenbüchern, die von der Bedeutung des Übersetzens für den Handel zeugen.

Auch außerhalb Europas ist eine rege Übersetzungstätigkeit zu beobachten, so werden im Nahen Osten Übertragungen aus dem Arabischen, Persischen oder Osmanischen angefertigt. In der ganzen Großregion des sinitischen Kulturraums dominiert das klassische Chinesisch bestimmte Genres der Textproduktion und werden verschiedene Techniken der Vermittlung in die regionalen Schriftsprachen oder Alltagssprachen entwickelt. Übersetzungen zwischen den ostasiatischen Sprachen wie aus den europäischen Sprachen orientieren sich stark an jenen Konventionen, die im Umgang mit der klassischen Hochsprache eingeübt worden sind. Mit der ‚Entdeckung‘ und der ‚Neuen Welt‘ erhält das Übersetzen bereits in der Frühen Neuzeit eine globale Dimension, die nicht nur für ökonomische Kontakte relevant ist, sondern auch die jesuitische Missionsarbeit entscheidend prägt.⁶⁷ Aber auch für die innereuropäische Missionierung werden Übersetzungen angefertigt, wie das von Rebekka Voß geleitete Projekt zu jüdisch-christlichen Kulturkontakten belegt, in dem transkulturelle jiddische Übersetzungen im Kontext der pietistischen Judenmission im Deutschland des 18. Jahrhunderts erforscht werden (vgl. den Beitrag von Avraham Siluk in diesem Band).

1.3.2 Spracharbeit und Literaturtransfer

Die umfangreiche Übersetzungstätigkeit im frühneuzeitlichen Europa belegt, dass die sprachliche Erschließung und Vermittlung antiker Literatur ein zentrales Arbeitsfeld der Gelehrten darstellte. Zwar wollten die Archegeten des Humanismus

⁶⁴Vgl. Keller (2020).

⁶⁵Vgl. Jakobson (1959), S. 233.

⁶⁶Vgl. auch Toepfer (2017), S. 383.

⁶⁷Vgl. Dürr (2010), (2017); Flüchter und Wirbser (2017) und Flüchter (2019); Po-Chia Hsia (2007).

zunächst nur die lateinische Sprache reformieren, übertrugen diese Prinzipien aber bald auch auf das Griechische und die Volkssprachen.⁶⁸

Übersetzende stehen vor dem Problem, dass sie ausgangssprachliche Begriffe und Wendungen übertragen müssen, für die in der Zielsprache keine Äquivalente zur Verfügung stehen. Dieses schon in der Antike beklagte Phänomen führt dazu, dass die Übersetzungsliteratur als Katalysator sprach- und literaturgeschichtlicher Veränderungen fungiert.⁶⁹ Von den frühneuzeitlichen Übersetzungen gehen wichtige Impulse für die Ausbildung der Nationalsprachen und Nationalliteraturen aus.⁷⁰ Übersetzende müssen das Verhältnis von Ausgangs- und Zielsprache genau austarieren, fremde Begriffe entlehnen, neue Wendungen formen und Textsorten ausdifferenzieren. Die mathematische Fachsprache etwa bildet sich im Übersetzungsprozess lateinischer und italienischer Rechenbücher aus.

Manche Autoren des 16. Jahrhunderts erheben dabei einen dezidiert kulturformenden und sprachschöpferischen Anspruch, indem sie erklären, die Volkssprache durch ihre Übersetzungen bereichern oder die Prätexte gar verbessern zu wollen.⁷¹ Sie entwickeln Gattungstraditionen weiter und loten poetische Spielräume aus. Übersetzen ist, so zeigen es nicht zuletzt die Bemühungen von Martin Opitz um eine deutsche Poetik,⁷² Arbeit am Sprachmaterial. Zwar äußern sich andere Autoren skeptisch über die Ausdrucksmöglichkeiten in der Volkssprache, doch tragen ihre Übersetzungen langfristig ebenfalls dazu bei, das Primat des Lateinischen als Literatur- und Wissenschaftssprache zu überwinden. An solchen Diskursen setzt das SPP 2130 an, um Übersetzen nicht nur als kulturvermittelnde, sondern als kulturstiftende Praxis zu fokussieren. So wird in dem von Jörg Wesche beantragten neugermanistischen Projekt von Julia Amslinger untersucht, wie europäische Verstechniken in der deutschen Poetik und Gelegenheitspoesie des 17. und 18. Jahrhunderts rezipiert und adaptiert werden. Das romanistisch-translationswissenschaftliche Projekt von Andreas Gipper, bearbeitet von Caroline Mannweiler und Diego Stefanelli, wiederum zeichnet im selben Zeitraum nach, wie Wissenschaftsübersetzungen in Frankreich zur Ausbildung nationaler Wissenschaftskulturen führen.

Durch die Ausdifferenzierung der Übersetzungskulturen und die Möglichkeiten des Buchdrucks kommt in der Frühen Neuzeit eine verstärkte Internationalisierung der Übersetzungsströme und Zirkulation der Texte in Gang, die als zunehmender Literaturtransfer beschrieben wird.⁷³ Zugrunde liegt hierbei zunächst das erweiterte Literaturverständnis der Frühen Neuzeit, das im Sinn des ‚Geschriebenen‘ sowohl gebrauchsliterarische als auch poetische Textsorten

⁶⁸Vgl. Galle (2012); Knappe (2000).

⁶⁹Vgl. Toepfer et al. (2017).

⁷⁰Vgl. Guthmüller (1998). Zur Transkulturalität nationaler Räume und Übersetzungen vgl. dagegen Charle et al. (2017).

⁷¹Vgl. Toepfer (2009), (2011).

⁷²Vgl. Robert (2007); Wesche (2004), (2017).

⁷³Vgl. Bodenmüller (2001).

einschließt. Transfer bedeutet in diesem Zusammenhang eine Übertragungsleistung, die – wie man etwa für den deutsch-niederländischen Literaturtransfer gezeigt hat – stets auch wechselseitig erfolgen kann und daher nicht als kulturelle Einbahnstraße, sondern dynamisch (z. B. als Rückkopplung) zu denken ist.⁷⁴ Kultureller Frame-Wechsel und Rekontextualisierung führen zu einer Sinnpotenzierung und -depotenzierung der Ausgangstexte, die in der Zielkultur durch den sprachlichen und medialen Transfer mit neuen Bedeutungen aufgeladen werden. So lässt sich in dem linguistisch-romanistischen SPP-Projekt zu kolonialen Translationsstrategien an der Peripherie Neu-Spaniens beobachten, dass das christlich-theologische Konzept der Dreieinigkeit beim Übersetzen ins Zapotekische mit polytheistischen indigenen Vorstellungen enggeführt wird, die die christlichen Missionare zeitgleich zu überwinden suchten (vgl. den Beitrag von Martina Schrader-Kniffki, Yannic Klamp und Malte Kneifel). Insofern bedingt Literaturtransfer nicht nur eine Kultur- und Wissensübertragung, sondern stets auch eine Kultur- und Wissenstransformation. Literaturtransfer bedeutet dabei jegliche Form des Austauschs von Texten als Übertragung von einem Kommunikationssystem in ein anderes, in deren Zusammenhang das Übersetzen als eine Transferform zu spezifizieren ist. Dabei sind sowohl vertikale als auch horizontale Bewegungen (zwischen Ständen, Institutionen, Domänen, Territorien etc.) im Literaturtransfer zu berücksichtigen. Damit bietet das SPP 2130 die Perspektive, auch einen substantiellen Beitrag auf dem Gebiet der Literaturtransferforschung zu leisten.

1.3.3 *Interkulturelle Kommunikation*

Die Vielfalt der frühneuzeitlichen Übersetzungskulturen lässt sich folglich nicht auf den Aspekt der Wissensvermehrung reduzieren. Zwar werden durch die Übersetzungen zuvor unbekannte Sachverhalte und Werke inhaltlich erschlossen, doch ist der sprachliche Transfer stets mit literarischen, diskursiven, epistemischen und normativen Faktoren verbunden, da das Translat in einen neuen kulturellen Kontext eingebunden werden muss.⁷⁵ Unabhängig davon, ob der Ausgangstext der Zielkultur völlig eingespeist („Einbürgerung“) oder ob seine kulturelle Herkunft sprachlich präsent gehalten wird („Verfremdung“), wirkt sich der andere Kontext auf das Textverständnis aus.⁷⁶ Die Beziehung zwischen Ausgangstext, Übersetzer*innen und Zieltext lässt sich mit Gadamer als ein dialogisches Verhältnis charakterisieren.⁷⁷ Die neue situative Einbettung kann ihrerseits auf die Vorlage

⁷⁴Vgl. Rohrschneider (2012).

⁷⁵Vgl. Burke und Hsia (2007).

⁷⁶Vgl. Schleiermacher (1838); vgl. auch Baumann (1998); Schneider (1985); Worstbrock (1970); Venuti (2008).

⁷⁷Vgl. Gadamer (1960), S. 362–363.

rückwirken und dafür sorgen, dass sein Sinnpotential auch in der Ausgangssprache auf andere Weise realisiert wird. Selbst wenn der Zieltext eigene Geltung beansprucht und den Ausgangstext ersetzen will, besteht zwischen den beiden ein enges Wechselverhältnis. Übersetzen lässt sich deshalb als eine Form interkultureller Kommunikation verstehen,⁷⁸ bei der zeitliche, räumliche, sprachliche und mediale Grenzen überwunden und Wissenshierarchien neu verhandelt werden.

Im SPP 2130 werden zunächst die zentralen Übersetzungsströme innerhalb Europas erfasst, die gesamteuropäisch ausstrahlen, sich in einer bestimmten interlingualen Konstellation – wie zum Beispiel im Bereich des italienisch-deutschen und deutsch-niederländischen Literaturtransfers⁷⁹ – besonders intensivieren, teils auch indirekte Übersetzungskulturen über Relaisprachen ausbilden⁸⁰ oder im Feld einer einzelnen Zielsprache konkurrieren und eine Zensur herausfordern können.⁸¹ Mit Translationsverfahren im Kontext der humanistischen Bildungsbewegung beschäftigt sich das altgermanistische Projekt von Regina Toepfer, in dem die deutschen Homer- und Ovid-Übersetzungen des 16. Jahrhunderts aus intersektionaler Perspektive analysiert werden (vgl. den Beitrag von Jennifer Hagedorn). Dagegen setzen sich vor allem die Projekte mit einem zeitlichen Fokus im 17. und 18. Jahrhundert mit Transferverfahren auseinander, in denen aus einer Volkssprache in eine andere übersetzt wird. Den Übersetzungen in das Französische, das sich als neue europäische *lingua franca* herausbildet, widmen sich Andreas Gipper am Beispiel von Wissenschaftsübersetzungen und Hans-Jürgen Lüsebrink anhand von Enzyklopädien, flankierend untersucht Susanne Greilich enzyklopädische Übersetzungen ins Spanische.

Einbezogen sind in das SPP 2130 auch Übersetzungsprozesse an den europäischen Peripherien wie etwa in Wales, wenn in dem keltologischen Projekt von Erich Poppe und Elena Parina nach den Strategien der Übersetzung religiöser Grundagentexte ins Kymrische gefragt wird. Der koloniale Kontext der europäischen Expansion gerät mit den Projekten zur Jesuitenmission in Südamerika (Martina Schrader-Kniffki), Indien (Antje Flüchter, bearbeitet von Giulia Nardini) und Japan (Katja Triplett) in den Blick, doch sind auch jene Übersetzungspraktiken für das SPP 2130 relevant, die sich in der Frühen Neuzeit unabhängig von den europäischen Einflüssen ausgebildet haben. Welche Dynamiken sich daraus ergeben können, wenn zwei verschiedene Übersetzungskulturen aufeinander treffen, untersuchen das religionswissenschaftliche Projekt von Katja Triplett anhand der Austauschprozesse zwischen katholischen Missionaren und Buddhist*innen im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen

⁷⁸Vgl. Vermeer (1978), S. 99–100; Bachmann-Medick (2018); Frank (1987), S. 13.

⁷⁹Vgl. Konst (2009); Noak (2014); Noe (1993).

⁸⁰Vgl. z. B. für italienische Übersetzungen aus dem Deutschen über französische Vermittlung Plack (2015).

⁸¹Z. B. innerhalb der konfessionell zersplitterten deutschsprachigen Territorien oder im Zuge der Verfolgung von Bibelübersetzern wie William Tyndale im englischsprachigen Raum; dazu Dembek (2010), S. 62–66.

Japan und das wissenschaftshistorische Projekt von Dagmar Schäfer und Vera Dorofeeva-Lichtmann am Beispiel der Kartierung von Ostasien durch indigene und europäische Kartographien.

Interkulturelle Kommunikation schließt auch die Möglichkeit des Missverstehens und des Fehlinterpretierens ein. So ist das wiederholte Scheitern der Friedensbemühungen in Europa zwischen 1450 und 1789 mit einem Translationsdefizit und unüberwindbaren kulturellen und kommunikativen Differenzen erklärt worden.⁸² Für eine umfassende Erschließung der Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit ist es auch wichtig, die Grenzen der Verständigung auszuloten, wie sie sich im 16. Jahrhundert etwa in Konstantinopel zeigen. Nach der Einführung des Buchdrucks avanciert die Stadt zwar zum bedeutenden Druckort, doch vermag diese Entwicklung kaum die Übersetzungsbarriere zwischen dem christlich-lateinischen und islamisch-osmanischem Schriftsystem zu überwinden, weshalb es in Friedensverträgen zu ‚asymmetrischen‘ Übersetzungsrelationen kommt.⁸³ Geradezu idealtypisch rekonstruieren lassen sich die wechselseitigen kulturellen Übersetzungsleistungen und ihre Grenzen bei Audienzen, die wie kein anderes Zeremoniell durch symbolische Codes bestimmt sind und die ritualisierte Praxis diplomatischer Kommunikation zwischen Ost und West maßgeblich prägen.⁸⁴

1.3.4 Translatorische Akteur*innen und ihre Netzwerke

Das Forschungsprogramm ergänzt nicht nur die vorhandenen Studien um weitere komparatistische Analysen einzelner Übersetzungen, sondern untersucht im Sinn der transferorientierten Übersetzungsanalyse auch die historischen Netzwerke der Akteur*innen und Produkte und analysiert ihre kulturprägende Rolle.⁸⁵ Die hermeneutische, die pragmatische und die funktionale Übersetzungstheorie lenken die Aufmerksamkeit auf die individuelle Disposition der Übersetzenden, auf die Relevanz von Textsorten, den konkreten Verwendungszweck und das intendierte Zielpublikum. Einige der im SPP 2130 untersuchten Akteur*innen sind bemerkenswert mobil und überschreiten auch selbst immer wieder sprachliche, räumliche und kulturelle Grenzen. Zu solchen ‚Cultural brokers‘ gehören die aus dem Ausland stammenden Ehefrauen europäischer Herrscher wie etwa die Tochter von Heinrich IV. und Maria de Medici, Henrietta Maria, deren kulturvermittelnde Einflüsse auf das englische Königshaus in dem Projekt von Christina Strunck untersucht werden (vgl. den Beitrag von Lukas Maier), der italienische Jesuit Roberto Nobili, mit dessen Übersetzungstätigkeit sich das Projekt von Antje

⁸²Vgl. Duchhardt und Espenhorst (2012).

⁸³Vgl. Baramova (2012), S. 201–205.

⁸⁴Vgl. Burschel und Vogel (2014).

⁸⁵Vgl. Callon (2006); Latour (2002); Schulz-Schaeffer (2000); vgl. auch Burschel und Vogel (2014); Burschel (2014).

Flüchter beschäftigt (vgl. den Beitrag von Giulia Nardini), und der syrische Christ Salomon Negri, dessen Position im west-östlichen Wissens- und Kulturtransfer das Projekt von Mark Häberlein erforscht (vgl. den Beitrag von Paula Manstetten). Nobili suchte die katholische Lehre in Südindien zu verbreiten, Negri war als Gelehrter, Sprachlehrer, Dolmetscher und Übersetzer u. a. in Paris, London, Halle, Venedig und Konstantinopel tätig. Andere Übersetzende hingegen erweisen sich als sehr ortsgebunden und agieren vornehmlich vom eigenen Schreibtisch aus, exemplarisch dafür sind die sogenannten ‚Lehnstuhlgeographen‘, die in dem Tübinger Projekt von Renate Dürr und Irina Saladin untersucht werden. Diese Übersetzer fertigten ihre kartographischen Werke auf der Grundlage umfangreicher Materialsammlungen an, ohne die beschriebenen Gebiete jemals selbst gesehen und erkundet zu haben.

Gefragt wird im SPP 2130 immer wieder nach den Begriffen, Ideen, Diskursen, Medien, Gattungen und Traditionen, die in der Zielkultur zur Verfügung stehen und mit denen Übersetzende die ausgangssprachlichen Informationen reproduzieren können. Diese Textproduzenten sind ihrerseits in intellektuelle, religiöse, soziale und ökonomische Netzwerke eingebunden, die kollektive Formen von Autorschaft begünstigen und ganze Übersetzungswerkstätten entstehen lassen.⁸⁶ Mit den vielfältigen wirtschaftlichen, diplomatischen und kulturellen Kontakten einer osmanisch-jüdischen Familie im 18. Jahrhundert setzt sich Irena Fliter in ihrem Projekt auseinander und untersucht, wie die Camondo-Familie zu einer bedeutenden Handelsdynastie aufstieg und zahlreiche Vermittlungstätigkeiten zwischen dem Osmanischen Reich und Europa übernahm. Bei Forschungsvorhaben, bei denen unabhängige Quellen zu den beteiligten Akteuren fehlen, ermöglichen oftmals die Paratexte der Übersetzungen Rückschlüsse auf die Anzahl, die Herkunft, den Stand, das Geschlecht und die Religion der beteiligten Akteur*innen (Übersetzende, Drucker, Verleger, Auftraggeber*innen, Adressat*innen etc.), ihre soziale Relation und institutionelle Anbindung, die Art und Intensität der Textarbeit sowie den Zweck und die Funktion des Translats. So zeugt das Oeuvre des deutschen Gelehrten Johann Michael Moscherosch, das in dem Projekt von Dirk Werle untersucht wird, nicht nur von seinen polyhistorischen und enzyklopädischen Interessen, sondern auch von seiner konfessionellen Herkunft (vgl. den Beitrag von Sofia Derer).

Untergliedert ist der vorliegende Band nach den drei Sektionen, die auch das SPP 2130 strukturieren und in dem sich der gestufte Übersetzungsbegriff spiegelt: „Zeichensysteme und mediale Transformationen“, „Anthropologie und Wissen“ sowie „Kulturelle Zugehörigkeiten und Gesellschaft“. Während im semiotisch und medial ausgerichteten ersten Bereich zunächst das Übersetzen selbst im Zentrum steht, fokussiert die zweite Sektion auf die Bedeutung des Übersetzens für Individualitätskonzepte, Menschenbilder und die Epistemologie der Frühen Neuzeit. Der dritte Bereich stellt in erweiterter Perspektive schließlich das Interaktionsfeld zwischen kultureller Übersetzung und gesellschaftlichem Wandel in

⁸⁶Vgl. Hamm (2015).

den Mittelpunkt. Zwar ergeben sich zwischen den drei Sektionen immer wieder Überschneidungen, doch lassen sich systematisch verschiedene Schwerpunktsetzungen unterscheiden, sodass die Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit auf einer interlingualen, einer epistemischen und einer kulturellen Ebene erschlossen werden.

Bibliographie

- Andersen-Vinilandicus, Peter Hvilshøj, und Barbara Lafond-Kettlitz, Hrsg. 2015. *Die Bedeutung der Rezeptionsliteratur für Bildung und Kultur der Frühen Neuzeit (1400–1750)*. Bern: Lang.
- Assmann, Jan, und Peter Burschel, Hrsg. 2019. *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte. Schwerpunkt „Kulturelle Übersetzung“* 67 (1).
- Aurnhammer, Achim, und Susanne Rode-Breyman, Hrsg. 2018. *›Teutsche Liedlein‹ des 16. Jahrhunderts*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Austin, John Langshaw. 1972. *Zur Theorie der Sprechakte*. Stuttgart: Reclam.
- Bachmann-Medick, Doris. 1998. Dritter Raum. Annäherungen an ein Medium kultureller Übersetzung und Kartierung. In *Figuren der/des Dritten. Erkundungen kultureller Zwischenräume*, Hrsg. Claudia Breger und Tobias Döring, 19–36. Amsterdam: Rodopi.
- Bachmann-Medick, Doris. 2009. Introduction. The Translational Turn. In *The Translational Turn*, Hrsg. Doris Bachmann-Medick, 2–16. London: Routledge.
- Bachmann-Medick, Doris. 2013. The ‘Translational Turn’ in Literary and Cultural Studies. The Example of Human Rights. In *New Theories, Models and Methods in Literary and Cultural Studies*, Hrsg. Greta Olson und Ansgar Nünning, 213–233. Trier: WVT Wissenschaftlicher Verlag Trier.
- Bachmann-Medick, Doris. 2018. *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, 6. Aufl. Reinbek: Rowohlt.
- Baier, Thomas. 2017. Erasmus als Übersetzer. In *Humanistische Antikenübersetzung und frühneuzeitliche Poetik in Deutschland (1450–1620)*, Hrsg. Regina Toepfer, Klaus Kipf, und Jörg Robert, 73–92. Berlin: de Gruyter.
- Baker, Mona, Hrsg. 2009. *Translation Studies. Critical Concepts in Linguistics*. London: Routledge.
- Baramova, Maria. 2012. „Die Übersetzung der Macht.“ Die Profite der habsburgisch-osmanischen Translationen im 16.–18. Jahrhundert. In *Frieden übersetzen in der Vormoderne. Translationsleistungen in Diplomatie, Medien und Wissenschaft*, Hrsg. Heinz Duchhardt und Martin Espenhorst, 197–206. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Barker, Sara K., und Brenda M. Hosington, Hrsg. 2013. *Renaissance Cultural Crossroads. Translation, Print and Culture in Britain, 1473–1640*. Boston: Brill.
- Bassnett, Susan, und Harish Trivedi, Hrsg. 1999. *Post-Colonial Translation. Theory and Practice*. London: Routledge.
- Bastert, Bernd. 2015. Wissenschaft und Fastnachtspiel – Die Komödien des Terenz zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit. In *„Wat nyeus verfraeyt dat herte ende verlicht den sin.“ Studien zum Schauspiel des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Festschrift für Carla Dauven-van Knippenberg zum 65. Geburtstag*, Hrsg. Elke Huwiler, Elisabeth Meyer, und Arend Quak, 172–195. Leiden: Rodopi.
- Baumann, Uwe. 1998. Übersetzungstheorien. In *Metzler-Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*, Hrsg. Ansgar Nünning, 736–740. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Bernstein, Eckhard. 1978. *Die Literatur des deutschen Frühhumanismus*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Bertelsmeier-Kierst, Christa. 2014. Ergebnisse des Marburger Repertoriums zur Übersetzungsliteratur im deutschen Frühhumanismus. *ZfdA* 143: 275–280.

- Bertelsmeier-Kierst, Christa. 2017. Übersetzen im deutschen Frühhumanismus. Ergebnisse des MRFH zur Einbürgerung humanistischer und antiker Autoren bis 1500. In *Humanistische Antikenübersetzung und frühneuzeitliche Poetik in Deutschland (1450–1620)*, Hrsg. Regina Toepfer, Klaus Kipf, und Jörg Robert, 125–149. Berlin: de Gruyter.
- Bodenmüller, Thomas. 2001. *Literaturtransfer in der frühen Neuzeit. Francisco López de Úbedas 'La pícaro Justina' und ihre italienische und englische Bearbeitung von Barezzi Barezzi und Captain John Stevens*. Tübingen: Niemeyer.
- Braden, Gordon, Robert M. Cummings, und Stuart Gillespie, Hrsg. 2010. *The Oxford History of Literary Translation in English. Volume 2. 1550–1660*. Oxford: Oxford University Press.
- Burke, Peter. 2004. *Languages and Communities in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burke, Peter, und Ronnie Po-chia Hsia, Hrsg. 2007. *Cultural Translation in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burschel, Peter. 2013. A Clock for the Sultan. Diplomatic Gift-Giving from an Intercultural Perspective. *The Medieval History Journal* 16:547–563. <https://doi.org/10.1177/0971945813515022>.
- Burschel, Peter. 2013b. Yuhanna ai-Asad, or the Language of Exile. In *Agents of Transculturation. Border-Crossers, Mediators, Go-Betweens*, Hrsg. Sebastian Jobs und Gesa Mackenthun, 39–49. Münster: Waxmann.
- Burschel, Peter. 2014. Space, Time and the Confession of Ritual. A Lutheran Pastor in the Ottoman Empire. In *New Trends in Ottoman Studies.*, Hrsg. Marinos Sariyannis, 455–468. Rethymno: University of Crete.
- Burschel, Peter, und Christine Vogel, Hrsg. 2014. *Die Audienz. Ritualisierter Kulturkontakt in der Frühen Neuzeit*. Köln: Böhlau.
- Burschel, Peter, und Sünne Juterczenka, Hrsg. 2016. *Die europäische Expansion*. Stuttgart: Steiner.
- Callon, Michel. 2006. Einige Elemente einer Soziologie der Übersetzung. Die Domestikation der Kammmuscheln und der Fischer der St. Brieuca-Bucht. In *ANTHology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*, Hrsg. Andréa Belliger und David J. Krieger, 135–174. Bielefeld: Transcript.
- Charle, Christophe, Hans-Jürgen Lüsebrink, und York-Gothart Mix, Hrsg. 2017. *Transkulturalität nationaler Räume in Europa (18. bis 19. Jahrhundert). Übersetzungen, Kulturtransfer und Vermittlungsinstanzen. La transculturalité des espaces nationaux en Europe (XVIIIe–XIXe siècles). Traductions, transferts culturels et instances de médiations*. Göttingen: V&R unipress.
- Cicero, Marcus Tullius. 1998. *De optimo genere oratorum*. Über die beste Gattung von Rednern. In *De inventione. Über die Auffindung des Stoffes*, Hrsg. Theodor Nüßlein. Düsseldorf: Artemis und Winkler.
- Delius, Hans-Ulrich. 1983. Martin Luther: Ein Sendbrief. Vom Dolmetschen und Fürbitte der Heiligen. In *Martin Luther. Studienausgabe*, Hrsg. Hans-Ulrich Delius, 477–496. Berlin: Evangelische Verlags-Anstalt.
- Dembek, Arne. 2010. *William Tyndale (1491–1536). Reformatorische Theologie als kontextuelle Schriftauslegung*. Zugl.: Wuppertal, Kirchl. Hochsch., Diss., 2009, Tübingen.
- Demetriou, Tania, und Rowan Tomlinson, Hrsg. 2015. *The Culture of Translation in Early Modern England and France, 1500–1660*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Drews, Wolfram und Bruno Quast, Hrsg. 2019. *Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung* 53.
- Duchhardt, Heinz, und Martin Espenhorst, Hrsg. 2012. *Frieden übersetzen in der Vormoderne. Translationsleistungen in Diplomatie, Medien und Wissenschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dürr, Renate. 2010. Sprachreflexion in der Mission. Die Bedeutung der Kommunikation in den sprachtheoretischen Überlegungen von José de Acosta S.J. und Antonio Ruiz de Montoya S.J im ausgehenden 16. und beginnenden 17. Jahrhundert. *Geschichte und Gesellschaft* 36: 161–196.

- Dürr, Renate. 2017. Early Modern Translation Theories as Mission Theories. A Case Study of José de Acosta “De procuranda indorum salute” (1588). In *Cultures of Communication. Theologies of Media in Early Modern Europe and Beyond*, Hrsg. Christopher J. Wild, Helmut Puff, und Ulrike Strasser, 209–227. Toronto: University of Toronto Press.
- Eikelmann, Manfred. 2019. *des aller sinnreichsten Poeten Metamorphosis*. Sprachliche und mediale Adaptationsstrategien in den deutschen Antikenübersetzungen der Frühen Neuzeit. *Frühmittelalterliche Studien* 53 (1): 369–382. <https://doi.org/10.1515/fmst-2019-013>.
- Eisenstein, Elizabeth Lewisohn. 1979. *The Printing Press as an Agent of Change. Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe. Vol. 1 and 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ellis, Roger, Hrsg. 2008. *The Oxford History of Literary Translation in English. Volume 1. To 1550*. Oxford: Oxford University Press.
- Enenkel, Karl A. E. 2015. *Die Stiftung von Autorschaft in der neulateinischen Literatur (ca. 1350–ca. 1650). Zur autorisierenden und wissensvermittelnden Funktion von Widmungen, Vorworttexten, Autorporträts und Dedikationsbildern*. Leiden: Brill.
- Flüchter, Antje. 2019. Translating Jesuits. Translation as a Useful Tool to Explore Transculturality? In *Engaging Transculturality. Concepts, Key Terms, Case Studies*, Hrsg. Laila Abu-Er-Rub, Christiane Brosius, Sebastian Meurer, Diamantis Panagiotopoulos, und Susan Richter, 199–215. London: Routledge.
- Flüchter, Antje, und Rouven Wirbser, Hrsg. 2017. *Translating Catechisms, Translating Cultures. The Expansion of Catholicism in the Early Modern World*. Leiden: Brill.
- Frank, Armin Paul. 1987. Einleitung. In *Die literarische Übersetzung. Fallstudien zu ihrer Kulturgeschichte, Bd. 1*, Hrsg. Brigitte Schultze, ix–xvii. Berlin: Schmidt.
- Frank, Armin Paul, und Harald Kittel. 2004. Der Transferansatz in der Übersetzungswissenschaft. In *Die literarische Übersetzung in Deutschland. Studien zu ihrer Kulturgeschichte in der Neuzeit*, Hrsg. Armin Paul Frank und Horst Turk, 3–70. Berlin: Schmidt.
- Füssel, Stephan. 1991. *Gutenberg und seine Wirkung*. Darmstadt: Insel.
- Gadamer, Hans-Georg. 1960. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Wiss. Buchges.
- Galle, Christoph. 2012. *vernarum carmina lingua vertimus*. Humanisten und Volkssprache am Übergang vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit. *ZfA* 141:210–227.
- Gelhaus, Hermann. 1989. *Der Streit um Luthers Bibelverdeutschung im 16. und 17. Jahrhundert. Mit der Identifizierung Friedrich Traubs*. Tübingen: Niemeyer.
- Giesecke, Michael. 1991. *Der Buchdruck in der frühen Neuzeit. Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gindhart, Marion. 2017. Bildschrift im Kontext. Die Hieroglyphika-Übersetzung Johannes Herolds (Basel 1554). In *Humanistische Antikenübersetzung und frühneuzeitliche Poetik in Deutschland (1450–1620)*, Hrsg. Regina Toepfer, Klaus Kipf, und Jörg Robert, 243–287. Berlin: de Gruyter.
- Grafton, Anthony. 2011. *The Culture of Correction in Renaissance Europe*. London: The British Library.
- Guthmüller, Bodo, Hrsg. 1998. *Latein und Nationalsprachen in der Renaissance*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Häberlein, Mark. 2018. Fremdsprachenlernen, Bildungsverläufe und Bildungsmarkt in der Frühen Neuzeit. In *Perspektiven auf Mehrsprachigkeit. Individuum – Bildung – Gesellschaft*, Hrsg. Anja Ballis und Nazli Hodaie, 9–22. Berlin: de Gruyter.
- Häberlein, Mark, und Helmut Glück, Hrsg. 2014. *Militär und Mehrsprachigkeit im neuzeitlichen Europa*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Häberlein, Mark, Helmut Glück, und Andreas Flurschütz da Cruz, Hrsg. 2019. *Adel und Mehrsprachigkeit in der Frühen Neuzeit. Ziele, Formen und Praktiken des Erwerbs und Gebrauchs von Fremdsprachen*. Wiesbaden: Harrassowitz.

- Hamm, Joachim. 2015. Der 'Teütsch Cicero'. Medialität und Autorschaft bei Johann von Schwarzenberg. In *Die Bedeutung der Rezeptionsliteratur für Bildung und Kultur der Frühen Neuzeit (1400–1750)*, Hrsg. Peter Hvilshøj Andersen-Vinilandicus und Barbara Lafond-Kettlitz, 251–273. Bern: Lang.
- Harth, Helene. 1968. Leonardo Brunis Selbstverständnis als Übersetzer. *Archiv für Kulturgeschichte* 50:41–63.
- Hartl, Nina. 2001. *Die ‚Stultifera navis‘. Jakob Lochers Übertragung von Sebastian Brants ‚Narrenschiff‘*. Münster: Waxmann.
- Heinen, Ulrich, Hrsg. 2011. *Welche Antike? Konkurrierende Rezeptionen des Altertums im Barock*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Henkel, Nikolaus. 1996. Die althochdeutschen Interlinearversionen. Zum sprach- und literarhistorischen Zeugniswert einer Quellengruppe. In *Übersetzen im Mittelalter*, Hrsg. Joachim Heinzle, 46–72. Berlin: Schmidt.
- Höfele, Andreas, und Werner von Koppenfels, Hrsg. 2005. *Renaissance Go-Betweens. Cultural Exchange in Early Modern Europe*. Berlin: de Gruyter.
- Hönig, Hans G. 1989. Die übersetzerrelevante Textanalyse. In *Übersetzungswissenschaft und Fremdsprachenunterricht. Neue Beiträge zu einem alten Thema*, Hrsg. Frank Gerhard Königs, 121–145. München: Goethe-Institut.
- Hönig, Hans G., und Paul Kußmaul. 1982. *Strategie der Übersetzung. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*. Tübingen: Narr.
- Jakobson, Roman. 1959. On Linguistic Aspects of Translation. *On Translation* 232–239.
- Kade, Otto. 1971. Das Problem der Übersetzbarkeit aus der Sicht der marxistisch-leninistischen Erkenntnistheorie. *Linguistische Arbeitsberichte* 4:13–28.
- von Keller, Adelbert, und Niclas von Wyle, Hrsg. 1861. *Translationen von Niclas von Wyle*. Stuttgart: Litterarischer Verein.
- Keller, Andreas. 2020. *Von Martino Luther selbs teütsch gemacht*. Zur Problematik der Selbstübersetzung im 16. Jahrhundert. In *Selbstübersetzung als Wissenstransfer. Self-Translation as Transfer of Knowledge*, Hrsg. Andreas Keller und Stefan Willer. Berlin: Kulturverlag Kadmos Berlin.
- Kelletat, Andreas F., und Aleksey Tashinskiy, Hrsg. 2014. *Übersetzer als Entdecker. Ihr Leben und Werk als Gegenstand translationswissenschaftlicher und literaturgeschichtlicher Forschung*. Berlin: Frank & Timme.
- Kitzbichler, Josefine. 2009. Übersetzungstheoretischer Paradigmenwechsel um 1800. In *Theorie der Übersetzung antiker Literatur in Deutschland seit 1800*, Hrsg. Josefine Kitzbichler, Katja Lubitz, und Nina Mindt, 15–28. Berlin: de Gruyter.
- Knape, Joachim. 2000. Das Deutsch der Humanisten. In *Sprachgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung. 2. Teilbd.*, Hrsg. Werner Besch, 1672–1681. Berlin: de Gruyter.
- Koller, Werner. 1992. *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*. Heidelberg: Quelle und Meyer.
- Konst, Jan, Hrsg. 2009. *Niederländisch-deutsche Kulturbeziehungen 1600–1830*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kristeller, Paul Oskar, Hrsg. 1960. *Catalogus Translationum et Commentariorum. Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*. Washington: University of America Press.
- Kußmaul, Paul. 1994. Übersetzen als Entscheidungsprozeß. Die Rolle der Fehleranalyse in der Übersetzungsdidaktik. In *Übersetzungswissenschaft – Eine Neuorientierung. Zur Integrierung von Theorie und Praxis*, 2. Aufl., Hrsg. Mary Snell-Hornby, 206–229. Tübingen: Francke.
- Latour, Bruno. 2002. *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Lepenes, Wolf. 1997. Die Übersetzbarkeit der Kulturen. Ein europäisches Problem, eine Chance für Europa. In *Die Sprache der Anderen. Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen*, Hrsg. Jacques Derrida und Anselm Haverkamp, 95–117. Frankfurt a. M.: Fischer.
- McLuhan, Marshall. 1962. *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*. Toronto: University of Toronto Press.
- Müller, Jan-Dirk. 2017. Parameter des Übersetzens. In *Humanistische Antikenübersetzung und frühneuzeitliche Poetik in Deutschland (1450–1620)*, Hrsg. Regina Toepfer, Klaus Kipf, und Jörg Robert, 33–55. Berlin: de Gruyter.
- Münkler, Marina. 2004. Volkssprachlicher Früh- und Hochhumanismus. In *Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Die Literatur im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Hrsg. Werner Röcke und Marina Münkler, 77–96. München: dtv.
- Noak, Bettina, Hrsg. 2014. *Wissenstransfer und Auctoritas in der frühneuzeitlichen niederländischsprachigen Literatur*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Noe, Alfred. 1993. *Der Einfluß des italienischen Humanismus auf die deutsche Literatur vor 1600. Ergebnisse jüngerer Forschung und ihre Perspektiven*. Tübingen: Niemeyer.
- Paepcke, Fritz. 1994. Textverstehen – Textübersetzen – Übersetzungskritik. In *Übersetzungswissenschaft – Eine Neuorientierung. Zur Integrierung von Theorie und Praxis*, 2. Aufl., Hrsg. Mary Snell-Hornby, 106–132. Tübingen: Francke.
- Paul, Fritz. 2004. Übersetzer und Individualstil im Spannungsfeld verschiedener Sprachen, Literaturen und Kulturen. In *Die literarische Übersetzung in Deutschland. Studien zu ihrer Kulturgeschichte in der Neuzeit*, Hrsg. Armin Paul Frank und Horst Turk, 109–122. Berlin: Schmidt.
- Plack, Iris. 2015. *Indirekte Übersetzungen. Frankreich als Vermittler deutscher Literatur in Italien*. Tübingen: Francke.
- Po-Chia Hsia, Ronnie. 2007. The Catholic Mission and Translations in China, 1583–1700. In *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Hrsg. Peter Burke und Ronnie Po-Chia Hsia, 39–51. Cambridge: Cambridge University Press.
- Prunč, Erich. 1997. Versuch einer Skopostypologie. In *Text – Kultur – Kommunikation. Translation als Forschungsaufgabe. Festschrift aus Anlaß des 50jährigen Bestehens des Instituts für Übersetzer- und Dolmetscherausbildung an der Universität Graz*, Hrsg. Nadja Grbić und Michaela Wolf, 33–52. Tübingen: Stauffenburg.
- Raman, Shankar. 2011. *Renaissance Literature and Postcolonial Studies*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Reck, Jens. 1997. Eine ambivalente Repräsentation des Fremden. Beobachtungen zur Darstellung Chinas in Fernão Mendes Pintos Peregrinagão. In *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen*, Hrsg. Doris Bachmann-Medick, 21–41. Berlin: Schmidt.
- Redzich, Carola. 2005. Mittelalterliche Bibelübersetzung und der Übersetzungsbegriff. In *Übertragungen. Formen und Konzepte von Reproduktion in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Hrsg. Britta Bußmann, Cornelia Logemann, Albrecht Hausmann, und Annelie Kreft, 259–278. Berlin: de Gruyter.
- Redzich, Carola. 2010. ‚Apocalypsis Joannis tot habet sacramenta quot verba‘. Studien zu Sprache, Überlieferung und Rezeption hochdeutscher Apokalypseübersetzungen des späten Mittelalters. Berlin: de Gruyter.
- Redzich, Carola. 2011. *Hos rhythmos edidimusque novos*. Sebastian Brants Ausgabe der ‚Disticha Catonis‘ von 1498 und die gedruckte oberdeutsche ‚Gesamtübersetzung‘ am Beispiel einer Baseler Ausgabe Michael Furters (um 1495). In *Mehrsprachigkeit im Mittelalter. Kulturelle, literarische, sprachliche und didaktische Konstellationen in europäischer Perspektive. Mit Fallstudien zu den ‚Disticha Catonis‘*, Hrsg. Michael Baldzuhn und Christine Putzo, 315–348. Berlin: de Gruyter.
- Reid, Joshua. 2014. The enchantments of Cicere. Translation studies and the English Renaissance. <https://www.english.cam.ac.uk/spenseronline/review/volume-44/441/translation-studies/translation-studies-and-the-english-renaissance/>. Zugegriffen: 10. Juni 2016.

- Reiß, Katharina. 1976. *Texttyp und Übersetzungsmethode. Der operative Text*. Kronberg/Ts.: Scriptor.
- Robert, Jörg. 2007. *Vetus Poesis – nova ratio carminum*. Martin Opitz und der Beginn der ‚Deutschen Poeterey‘. In *Maske und Mosaik. Poetik, Sprache, Wissen im 16. Jahrhundert*, Hrsg. Jan-Dirk Müller, 397–440. Münster: Lit.
- Rohrschneider, Michael. 2012. Kulturtransfer im Zeichen des Gouden Eeuw. Niederländische Einflüsse auf Anhalt-Dessau Brandenburg-Preußen (1646–1700). In *Goldenes Zeitalter und Jahrhundert der Aufklärung. Kulturtransfer zwischen den Niederlanden und dem mittel-deutschen Raum im 17. und 18. Jahrhundert*, Hrsg. Erdmut Jost und Holger Zaunstock, 17–31. Halle (Saale): Mitteldeutscher Verlag.
- Rupp, Michael. 2002. ‚Narrenschiff‘ und ‚Stultifera navis‘. *Deutsche und lateinische Moralsatire von Sebastian Brant und Jakob Locher in Basel 1494–1498*. Münster: Waxmann.
- Sager, Juan C. 1994. Die Übersetzer im Kommunikationsprozeß. Der Übersetzer in der Industrie. In *Übersetzungswissenschaft – Eine Neuorientierung. Zur Integrierung von Theorie und Praxis*, 2. Aufl., Hrsg. Mary Snell-Hornby, 331–345. Tübingen: Francke.
- Sandrini, Peter. 2011. Translationswissenschaft. In *Lexikon der Geisteswissenschaften. Sachbegriffe – Disziplinen – Personen*, Hrsg. Helmut Reinalter und Peter J. Brenner, 1195–1100. Wien: Böhlau.
- Schleiermacher, Friedrich. 1838. Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens. In *Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke. 2. Band*, 201–238. Berlin: Reimer.
- Schneider, Michael. 1985. Zwischen Verfremdung und Einbürgerung. Zu einer Grundfrage der Übersetzungstheorie und ihrer Geschichte. *Germanisch-Romanische Monatsschrift N. F.* 35 (66): 1–12.
- Schulz-Schaeffer, Ingo. 2000. Akteur-Netzwerk-Theorie. Zur Koevolution von Gesellschaft, Natur und Technik. In *Soziale Netzwerke. Konzepte und Methoden der sozialwissenschaftlichen Netzwerkforschung*, Hrsg. Johannes Weyer und Jörg Abel, 187–211. München: Oldenbourg.
- Schwarz, Werner. 1986. *Schriften zur Bibelübersetzung und mittelalterlichen Übersetzungstheorie*. Hamburg: Wittig.
- Searle, John Roger. 1971. *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Seeber, Stefan, und Christian Rivoletti, Hrsg. 2018. *Heliodoros redivivus. Vernetzung und interkultureller Kontext in der europäischen „Aithiopia“-Rezeption der Frühen Neuzeit*. Stuttgart: Steiner.
- Sottili, Agostino. 1981. Humanistische Neuverwendung mittelalterlicher Übersetzungen. Zum mittelalterlichen und humanistischen Fortleben des Johannes Climacus. In *Die Rezeption der Antike. Zum Problem der Kontinuität zwischen Mittelalter und Renaissance*, Hrsg. August Buck, 165–185. Hamburg: Hauswedell.
- von Stackelberg, Jürgen. 1984. *Übersetzungen aus zweiter Hand. Rezeptionsvorgänge in der europäischen Literatur vom 14. bis zum 18. Jahrhundert*. Reprint 2012. Berlin: de Gruyter.
- von Stackelberg, Jürgen. 2007. Kulturelle Beziehungen und Übersetzung in der Renaissance. 1550–1650. In *Übersetzung. Translation. Traduction. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung*. Teilband 2., Hrsg. Harald Kittel, Gerold Ungeheuer, Hugo Steger, und Herbert Ernst Wiegand, 1383–1389. Berlin: de Gruyter.
- Stockhorst, Stefanie, Hrsg. 2010. *Cultural Transfer Through Translation. The Circulation of Enlightened Thought in Europe by Means of Translation*. Amsterdam: Rodopi.
- Stolze, Radegundis. 1994. Zur Bedeutung von Hermeneutik und Textlinguistik beim Übersetzen. In *Übersetzungswissenschaft – Eine Neuorientierung. Zur Integrierung von Theorie und Praxis*, 2. Aufl., Hrsg. Mary Snell-Hornby, 133–159. Tübingen: Francke.
- Stolze, Radegundis. 1999. *Die Fachübersetzung. Eine Einführung*. Tübingen: Narr.
- Stolze, Radegundis. 2001. *Übersetzungstheorien. Eine Einführung*, 3. Aufl. Tübingen: Narr.
- Störig, Hans Joachim, Hrsg. 1969. *Das Problem des Übersetzens*, 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Strunck, Christina, und Carolin Scheidel, Hrsg. 2020. *Palladio, Vignola & Co. in Translation. Die Interpretation kunsttheoretischer Texte und Illustrationen in Übersetzungen der Frühen Neuzeit*. Berlin: Logos.
- Toepfer, Regina. 2007. *Pädagogik, Polemik, Paränese: Die deutsche Rezeption des Basilius Magnus im Humanismus und der Reformationszeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Toepfer, Regina. 2009. ‚inn vnserer sprach von new gleich erst geboren‘. Deutsche Homer-Rezeption und frühneuzeitliche Poetologie. *Euphorion* 103:103–130.
- Toepfer, Regina. 2011. ‚Feci novum!‘ Zur Poetik von Thomas Naogeorgs *Hamanus*-Tragödie und ihrer deutschen Übersetzung von Johannes Chryseus. In *Aemulatio. Kulturen des Wettstreits in Text und Bild (1450–1620)*, Hrsg. Jan-Dirk Müller und Sylvia Brockstieger, 449–485. Berlin: de Gruyter.
- Toepfer, Regina. 2015. Antike Historiographie im deutschen Südwesten. Das Übersetzungswerk Hieronymus Boners. In *Humanismus im deutschen Südwesten*, Hrsg. Franz Fuchs und Gudrun Litz, 37–60. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Toepfer, Regina. 2017. Veranschaulichungspoetik in der frühneuhochdeutschen Ovid-Rezeption. Philomelas Metamorphosen bei Wickram, Spreng und Posthius. In *Humanistische Antikenübersetzung und frühneuzeitliche Poetik in Deutschland (1450–1620)*, Hrsg. Regina Toepfer, Klaus Kipf, und Jörg Robert, 383–407. Berlin: de Gruyter.
- Toepfer, Regina, Klaus Kipf, und Jörg Robert. 2017. Einleitung: Humanistische Antikenübersetzung und frühneuzeitliche Poetik in Deutschland (1450–1620). In *Humanistische Antikenübersetzung und frühneuzeitliche Poetik in Deutschland (1450–1620)*, Hrsg. Regina Toepfer, Klaus Kipf, und Jörg Robert, 1–24. Berlin: de Gruyter.
- Vannerem, Mia, und Mary Snell-Hornby. 1994. Die Szene hinter dem Text. „scenes-and-frames semantics“ in der Übersetzung. In *Übersetzungswissenschaft – Eine Neuorientierung. Zur Integrierung von Theorie und Praxis*, 2. Aufl., Hrsg. Mary Snell-Hornby, 184–205. Tübingen: Francke.
- Venuti, Lawrence. 2008. *The Translator's Invisibility. A History of Translation*, 2. Aufl. London: Routledge.
- Vermeer, Hans Josef. 1978. Ein Rahmen für eine allgemeine Translationstheorie. *Lebende Sprachen* 3: 99–102.
- Vermeer, Hans Josef. 1994. Übersetzen als kultureller Transfer. In *Übersetzungswissenschaft – Eine Neuorientierung. Zur Integrierung von Theorie und Praxis*, 2. Aufl., Hrsg. Mary Snell-Hornby, 30–53. Tübingen: Francke.
- Vermeer, Hans Josef. 2000. *Das Übersetzen in Renaissance und Humanismus (15. und 16. Jahrhundert)*. Heidelberg: Textcon.
- Wei, Sophie Ling-chia. 2020. *Chinese Theology and Translation. The Christianity of the Jesuit Figurists and Their Christianized Yijing*. New York: Routledge.
- Wesche, Jörg. 2004. *Literarische Diversität. Abweichungen, Lizenzen und Spielräume in der deutschen Poesie und Poetik der Barockzeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Wesche, Jörg. 2017. Trügerische Antikenübersetzung. Poetologisches Translationsverständnis bei Martin Opitz und humanistische Autorisierung im „Lob des Feldtlebens“ (1623). In *Humanistische Antikenübersetzung und frühneuzeitliche Poetik in Deutschland (1450–1620)*, Hrsg. Regina Toepfer, Klaus Kipf, und Jörg Robert, 409–426. Berlin: de Gruyter.
- Wilss, Wolfram. 1977. *Übersetzungswissenschaft. Probleme und Methoden*. Stuttgart: Klett.
- Wittgenstein, Ludwig. 1953. *Philosophische Untersuchungen – Philosophical Investigations. Teil I*. Oxford: Blackwell.
- Worstbrock, Franz Josef. 1970. Zur Einbürgerung der Übersetzung antiker Autoren im deutschen Humanismus. *ZdFA* 99:45–81.
- Worstbrock, Franz Josef. 1976. *Deutsche Antikerezeption 1450–1550. Teil 1. Verzeichnis der deutschen Übersetzungen antiker Autoren. Mit einer Bibliographie der Übersetzer*. Boppard: Boldt.

- Worstbrock, Franz Josef. 1999. Wiedererzählen und Übersetzen. In *Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze*, Hrsg. Walter Haug, 128–142. Tübingen: Niemeyer.
- Wrede, Henning. 2004. *Die „Monumentalisierung“ der Antike um 1700*. Ruhpolding: Rutzen.
- Zimmermann-Homeyer, Catarina. 2018. *Illustrierte Frühdrucke lateinischer Klassiker um 1500. Innovative Illustrationskonzepte aus der Straßburger Offizin Johannes Grüningers und ihre Wirkung*. Bonn: Harrassowitz.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Kapitel 2

Introduction*



Regina Toepfer , Peter Burschel and Jörg Wesche

Translator's note: In translating this text, I have endeavoured to strike a balance between remaining as faithful as possible to the content created by the authors and writing in as idiomatic and fluid a manner as possible in English.

Concepts, methods, and practices of translation are of epochal importance for the Early Modern period.¹ A look at European translation cultures reveals how strongly they are rooted in the philological self-conception of the humanists. From the start, the humanists' efforts to access and reread classical texts and create a respective canon were linked to translation techniques by way of recourse to the *imitatio* approach. At the same time, the reception of classical themes was merely one facet that, however central its importance in the sixteenth century,

¹This introduction is based on the concept paper submitted in October 2017 as part of the application for a DFG priority programme. For the purposes of the present publication, it was fundamentally revised.

*Translated by Judith Rosenthal

R. Toepfer (✉)
Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Würzburg, Germany
E-Mail: regina.toepfer@uni-wuerzburg.de

P. Burschel
Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, Germany
E-Mail: burschel@hab.de

Georg-August-Universität Göttingen, Göttingen, Germany

J. Wesche
Georg-August-Universität Göttingen, Göttingen, Germany
E-Mail: joerg.wesche@uni-goettingen.de

© Der/die Autor(en) 2021

R. Toepfer et al., *Übersetzen in der Frühen Neuzeit – Konzepte und Methoden / Concepts and Practices of Translation in the Early Modern Period*, Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit 1, https://doi.org/10.1007/978-3-662-62562-0_2

owing to the internationalization of translation increasingly made way for translation activities in other fields in the seventeenth. Within the framework of our field of study, book printing plays an important role as an essential dynamic force that itself sparked a major translation movement: the transfer of bodies of knowledge from the manuscript culture to the new printing medium. Linguistic and medial translation movements were mutually dependent and mutually reinforcing, and developed a strong cultural dynamic in their ongoing reciprocity. Throughout Europe, growing trade relations brought about the intensification and professionalization not only of translation, but also of foreign language instruction with the aid of language textbooks.² The exponential multilingualism and territoriality in Europe naturally spurred these developments, which spread to the far reaches of the globe by way of the Early Modern era's colonial channels and interacted with other, independent translation cultures, which in turn had an impact within Europe. Translation was a central and ubiquitous cultural technique of the Early Modern period, and as such the object of the interdisciplinary, praxeological approach of the SPP 2130 "Early Modern Translation Cultures".

2.1 Research on Early Modern Translation

The translations of works by classical and humanist authors that increased exponentially in number in German-speaking Europe from around 1450 onwards have long been the subject of scholarly inquiry with regard to their linguistic, literary, epistemic, and cultural characteristics and the role they played in the history of education, societies, and mentalities. Yet despite the numerous monographic studies on individual works, authors, translators, and regions carried out to date, Early Modern literary translations have yet to undergo thorough investigation. The achievements of translators – not only those of the Early Modern period – were long undervalued, if not devalued. Compared to the authors of the "original works", translators were accorded only secondary importance. Ideally, they were to remain invisible³ and, far from being honoured for their creativity, productivity, and mediatory function, were criticized when they introduced accents of their own. Cross-temporal, cross-linguistic, and

²On this aspect, which has hardly been a subject of research to date but is fundamental for the translation culture of the Early Modern period, see the subproject "Sprachliche und kulturelle Stereotypie in der Frühen Neuzeit" ('Linguistic and cultural stereotype in the Early Modern period') by Horst Simon in the Berlin SFB 980 *Episteme in Bewegung* ('CRC 980 Episteme in Motion'), in which framework the study *Fremdsprachenlehrwerke in der Frühen Neuzeit: Perspektiven – Potentiale – Herausforderungen* edited by Julia Hübner and Horst Simon (Wiesbaden, forthcoming) is presently in preparation.

³On the problematic aspects of this issue, see Bassnett (2014), pp. 14, 104–124; Venuti (2008).

cross-geographical studies of Early Modern translation cultures are still entirely lacking. The urgent need for research on this subject in German scholarship becomes particularly apparent in international comparison.⁴

The pertinent catalogues and databases, for example the *British Library General Catalogue* or the *Verzeichnis der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des XVI. und des XVII. Jahrhunderts*, reveal the wealth of Early Modern translations.⁵ Already in his *Deutsche Antikerezeption* alone – an index of German translations of classical texts carried out in the period from 1450 to 1550 – Franz Josef Worstbrock lists 63 different translators, 55 translated authors, and 116 works to which altogether 433 sources testify.⁶ The *Marburger Repertorium zur Übersetzungsliteratur im deutschen Frühhumanismus*, drawn up between 2007 and 2012 with funding from the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG; German Research Foundation), covers a different time period and literary category. Focussing on all German translations produced in the second half of the fifteenth century, it registers a total of 144 works that have come down to us in 122 manuscripts and 145 incunabula (existing in approximately 2,500 copies), as well as 273 books printed in the sixteenth century.⁷ The *Catalogus translationum et commentariorum*, initiated by Paul Oskar Kristeller and meanwhile comprising ten volumes, provides comprehensive documentation of the translations and annotations of classical literature.⁸ For England, Scotland, and Ireland, the online catalogue *Renaissance Cultural Crossroads*, drawn up under the direction of Brenda Hosington at the University of Warwick’s Centre for the Study of the Renaissance, lists more than 6,000 printed translations published before 1641.⁹

Quite recently, the translations of the Early Modern period have begun to attract more notice in the study of languages and literatures. The scientific network “Humanistic Translation of the Classics and Early Modern Poetics in Germany (1450–1620)” organized by Regina Toepfer and Johannes Klaus Kipf, for example, examined the translations of the authors of classical antiquity with regard to their impact on the development of German literature and literary language of the Early Modern era.¹⁰ The potency of Early Modern translation cultures as an emerging field of cultural studies is also documented by other

⁴E.g. Barker and Hosington (2013); Braden et al. (2010); Demetriou and Tomlinson (2015); Ellis (2008); Höfele and Koppenfels (2005).

⁵See also *Bibliografia Polska, Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale, Gesamtkatalog der Wiegendrucke, Index Aureliensis, National Union Catalogue*.

⁶See Worstbrock (1976).

⁷See <https://www.mrfh.de/projekt> (accessed 22 June 2020); Bertelsmeier-Kierst (2014); Bertelsmeier-Kierst (2017).

⁸See Kristeller (1960).

⁹See <https://www.dhi.ac.uk/rcc/> (accessed 22 June 2020).

¹⁰See the collective volume bringing together the results of the collaboration, Toepfer et al. (2017).

projects currently in progress or recently concluded and the various publications they have produced. Examples are the “Classics in Context”, a DFG project being carried out in Bochum under the direction of Bernd Bastert and Manfred Eikelmann and revolving around Late Medieval and Early Modern Germanization of the classics in medial translation processes up to around 1600,¹¹ the Berliner Zentrum für Literatur- und Kulturforschung project “Translation in the Transfer of Knowledge”, which has broadened the focus to include European aspects,¹² or “Narragonien digital”, a Würzburg Kallimachos project that, led by Brigitte Burrichter and Joachim Hamm, is devoted to producing a digital edition of the *Narrenschiiff* (*Ship of Fools*) mirroring the work’s textuality, mediality, and translation history. In a Swiss National Science Foundation (SNF) project, Seraina Plotke concentrated on Sebastian Brant at the intersection of Early Modern text cultures, and two very recently approved DFG projects will work on making the wealth of Early Modern translation literature more readily available: the “Online Repertory of German Translations of Classical Antiquity 1501–1620” being carried out by Johannes Klaus Kipf and Bernd Bastert, and Vahram Atayan’s “Heidelberg Bibliography of Translations of Nonfictional Texts”, investigating the period 1450–1850.¹³

Publications by Peter Burke, Peter Burschel, Renate Dürr, Antje Flüchter, and Mark Häberlein moreover testify to the increasing attention directed towards Early Modern translations in the fields of historical, musical, and pictorial scholarship. These works span a broad thematic spectrum of different forms of cultural affiliation and practices of intercultural symbolic communication, particularly in “West–East” cultural contacts that came about by way of translation practices in the context of the Jesuit mission, but also the multilingualism of the nobility and the military in the Early Modern age.¹⁴ Further undertakings worthy of mention here are the special edition of the magazine *Saeculum* on the subject of “Kulturelle Übersetzung” (2017), the contributions to the scholarship on Ovid in *Frühmittelalterliche Studien* (2019), and the study by Catarina Zimmermann-Homeyer on early printed versions of Latin classics (2018) – the first to research the innovative illustration concepts of the printer and publisher Johann Grüninger of Strasbourg

¹¹See Bastert (2015); Eikelmann (2019); see also <http://staff.germanistik.rub.de/klassiker-im-kontext/> (accessed 10 June 2020).

¹²See <https://www.zfl-berlin.org/uebersetzungen-im-wissenstransfer.html> (accessed 10 June 2020). On the dissemination of the ideas of the Enlightenment within Europe, see also Stockhorst (2010).

¹³See <http://kallimachos.de/kallimachos/index.php/Narragonien>; <https://www.uni-bamberg.de/germ-med/prof-dr-seraina-plotke/forschungsprojekte/>; <https://gepris.dfg.de/gepris/projekt/424095002>; <https://gepris.dfg.de/gepris/projekt/429695918> (accessed 10 June 2020).

¹⁴See Burke (2004); Burke and Hsia (2007); Burschel (2013a), (2013b), (2014); Burschel and Juterzenka (2016); Dürr (2010), (2017); Flüchter and Wirbser (2017); Flüchter (2019); Häberlein and Glück (2014); Häberlein (2018); Häberlein et al. (2019); see also Stackelberg (2007).

from the art-historical perspective.¹⁵ Also among the recent publications in the field are the collection edited by Achim Aurnhammer and Susanne Rode-Breymann on the development of the German song in the literary and musical-historical context of the Renaissance (2018) and the book *Palladio, Vignola & Co. in Translation* edited by Christina Strunck and Carolin Scheidel (2020), which examines textual, visual, and intermedial translation processes as exemplified by European art treatises of the sixteenth to eighteenth centuries.¹⁶ The multifarious research activities, also including collections of articles on the reception of Heliodor, the importance of reception literature for Early Modern education and culture, and translators as discoverers, underpin the approach of the SPP 2130 to describe the period from the perspective of its translation cultures.¹⁷

In view of the findings of both the postcolonial translation school and transfer-oriented analysis of translation in the field of cultural studies,¹⁸ however, the standpoint of older research endeavours prioritizing an emphasis on Western and Central Europe or postulating a European privilege of translation no longer appear sustainable,¹⁹ also with regard to the Early Modern period. In the case of the sixteenth century, for instance, research on Fernão Mendes Pintos has shown how the translation tendencies in accounts of his travels to China put the primacy of his native Portuguese culture into perspective.²⁰ Rather than limiting the geographical focus to a single, exclusively considered translation culture, not to mention a translation monopoly on the part of Europe, the SPP 2130 “Early Modern Translation Cultures” and the compilation hereby coming out of it are therefore conceived without any continental or territorial limitation.

2.2 Concepts of Translation

As an alternative to – and in interchange with – existing concepts of research on Early Modern times from the viewpoint of the history of ideas, events, or societies, the SPP 2130 pursues an approach that, in concentrating on translation, concentrates on a cultural praxis. It conceives of the Early Modern period as one constituted to a decisive degree by its translation activities. And it makes a point of illuminating different cultures of translation with a view to internationalization

¹⁵See *Saeculum* 67 (2017), pp. 3–130; *Frühmittelalter Studien* 53 (2019); Zimmermann-Homeyer (2018).

¹⁶See Aurnhammer and Rode-Breymann (2018); Strunck and Scheidel (2020).

¹⁷See Seeber and Rivoletti (2018); Andersen-Vinilandicus and Lafond-Kettlitz (2015); Kelletat and Tashinskiy (2014).

¹⁸See Bassnett and Trivedi (1999); Raman (2011); Frank and Kittel (2004).

¹⁹See Lepenies (1997), p. 102. For a critical discussion of present-day imperialist translation policy, see Venuti (2008), pp. 17–18.

²⁰See Reck (1997); see also Wei (2020).

and globalization. In other words, the scope of the programme's studies exceeds the bounds of both the core field of research on translations of classical literature and the inner-European transfer processes that play an increasing role in shaping science, politics, and commerce. The European concept of the Early Modern period is thus juxtaposed with other translation cultures all over the world as a means of gaining heuristic impulses for reflection on epoch in the historiography of science, culture, and literature. The inner- and trans-European as well as the global translation movements of the fifteenth to eighteenth centuries were highly dynamic, and in many areas still await fundamental research. And the conceptions, theories, and methods of the historical protagonists are as plural, heterogeneous, and complex as the research perspectives on Early Modern translation culture.

2.2.1 *Pre-Modern Translation Discourses*

The appropriate form of translation was already a subject of discussion in antiquity with a particular emphasis on the dichotomy between sense-for-sense and word-for-word – or literal – translation that has informed the translation discourse to the very present and also figured in the Early Modern era. In *De optimo genere oratorum*, Cicero stressed that he had translated the works of Plato, Xenophon, Aeschines, and Demosthenes from Greek into Latin not as an interpreter but as an orator, and had adapted the phraseology of the source language to the conventions of the target language. The foremost principle of a translation, he believed, was not to count the words but to ponder them.²¹ St Jerome concurred with this approach, striving not to express one word with another word, but rather one meaning with another meaning, except in the translation of the Holy Scripture, in which even the sequence of the words was a mystery. In a letter on translation theory to Pammachius, he revealed how difficult it is to put these maxims into practice.²² Often he found no equivalent for a Greek word in Latin; what is more, the differing grammars, figures of speech, and, indeed, the two languages' peculiarities in general required lengthy paraphrases, which earned him the wrongful accusation of having violated his obligation of allegiance to the original.

Early Modern translators built on the theoretical discussions of the classical authors, the majority of them pleading in favour of figurative translation. Among

²¹See Cicero, *De optimo genere oratorum* 14: “[...] nec converti ut interpretes, sed ut oratores, sententiis isdem et earum formis tamquam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis. In quibus non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omne verborum vimque servavi. Non enim ea me annumerare lectori putavi oportere, sed tamquam appendere”. See Cicero (1998), p. 348.

²²See St Jerome: *Letter to Pammachius*: “For I myself not only admit but freely proclaim that in translating from the Greek (except in the case of the holy scriptures where even the order of the words is a mystery) I render sense for sense and not word for word.” (English translation: <https://www.newadvent.org/fathers/3001057.htm> accessed 29 July 2020).

the early German humanists, only one – Niklas von Wyle, the municipal clerk of Esslingen – took a different stance with his aim of adhering “vf das genewest dem latin nâch” (‘with the utmost exactness to the Latin’).²³ Through Martin Luther, the word-for-word principle that had shaped all vernacular translations of the Bible since Late Antiquity dwindled in importance even for this sacred book.²⁴ The growing number of translations from the mid-fifteenth century onwards led to in-depth theoretical reflection that was usually limited, however, to paratexts. Letters of dedication and prefaces became the preferred medium for linguistic-literary deliberations, the place where translators expounded on their motivation, the translational difficulties they faced, and the function and intended interpretation of their texts.²⁵ There were a few authors who wrote on translation theory: Leonardo Bruni, for example, vehemently criticized the quality of medieval translations in *De interpretatione recta*²⁶ and in his *Sendbrief vom Dolmetschen* Martin Luther declared spoken German – as opposed to written Latin – the guiding principle of a good translation.²⁷ Even if the humanists did not introduce as radical a change to the history of translation as their own utterances suggest,²⁸ and some research has assumed, their numerous reflections on translation testify to a heightened awareness of the associated problems.²⁹ The dispute over Luther’s translation of the Bible and the extra-European missionary activities of the Jesuits had the effect of further honing translation-theoretical deliberations and reflections on language.³⁰ As translation formed a guiding principle of culture, there was an ongoing need to reflect on and discuss its criteria.

2.2.2 *A Change of Paradigm in the Conception of Translation*

The ‘literal-versus-sense-for-sense’ dichotomy hardly sufficed even the contemporaries and requires further specification if we are to describe the text products of Early Modern translation cultures adequately.³¹ And the relationship between Early Modern and medieval translation praxis should also undergo

²³See Keller and Wyle (1861), pp. 8, 21; see also Bernstein (1978); Münkler (2004). [Trans. JR].

²⁴See Schwarz (1986); Redzich (2005), (2010).

²⁵On “paratextual translation poetics”, see Wesche (2017), p. 419; see also Toepfer et al. (2017), p. 19 and Enenkel (2015). [Trans. JR].

²⁶See Harth (1968). Andreas Gipper is presently preparing a new edition including a translation of the fundamental translation-theoretical text.

²⁷See Luther et al. (2018).

²⁸See Grafton (2011); Redzich (2011); Sottili (1981).

²⁹See Toepfer (2007), pp. 124–136; Vermeer (2000), p. 121.

³⁰See Burke (2004); Dürr (2010), (2017); Flüchter and Wirbser (2017); Gelhaus (1989).

³¹See Müller (2017).

thorough review. Scholarship has identified the fundamental difference between the medieval and humanist translation methods, for example, as follows: The medieval authors felt bound only to the content, the *materia*, and free to shape the form as they liked. According to this conception, it took the humanist authors to assign the highest priority to the faithful reproduction of the original, and devote specific attention to formal aspects. The model the German medievalist Franz Josef Worstbrock developed more than twenty years ago and described as “retelling and translating”³² is heuristically helpful, but reduces the diverse spectrum of medieval translation types to a single possible variant. Worstbrock leaves out of account the interlinear versions, conceived as aids in understanding the original, as well as the closely literal translations of the Bible,³³ while on the other hand defining the “retelling” form that prevails in the fictitious genres as the translational norm. What is more, he constructs a humanistic ideal that does little or no justice to the many vernacular – but also scholarly – translations of the fifteenth and sixteenth centuries.³⁴ Owing to the fact that Early Modern translators made interventions in their pre-texts, modernized and dramatized, shortened and expanded them, their approach deviated from the present day conception of translation and can be characterized as “narrative translation”³⁵ or “interpretative and mediatory translation”,³⁶ whose cultural significance must be determined by way of systematic research. As is the case in German research on the Early Modern period, there is a change of paradigms on the horizon in international scholarship on the subject: from the evaluative (and devaluative) judgment of the lack of stylistic equivalence to recognition of the productive achievements of English and French translators.³⁷

2.2.3 *Impulses in the Study of Translation*

The complex relationship between the source-language and the target-language text is one object of investigation in translation studies, a field encompassing a range of different research directions. Whereas linguistic translation scholars consider texts fundamentally translatable without limitation of their informational content, proponents of the relativistic approach are sceptical of that practice. In the tradition of Wilhelm von Humboldt, the latter regard thought as an expression of cultural and national identity and doubt that ideas conceived in one language

³²See Worstbrock (1999). [Trans. JR].

³³See Henkel (1996); Redzich (2005), (2010).

³⁴See Baier (2017).

³⁵See Toepfer (2015), pp. 52–55. [Trans. JR].

³⁶See Gindhart (2017). [Trans. JR].

³⁷See Reid (2014); see also Barker and Hosington (2013); Demetriou and Tomlinson (2015).

can be analogously expressed in another.³⁸ The former, on the other hand, view translation as a “series of code-switching operations”.³⁹ In their view, translators function merely as language mediators for interlingual equivalences, as a kind of relay station for the transcoding of texts. The 1971 declaration of the Leipzig translation scholar Otto Kade is a case in point: “All texts of a language L_x (source language) can be substituted by texts of the language L_n (target language) without the success of the communication being fundamentally impaired, let alone called into question.”⁴⁰

The universalist translation theorists, who stress the sign character of language and make reference to a *tertium comparationis*, likewise proceed on the assumption of the fundamental translatability of texts.⁴¹ It is difficult to reconcile either conception with the translation cultures of Early Modern times, which testify to variations of meaning in the transformation process as well as to the introduction of accents of the translator’s own. The linguistically oriented school of translation studies has of course meanwhile developed different shades of the meaning of the term equivalence, for example Werner Koller’s distinctions between denotative, connotative, text-normative, pragmatic, and formal-aesthetic equivalence, whose requirements translators can never satisfy in the same manner.⁴² The SPP 2130, however, builds primarily on those models of translation scholarship that emphasize the hermeneutic, pragmatic, and functional character of translation. It views the relationship between the original and the translation as one of productive tension between identity and difference that is to be established anew in every instance, and that can also vary within a single text. Rade Gundis Stolze’s proposal to interpret a translation as the “non-other” – because it is neither the same as nor something entirely different from the source text⁴³ – overcomes the traditional translation-theoretical ‘literal-versus-figurative’ polarity and opens new interpretive perspectives.

Translation can be described, to begin with, as a hermeneutic process. As receivers of the message in the source language and transmitters of the same in the target language, translators can only relay the information they have understood themselves and consider relevant. Translation is a subjective “sensemaking process” that progresses in a fundamentally gradual manner.⁴⁴ Hans-Georg

³⁸See Baumann (1998).

³⁹Wilss (1977), p. 62. [Trans. JR].

⁴⁰See Kade (1971), p. 26; for a critical response, see Vannerem and Snell-Hornby (1994), p. 203: “If we emphasize the translator’s creative role, we are disassociating ourselves from the phenomenon of the passive ‘language intermediary’ long postulated in translation studies, in which role the translator simply transcodes in relay station manner [...]” [Trans. JR].

⁴¹See Koller (1992), p. 182; Stolze (2001).

⁴²See Koller (1992), p. 216.

⁴³Stolze (1994), p. 138; see also Paepcke (1994), p. 125. [Trans. JR].

⁴⁴Hönig (1989), p. 126; see Sager (1994), p. 334. [Trans. JR].

Gadamer proposes an understanding of translation as a dialogue between text and recipient, in the course of which a gradual approximation and ultimately a “fusion of horizons” take place.⁴⁵ From the point of view of translation scholarship, of course, this process never comes to a conclusion; translation is never more than a “tentative oscillation between surplus and deficit”,⁴⁶ in that the target text always loses something in some places and gains something in others. Because the understanding of a text neither arises from the sum of individual sentence parts nor can it be nailed down to a single unequivocal interpretation, the text product is always only a hermeneutic draft. Owing to the “suprasummativity of the translation text as a whole”,⁴⁷ the text’s meaning potential can be realized in a wide variety of ways.

Drawing on John Lanshaw Austin and John Roger Searle’s speech act theory of the early 1970s, exponents of the pragmatic school of translation studies point out that translation not only demands understanding but also involves linguistic action.⁴⁸ As illocution cannot automatically be deduced from locution, texts can be open to different interpretations. Depending on the situation, speech acts have different intentions, a circumstance that applies especially to translations, since the source text and the target text are per se embedded in different sociocultural contexts.⁴⁹ Far from merely transcoding words or sentences from one language to another, translation is a complex act in which the source content is transported into a different cultural environment. In 1994, the linguist and translation theorist Hans Jürgen Vermeer of Heidelberg explained this phenomenon as follows:

Action and behaviour are linked to the usages, conventions, and norms of a culture in whose community the respective person lives as an ‘encultured’ being [...]. A text is a product of action. A text is thus linked to the overall behaviour of its producer and their culture [...].⁵⁰

The target-language situation determines what function a translation can have and also has an impact on its formulation, as translators take “culture-specific textualization conventions”,⁵¹ text types, and relationships to other texts as their orientation. Vermeer introduces the term “skopos-adequate” for the purpose- and goal-oriented maxims:

It is not possible simply to adopt one culture’s mode of expression as the mode of expression of another. Form and meaning form a unified whole. The problem of translation consists in the balance between the form and meaning of culture_A at the point in

⁴⁵Gadamer (1960), p. 360. [Trans. JR].

⁴⁶Stolze (1994), p. 157; see Paepcke (1994), p. 113. [Trans. JR].

⁴⁷Stolze (1994), p. 157; see also Paul (2004). [Trans. JR].

⁴⁸See Austin (1975); Searle (1969); see also Wittgenstein (1953), § 546.

⁴⁹See Sager (1994); Hönig and Kußmaul (1982), pp. 29, 70.

⁵⁰Vermeer (1994), p. 33. [Trans. JR].

⁵¹Stolze (1999), p. 197. See Kußmaul (1994), p. 209; Reiß (1976); Stolze (1994), p. 155. [Trans. JR].

time_{t1} and the form and meaning of culture_b at the point in time_{t2}, in what I refer to as culture- and addressee-, in short: skopos-adequate [...].⁵²

More recent culture-theoretical translation scholarship approaches, for example the descriptive translation studies, thus direct their attention to the impact of translations within cultural systems and conceive of translators not only in their role and conveyors of culture, but also as agents of cultural evolution.⁵³

A situation- and function-related approach of this kind is fundamental to the aims of the SPP 2130, which has set out to examine the cultural framework conditions and culture-generating impulses of Early Modern translations. The excellent opportunities for links between recent trends in translation scholarship and research into phenomena of cultural translation in the historical humanities have received little notice to date, in part because translation scholarship has devoted itself primarily to translation of the recent past and the present.⁵⁴ In his two-volume study *Das Übersetzen in Renaissance und Humanismus*, already Vermeer at least alludes to the Early Modern period as a suitable one for studies in the field of translation scholarship.⁵⁵ The SPP 2130 has taken up this thread and is applying the approaches developed for the study of other periods to the text cultures of the Early Modern era. The historicization of current translation-scholarly perspectives and the investigation of pre-modern translation cultures can, in turn, also lead to new findings with regard to present-day translation phenomena.

2.2.4 *The Definition of Translation and the Concept of Epoch*

In view of the SPP 2130's interdisciplinary approach it is necessary to distinguish between different notions of translation. Whereas in the fields of language, literature, and translation studies the term 'translation' is usually used in a stricter sense and limited primarily to interlingual phenomena, in the historical and cultural sciences it is more broadly defined and applied to widely differing types of cultural, medial, and material transfer processes. In this context, reference can be made above all to the projects and publications of Doris Bachmann-Medick, who proclaimed the translational turn in the study of literatures and cultures, and accordingly conceives of the cultural sciences as translation sciences.⁵⁶

⁵²Vermeer (2000), p. 9, 16; see also Prunč (1997). [Trans. JR].

⁵³See Sandrini (2011), p. 1099.

⁵⁴See Baker (2009).

⁵⁵See Vermeer (2000).

⁵⁶See Bachmann-Medick (1998), (2009), (2013), (2016).

The SPP 2130 is thus based on a graduated conception of translation that ties in with various translation theories and ranges from interlingual to cultural translation.

A translation is the conveyance of a linguistic communication resp. of meaningful signs from a (source) culture A to a (target) culture Z with the goal of reaching new recipients and communicating across linguistic, spatial, temporal, cultural, and/or medial boundaries.

Through its combination of philological, anthropological, and societal concepts of translation, this definition of the term lends itself well to an interdisciplinary approach and provides a workable basis not only for the study of languages and literatures, but also for the sciences of images, music, and history. Within the framework of the SPP 2130, it is thus possible to examine how it was possible for distinctive architectural features to undergo transfer from the French royal court to the English (see Christina Strunck's art-historical project, realized by Lukas Maier) or how German authors drew on European song literature and transformed melodies, musical compositions, and lyrics (see the Early Modern German literature project by Astrid Dröse), but also the extent to which an Islamic cartographer integrated traditional geometric patterns of the Berber culture into a Christian atlas in the context of his translation (see Sonja Brentjes's science history project, which is being realized by Victor de Castro León and Alberto Tiburcio).

The period addressed by the SPP 2130 – ca. 1450 to 1800 – is also the outcome of extensive discussion ultimately leading to a transdisciplinary compromise. It is a time span capable of integrating the differences in temporal conceptions of the Early Modern period in the various disciplines of the historical, philological, and translational sciences. Under the influence of the new humanistic-oriented approach to education, a turning point in the history of European literature can be detected in the incipient Early Modern era. Writings by the authors of classical antiquity were rediscovered, edited, and annotated, and from about 1450 onwards numerous translations were carried out in the German-speaking world, with far-reaching consequences for the development of vernacular literature and literary language. It was not until the seventeenth century that the focus began to shift away from the classical authors⁵⁷ – whose works had dominated translation literature until then – and works of the contemporary literatures of other vernaculars came increasingly to be translated.

The invention of book printing played a major role in this context, as it led to an exponential increase in the dissemination of translation literature. The new medium liberated texts from the confined communication scope of the manuscript culture and permitted their flexible acquisition and reception under economic conditions.⁵⁸ Thanks to the various pertinent repertories and catalogues, we have

⁵⁷See Heinen (2011); Wrede (2004).

⁵⁸See Eisenstein (1979); Füßel (1991); Giesecke (1991); McLuhan (1962).

good insights into European book production in the period in question. Yet other regions and translation cultures have also found their way to the SPP 2130, for example the flourishing publishing activities of Early Modern Japan or the Jesuit mission in India and South America. The decision to make 1800 the closing year of the period of study takes account of the epochal turning point established as such in different disciplines, partially with a view to the shift of paradigms in translation theory.⁵⁹ Whether or not this epochal concept of epoch is a specifically European model – and, if so, to what extent – is a matter to be reflected on by the SPP 2130 at a later point in time on the basis of interdisciplinary comparative studies.

2.3 Translation Practices

The graduated conception of translation described above makes it possible to take widely differing translation methods and practices into account and examine the translation cultures of the Early Modern period systematically. The spectrum of research objects addressed within the SPP 2130 ranges from translations of the classics, the fundamental texts of Judaism, Christianity, Buddhism, and Islam, and encyclopaedic works to cartographic material, verse techniques, song lyrics and melodies, paintings, spatial arrangements, and architectures. Intermedial, intercultural, and performative translation processes are as much a focus as inter- and intralingual translations.

2.3.1 *Basic Forms of Interlingual and Intralingual Translation*

Within the scope of interlingual translation in the humanist context,⁶⁰ the first aspect to be emphasized is the translation privilege of Latin as a scholarly language (in the areas of the Church, law, and science).⁶¹ One focal point of translation activities in this context was the translation of classical texts into the native languages. On the other hand, the standards of scholarly language made translations from the vernaculars into Latin imperative. Here Latin sometimes also served as an intercultural ‘hinge’ by way of which a text in one vernacular

⁵⁹See Kitzbichler (2009).

⁶⁰See Jakobson (1959), p. 233.

⁶¹See Lepenies (1997).

was translated into another, as in the case of Sebastian Brant's *Ship of Fools*.⁶² Yet Latin also played an intermediate role for other scholarly languages. The majority of works of Greek antiquity, for example made their way into German via Latin as 'second-hand translations'.⁶³ To reach new readerships, most authors moreover carried out translations of their own works, adapting them to the respective different communication situation in the process.⁶⁴

A further area that gained prevalence in the Early Modern era was that of intralingual translation⁶⁵ between the vernaculars. In all of the above-mentioned fields, translations were carried out from and into different language levels. Apart from the classical texts, there was, for example, the New Latin literature; Middle High German texts were transformed into Early Modern High German ones, Low German versions into High German ones, and vice versa. The Early Modern High German translation of the *Metamorphoses* by Jörg Wickram, for example, – the object of investigation of Regina Toepfer's German literature project, which is being realized by Jennifer Hagedorn – is based on a Middle High German version by Albrecht von Halberstadt dating from the period around 1200.⁶⁶ The need for pragmatic scribality led to the formation of new text types such as vernacular arithmetic books that testify to the importance of translation for trade.

Extensive translation activities are also to be observed outside of Europe; in the Middle East, for example, translations from Arabic, Persian, and Ottoman were carried out. Throughout the entire large region of the Sinitic culture, classical Chinese dominated certain genres of text production, and various techniques of conveyance into the regional written and everyday languages were developed. Translations between the East Asian languages as well as those from the European languages take strong orientation from the conventions developed for dealing with the respective classical standard language. Through the 'discovery' and the 'New World', translation took on a global dimension as far back as the Early Modern period, and was relevant not only for economic contacts but also contributed decisively to shaping Jesuit missionary work.⁶⁷ And translations were also carried out within the framework of inner-European missionization, as we learn from the project on Judaeo-Christian cultural contacts overseen by Rebekka Voss, which looks at transcultural Yiddish translations within the context of the pietist Jewish mission in eighteenth-century Germany (see the contribution by Avraham Siluk in this publication).

⁶²See Hartl (2001); Rupp (2002).

⁶³See Stackelberg (1984).

⁶⁴See Keller (2020).

⁶⁵See Jakobson (1959), p. 233.

⁶⁶See also Toepfer (2017), p. 383.

⁶⁷See Dürr (2010), (2017); Flüchter and Wirbser (2017); Flüchter (2019); Po-Chia Hsia (2007).

2.3.2 *Language Work and Literature Transfer*

The extensive translation work carried out in Early Modern Europe bears witness to the linguistic analysis and transfer of classical literature as a chief pursuit of the period's scholars. Initially, the archegeti of humanism had merely set out to reform Latin; soon, however, they applied the principles they had developed to Greek and the vernaculars as well.⁶⁸ Translators face the problem of having to find ways of expressing terms and figures of speech in the source language for which there are no equivalents in the target language. As a consequence of this phenomenon – which was already bewailed in antiquity – translation literature came to serve as a catalyst of change in language and literature.⁶⁹ In fact, Early Modern translations supplied important impulses for the formation of national languages and literatures.⁷⁰ Translators are called upon to strike a fine balance between the source and the target language, adopt foreign terms, create new expressions, and differentiate between different types of texts. Mathematical terminology, for example, evolved in the process of translating Latin and Italian arithmetic books.

Indeed, many sixteenth-century authors set themselves the explicit goal of contributing to the formation of culture and language by declaring their intention to enrich the vernacular with their translations, or even to improve on the pre-texts.⁷¹ They developed genre traditions and explored poetic latitudes. As exemplified not least of all by Martin Opitz's efforts with German poetry,⁷² to translate means to work on the material of language. Even if other authors voiced scepticism regarding the expressive possibilities of the vernacular, in the long term their translations contributed to overcoming the primacy of Latin as the language of literature and science. Taking these discourses as a point of departure, the SPP 2130 strives to focalize translation as a praxis not only for communicating culture, but also for forming it. The German literature project applied for by Jörg Wesche and being realized by Julia Amslinger, for example, investigates how European verse techniques were adopted and adapted in the German poetics and occasional poetry of the seventeenth and eighteenth centuries. Andreas Gipper's Romance-languages translation-studies project, on the other hand, – which is being realized by Caroline Mannweiler and Diego Stefanelli – retraces how scientific translations carried out in France in the same period led to the formation of national scientific cultures.

In the Early Modern period, the gradual development of different translation cultures and the possibilities offered by book printing served to accelerate the

⁶⁸See Galle (2012); Knape (2000).

⁶⁹See Toepfer et al. (2017).

⁷⁰See Guthmüller (1998). On the transculturality of national regions and translations, on the other hand, see Charle et al. (2017).

⁷¹See Toepfer (2009), (2011).

⁷²See Robert (2007); Wesche (2004), (2017).

internationalization of translation flows and the circulation of texts, a process described as increasing literature transfer.⁷³ One prerequisite for this development was the Early Modern era's expanded conception of literature, which encompassed both functional literature and poetic text types. Transfer, in this context, means an instance of translation that – as has been shown for German-Dutch literature transfer, for example – can always also take place reciprocally and is thus not to be conceived as a cultural one-way street, but as a dynamic phenomenon (e.g. in the form of reciprocal influences).⁷⁴ The change of cultural framework and the accompanying recontextualization lead to a potentiation and depotentiation of the meaning of the source texts, which, through linguistic and medial transfer, are charged with new meanings in the target culture. The Romance-linguistic SPP project on colonial translation strategies on the periphery of New Spain, for example, sheds light on how, in translations into Zapotec, the Christian-theological concept of the Trinity was closely linked to indigenous polytheistic notions which at the same time the Christian missionaries were seeking to overcome (see the contribution by Martina Schrader-Kniffki, Yannic Klamp, and Malte Kneifel). Literature transfer thus not only involves a transmission of culture and knowledge, but invariably also the transformation of the same. What is more, it encompasses every form of text exchange as transmission from one system of communication into another, in which context translation is to be specified as one form of transfer. And finally, both the vertical and horizontal movements of literature transfer (between classes, institutions, domains, territories, etc.) must be considered. The SPP 2130 thus also offers the prospect of making a substantial contribution to the field of literature transfer research.

2.3.3 *Intercultural Communication*

The diversity of the Early Modern translation cultures can accordingly not be reduced to the aspect of knowledge increase. While it is true that the translations made previously unknown facts and works accessible, the linguistic transfer was always associated with literary, discursive, epistemic, and normative factors, as the translation object had to be integrated into a new cultural context.⁷⁵ Regardless of whether the source text is fully incorporated into the target culture (“domestication”) or its cultural origins are linguistically retained (“foreignization”), the difference in context has an impact on the comprehension of the text.⁷⁶ Gadamer characterizes the relationship between the source text,

⁷³See Bodenmüller (2001).

⁷⁴See Rohrschneider (2012).

⁷⁵See Burke and Hsia (2007).

⁷⁶See Schleiermacher (1838); see also Bassnett (2014), pp. 47–48; Baumann (1998); Schneider (1985); Venuti (2008); Worstbrock (1970). [Trans. JR].

the translator, and the target text as a dialogical one.⁷⁷ The embedment in a new situation can in turn have a retroactive effect on the original and lead to a different realization of its meaning potential in the source language. Even if the target text claims a validity of its own and is intended to replace the source text, the two are closely interrelated. It is for this reason that translation can be understood as a form of intercultural communication⁷⁸ in which temporal, spatial, linguistic, and medial boundaries are overcome and knowledge hierarchies renegotiated.

The SPP 2130 concentrates, to begin with, on the chief translation flows within Europe, which had a pan-European impact and developed particular intensity in a certain interlingual constellation, for example in the area of the Italian-German and German-Dutch literature transfer.⁷⁹ In part, indirect translation cultures formed by way of relay languages,⁸⁰ and there were also many instances of translations competing in the field of a single target language, in some cases provoking expurgation.⁸¹ Analyzing the sixteenth-century German translations of Homer and Ovid from an intersectional perspective, the project by Regina Toepfer revolves around translation methods in the context of the humanist education movement (see the contribution by Jennifer Hagedorn). In contrast, above all the projects with a temporal focus on the seventeenth and eighteenth centuries examine transfer methods for the translation from one vernacular to another. Whereas Andreas Gipper and Hans-Jürgen Lüsebrink are investigating translations into French (which developed to become the new European *lingua franca*) – the former as illustrated by scientific translations and the latter as exemplified by encyclopaedias –, Susanne Greilich is analyzing translations of encyclopaedias into Spanish.

The scope of the SPP 2130 also encompasses translation processes on the European periphery, for instance in Wales: in their Celtic studies project, Erich Poppe and Elena Parina are inquiring into the strategies for the translation of fundamental religious texts into Cymric. Projects on the Jesuit mission in South America (Martina Schrader-Kniffki), India (Antje Flüchter, realization Giulia Nardini), and Japan (Katja Triplett) are taking a look at the colonial context. And also of relevance for the SPP 2130 are translation practices that developed in the Early Modern period independently of European influences. The dynamics that can result from the encounter between two different translation cultures are the subject of Katja Triplett's religious studies project on processes of exchange between Catholic missionaries and Buddhists in Late Medieval and Early Modern Japan and, in the scientific-historical project of Dagmar Schäfer and Vera

⁷⁷See Gadamer (1960), pp. 362–363.

⁷⁸See Vermeer (1978), pp. 99–100; Bachmann-Medick (2016); Frank (1987), p. 13.

⁷⁹See Konst (2009); Noak (2014); Noe (1993).

⁸⁰On Italian translations from the German by way of the French, for example, see Plack (2015).

⁸¹E.g. within the religiously fragmented German-speaking territories or in conjunction with the persecution of Bible translators such as William Tyndale in the English-speaking world; on this subject, see Dembek (2010), pp. 62–66.

Dorofeeva-Lichtmann, as illustrated by the mapping of East Asia by means of indigenous and European cartographic techniques.

Intercultural communication also involves the possibility of misunderstanding and misinterpretation. The repeated failure of the peace efforts in Europe between 1450 and 1789, for example, has been explained as a consequence of inadequate translations and insurmountable differences between cultures and forms of communication.⁸² And an overview of the translation cultures of the Early Modern period would not be complete without a look at the communicational limitations that became apparent in the sixteenth century, for example in Constantinople. Following the introduction of book printing, that city advanced to become a prominent printing centre. This development, however, was hardly capable of overcoming the translation barrier between the Christian-Latin and Islamic-Ottoman writing systems, a circumstance responsible for ‘asymmetrical’ translation relationships in peace agreements.⁸³ The reciprocal cultural translation achievements and their limitations in the context of audiences with persons in authority – a ceremonial that, more than any other, was dominated by symbolic codes and contributed decisively to shaping the ritualized praxis of diplomatic communication between East and West – constitute a virtually ideal-typical example of intercultural translation and its limitations.⁸⁴

2.3.4 The Protagonists of Translation and Their Networks

The research programme not only supplements existing studies with further comparative analyses of individual translations, but also – in keeping with the approach of transfer-oriented translation analysis – explores the protagonists’ historical networks and products as well as their role in shaping culture.⁸⁵ Hermeneutic, pragmatic, and functional translation theories direct their attention to the translators’ individual dispositions, the relevance of the text types, the specific purpose of the translation, and the target readership. A number of the protagonists investigated within the framework of the SPP 2130 prove to have been remarkably mobile in that they themselves repeatedly crossed linguistic, geographical, and cultural boundaries. Among these ‘cultural brokers’ were the foreign wives of European rulers, for example Henrietta Maria – the daughter of Henry IV and Maria de’ Medici –, whose culture-transmitting influence on the English royal family is the subject of the project by Christina Strunck (see the

⁸²See Duchhardt and Espenhorst (2012).

⁸³See Baramova (2012), pp. 201–205.

⁸⁴See Burschel and Vogel (2014).

⁸⁵See Callon (2006); Latour (1999); Schulz-Schaeffer (2000); see also Burschel and Vogel (2014); Burschel (2014).

contribution by Lukas Maier), the Italian Jesuit Roberto Nobili, whose translation activities are the focus of Antje Flüchter's project (see the contribution by Giulia Nardini), and the Syrian Christian Salomon Negri, whose role in the transfer of knowledge and culture from West to East is the theme of the project by Mark Häberlein (see the contribution by Paula Manstetten). Nobili strove to spread the Catholic doctrine in southern India; Negri was active as a scholar, language teacher, interpreter, and translator in places as far-flung as Paris, London, Halle, Venice, and Constantinople. Other translators prove to have remained in one place for the most part, working primarily from their own desks. The so-called "armchair geographers" studied by Renate Dürr and Irina Saladin in their project in Tübingen are a case in point. These translators executed their cartographic works on the basis of extensive collections of material without ever themselves having been to the regions in question, much less explored them.

Again and again, the projects of the SPP 2130 pose questions as to the terminology, ideas, discourses, media, genres, and traditions available in the target cultures for the translators' work of reproducing the information contained in the source language. These text producers were in turn integrated in intellectual, religious, social, and economic networks that promoted collective forms of authorship and gave rise to entire translation workshops.⁸⁶ In her project, Irena Fliter explores the multifarious business, diplomatic, and cultural contacts of an Ottoman-Jewish family of the eighteenth century and examines how the Camondo family advanced to become a prominent trade dynasty entrusted with all manner of intermediary functions between the Ottoman Empire and Europe. In the case of research projects in which there is a lack of independent sources on the participating protagonists, the paratexts of the translations often permit conclusions to be drawn about the number of persons involved (translators, printers, publishers, customers, recipients, etc.), their origins, social status, gender, and religion, as well as their social relationships to one another, their ties to institutions, the type and intensity of the text work, and the purpose and function of the translation object. The oeuvre of the German scholar Johann Michael Moscherosch, for example – the subject of Dirk Werle's project –, not only testifies to his polyhistorical and encyclopaedic interests, but also to his confessional origins (see the contribution by Sofia Derer).

This volume is divided into three sections mirroring the structure of the SPP 2130 and its nuanced conception of translation: "Sign Systems and Medial Transformations", "Anthropology and Knowledge", and "Cultural Affiliations and Society". Whereas in the first, semiotically and medially oriented section, the chief emphasis is on translation itself, the second is devoted to the importance of translation for concepts of individuality and humanity and the epistemology of the Early Modern period. Finally, the third section broadens the focus to encompass the field of interaction between cultural translation and societal

⁸⁶See Hamm (2015).

transformation. Even if the three sections overlap in places, it is possible to distinguish systematically between their different emphases, allowing the study of Early Modern translation cultures from the interlingual, epistemic, and cultural perspectives.

References

- Andersen-Vinilandicus, Peter Hvilshøj, and Barbara Lafond-Kettlitz, eds. 2015. *Die Bedeutung der Rezeptionsliteratur für Bildung und Kultur der Frühen Neuzeit (1400–1750)*. Bern: Lang.
- Assmann, Jan and Peter Burschel, eds. 2019. *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte. Schwerpunkt „Kulturelle Übersetzung“* 67 (1).
- Aurnhammer, Achim and Susanne Rode-Breyman, eds. 2018. *„Teutsche Liedlein“ des 16. Jahrhunderts*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Austin, John Langshaw. 1975. *How to Do Things With Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, eds. Oxford: Clarendon Press.
- Bachmann-Medick, Doris. 1998. Dritter Raum: Annäherungen an ein Medium kultureller Übersetzung und Kartierung. In *Figuren der/des Dritten: Erkundungen kultureller Zwischenräume*, eds. Claudia Breger and Tobias Döring, 19–36. Amsterdam: Rodopi.
- Bachmann-Medick, Doris. 2009. Introduction: The Translational Turn. In *The Translational Turn*, ed. Doris Bachmann-Medick, 2–16. London: Routledge.
- Bachmann-Medick, Doris. 2013. The ‘Translational Turn’ in Literary and Cultural Studies. The Example of Human Rights. In *New Theories, Models and Methods in Literary and Cultural Studies*, eds. Greta Olson and Ansgar Nünning, 213–233. Trier: WVT Wissenschaftlicher Verlag Trier.
- Bachmann-Medick, Doris. 2016. *Cultural Turns. New Orientations in the Study of Culture*. Berlin: de Gruyter.
- Baier, Thomas. 2017. Erasmus als Übersetzer. In *Humanistische Antikenübersetzung und frühneuzeitliche Poetik in Deutschland (1450–1620)*, eds. Regina Toepfer, Klaus Kipf, and Jörg Robert, 73–92. Berlin: de Gruyter.
- Baker, Mona, eds. 2009. *Translation studies. Critical Concepts in Linguistics*. London: Routledge.
- Baramova, Maria. 2012. „Die Übersetzung der Macht.“ Die Profite der habsburgisch-osmanischen Translationen im 16.–18. Jahrhundert. In *Frieden übersetzen in der Vormoderne: Translationsleistungen in Diplomatie, Medien und Wissenschaft*, eds. Heinz Duchhardt and Martin Espenhorst, 197–206. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Barker, Sara K., and Brenda M. Hosington, eds. 2013. *Renaissance cultural crossroads: Translation, print and culture in Britain, 1473–1640*. Boston: Brill.
- Bassnett, Susan. 2014. *Translation*, 4 ed. London: Routledge.
- Bassnett, Susan, and Harish Trivedi, eds. 1999. *Post-Colonial Translation. Theory and Practice*. London: Routledge.
- Bastert, Bernd. 2015. Wissenschaft und Fastnachtspiel – Die Komödien des Terenz zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit. In *„Wat nyeus verfraeyt dat herte ende verlicht den sin.“ Studien zum Schauspiel des Mittelalters und der Frühen Neuzeit: Festschrift für Carla Dauven-van Knippenberg zum 65. Geburtstag*, eds. Elke Huwiler, Elisabeth Meyer, and Arend Quak, 172–195. Leiden: Rodopi.
- Baumann, Uwe. 1998. Übersetzungstheorien. In *Metzler-Lexikon Literatur- und Kulturtheorie: Ansätze – Personen – Grundbegriffe*, ed. Ansgar Nünning, 736–740. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Bernstein, Eckhard. 1978. *Die Literatur des deutschen Frühhumanismus*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Bertelsmeier-Kierst, Christa. 2014. Ergebnisse des Marburger Repertoriums zur Übersetzungsliteratur im deutschen Frühhumanismus. *ZfdA* 143: 275–280.

- Bertelsmeier-Kierst, Christa. 2017. Übersetzen im deutschen Frühhumanismus: Ergebnisse des MRFH zur Einbürgerung humanistischer und antiker Autoren bis 1500. In *Humanistische Antikenübersetzung und frühneuzeitliche Poetik in Deutschland (1450–1620)*, eds. Regina Toepfer, Klaus Kipf, and Jörg Robert, 125–149. Berlin: de Gruyter.
- Bodenmüller, Thomas. 2001. *Literaturtransfer in der frühen Neuzeit: Francisco López de Úbedas 'La pícaroJustina' und ihre italienische und englische Bearbeitung von Barezzi Barezzi und Captain John Stevens*. Tübingen: Niemeyer.
- Braden, Gordon, Robert M. Cummings, and Stuart Gillespie, eds. 2010. *The Oxford history of literary translation in English. Volume 2. 1550–1660*. Oxford: Oxford University Press.
- Burke, Peter. 2004. *Languages and Communities in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burke, Peter, and Ronnie Po-Chia Hsia, eds. 2007. *Cultural Translation in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burschel, Peter. 2013a. A Clock for the Sultan. Diplomatic Gift-Giving from an Intercultural Perspective. *The Medieval History Journal* (16): 547–563. doi: <https://doi.org/10.1177/0971945813515022>.
- Burschel, Peter. 2013b. Yuhanna ai-Asad, or the Language of Exile. In *Agents of Transculturation: Border-Crossers, Mediators, Go-Betweens*, eds. Sebastian Jobs and Gesa Mackenthun, 39–49. Münster: Waxmann.
- Burschel, Peter. 2014. Space, Time and the Confession of Ritual: A Lutheran Pastor in the Ottoman Empire. In *New Trends in Ottoman Studies.*, ed. Marinos Sariyannis, 455–468. Rethymno: University of Crete.
- Burschel, Peter, and Christine Vogel, eds. 2014. *Die Audienz: Ritualisierter Kulturkontakt in der Frühen Neuzeit*. Köln: Böhlau.
- Burschel, Peter, and Sünne Juterczenka, eds. 2016. *Die europäische Expansion*. Stuttgart: Steiner.
- Callon, Michel. 2006. Einige Elemente einer Soziologie der Übersetzung: Die Domestikation der Kammuscheln und der Fischer der St. Brieuç-Bucht. In *ANThology: Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*, eds. Andréa Belliger and David J. Krieger, 135–174. Bielefeld: Transcript.
- Charle, Christophe, Hans-Jürgen Lüsebrink, and York-Gothart Mix, eds. 2017. *Transkulturalität nationaler Räume in Europa (18. bis 19. Jahrhundert): Übersetzungen, Kulturtransfer und Vermittlungsinstanzen / La transkulturalité des espaces nationaux en Europe (XVIIIe–XIXe siècles): Traductions, transferts culturels et instances de médiations*. Göttingen: V&R unipress.
- Cicero, Marcus Tullius. 1998. *De optimo genere oratorum*: Über die beste Gattung von Rednern. In *De inventione: Über die Auffindung des Stoffes*, ed. Theodor Nüßlein. Düsseldorf: Artemis und Winkler.
- Dembek, Arne. 2010. *William Tyndale (1491–1536). Reformatorische Theologie als kontextuelle Schriftauslegung*. Wuppertal/Bethel, Kirchliche Hochschule, diss., 2009, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Demetriou, Tania, and Rowan Tomlinson, eds. 2015. *The Culture of Translation in Early Modern England and France, 1500–1660*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Duchhardt, Heinz, and Martin Espenhorst, eds. 2012. *Frieden übersetzen in der Vormoderne: Translationsleistungen in Diplomatie, Medien und Wissenschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dürr, Renate. 2010. Sprachreflexion in der Mission: Die Bedeutung der Kommunikation in den sprachtheoretischen Überlegungen von José de Acosta S.J. und Antonio Ruiz de Montoya S.J. im ausgehenden 16. und beginnenden 17. Jahrhundert. *Geschichte und Gesellschaft* 36:161–196.
- Dürr, Renate. 2017. Early Modern Translation Theories as Mission Theories. A Case Study of José de Acosta “De procuranda indorum salute” (1588). In *Cultures of Communication. Theologies of Media in Early Modern Europe and Beyond*, eds. Christopher J. Wild, Helmut Puff, and Ulrike Strasser, 209–227. Toronto: University of Toronto Press.

- Eikelmann, Manfred. 2019. *Des aller sinnreichsten Poeten Metamorphosis*: Sprachliche und mediale Adaptationsstrategien in den deutschen Antikenübersetzungen der Frühen Neuzeit. *Frühmittelalterliche Studien* 53 (1): 369–382. <https://doi.org/10.1515/fmst-2019-013>.
- Eisenstein, Elizabeth Lewisohn. 1979. *The Printing Press as an Agent of Change. Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe*. Vols. 1 and 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ellis, Roger, ed. 2008. *The Oxford History of Literary Translation in English. Volume 1 to 1550*. Oxford: Oxford University Press.
- Enenkel, Karl A.E. 2015. *Die Stiftung von Autorschaft in der neulateinischen Literatur (ca. 1350 – ca. 1650): Zur autorisierenden und wissensvermittelnden Funktion von Widmungen, Vorworttexten, Autorporträts und Dedikationsbildern*. Leiden: Brill.
- Flüchter, Antje. 2019. Translating Jesuits. Translation as a Useful Tool to Explore Transculturality? In *Engaging Transculturality. Concepts, Key Terms, Case Studies*, eds. Laila Abu-Er-Rub, Christiane Brosius, Sebastian Meurer, Diamantis Panagiotopoulos, and Susan Richter, 199–215. London: Routledge.
- Flüchter, Antje, and Rouven Wirbser, eds. 2017. *Translating Catechisms, Translating Cultures. The Expansion of Catholicism in the Early Modern World*. Leiden: Brill.
- Frank, Armin Paul. 1987. Einleitung. In *Die literarische Übersetzung. Fallstudien zu ihrer Kulturgeschichte*, Vol. 1, ed. Brigitte Schultze, ix–xvii. Berlin: Schmidt.
- Frank, Armin Paul, and Harald Kittel. 2004. Der Transferansatz in der Übersetzungswissenschaft. In *Die literarische Übersetzung in Deutschland: Studien zu ihrer Kulturgeschichte in der Neuzeit*, eds. Armin Paul Frank and Horst Turk, 3–70. Berlin: Schmidt.
- Frühmittelalterliche Studien: Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung* 53. 2019. eds. Wolfram Drews and Bruno Quast.
- Füssel, Stephan. 1991. *Gutenberg und seine Wirkung*. Darmstadt: Insel.
- Gadamer, Hans-Georg. 1960. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr.
- Galle, Christoph. 2012. *vernarum carmina lingua vertimus*: Humanisten und Volkssprache am Übergang vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit. *ZfdA* 141:210–227.
- Gelhaus, Hermann. 1989. *Der Streit um Luthers Bibelverdeutschung im 16. und 17. Jahrhundert: Mit der Identifizierung Friedrich Traubs*. Tübingen: Niemeyer.
- Giesecke, Michael. 1991. *Der Buchdruck in der frühen Neuzeit: Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gindhart, Marion. 2017. Bildschrift im Kontext: Die Hieroglyphika-Übersetzung Johannes Herolds (Basel 1554). In *Humanistische Antikenübersetzung und frühneuzeitliche Poetik in Deutschland (1450–1620)*, eds. Regina Toepfer, Klaus Kipf, and Jörg Robert, 243–287. Berlin: de Gruyter.
- Grafton, Anthony. 2011. *The Culture of Correction in Renaissance Europe*. London: The British Library.
- Guthmüller, Bodo, ed. 1998. *Latein und Nationalsprachen in der Renaissance*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Häberlein, Mark. 2018. Fremdsprachenlernen, Bildungsverläufe und Bildungsmarkt in der Frühen Neuzeit. In *Perspektiven auf Mehrsprachigkeit: Individuum – Bildung – Gesellschaft*, eds. Anja Ballis and Nazli Hodaie, 9–22. Berlin: de Gruyter.
- Häberlein, Mark, and Helmut Glück, eds. 2014. *Militär und Mehrsprachigkeit im neuzeitlichen Europa*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Häberlein, Mark, Helmut Glück, Andreas Flurschütz, and da Cruz, eds. 2019. *Adel und Mehrsprachigkeit in der Frühen Neuzeit: Ziele, Formen und Praktiken des Erwerbs und Gebrauchs von Fremdsprachen*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Hamm, Joachim. 2015. Der ‘Teütsch Cicero’: Medialität und Autorschaft bei Johann von Schwarzenberg. In *Die Bedeutung der Rezeptionsliteratur für Bildung und Kultur der Frühen Neuzeit (1400–1750)*, eds. Peter Hvilshøj Andersen-Vinilandicus and Barbara Lafond-Kettlitz, 251–273. Bern: Lang.

- Harth, Helene. 1968. Leonardo Brunis Selbstverständnis als Übersetzer. *Archiv für Kulturgeschichte* 50:41–63.
- Hartl, Nina. 2001. Die ‚Stultifera navis‘: Jakob Lochers Übertragung von Sebastian Brants ‚Narrenschiff‘. Münster: Waxmann.
- Heinen, Ulrich, ed. 2011. *Welche Antike? Konkurrierende Rezeptionen des Altertums im Barock*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Henkel, Nikolaus. 1996. Die althochdeutschen Interlinearversionen: Zum sprach- und literarhistorischen Zeugniswert einer Quellengruppe. In *Übersetzen im Mittelalter*, ed. Joachim Heinze, 46–72. Berlin: Schmidt.
- Höfele, Andreas, and Werner von Koppenfels, eds. 2005. *Renaissance Go-Betweens. Cultural Exchange in Early Modern Europe*. Berlin: de Gruyter.
- Hönig, Hans G. 1989. Die übersetzerrelevante Textanalyse. In *Übersetzungswissenschaft und Fremdsprachenunterricht: Neue Beiträge zu einem alten Thema*, ed. Frank Gerhard Königs, 121–145. München: Goethe-Institut.
- Hönig, Hans G., and Paul Kußmaul. 1982. *Strategie der Übersetzung: Ein Lehr- und Arbeitsbuch*. Tübingen: Narr.
- Jakobson, Roman. 1959. On Linguistic Aspects of Translation. *On Translation*, ed. Reuben Arthur Brower, 232–239. Cambridge, MA: Harvard University Press [2014].
- Kade, Otto. 1971. Das Problem der Übersetzbarkeit aus der Sicht der marxistisch-leninistischen Erkenntnistheorie. *Linguistische Arbeitsberichte* 4:13–28.
- Keller, Andreas. 2020. *Von Martino Luther selbs teütsch gemacht: Zur Problematik der Selbstübersetzung im 16. Jahrhundert*. In *Selbstübersetzung als Wissenstransfer: Self-Translation as Transfer of Knowledge*, eds. Andreas Keller and Stefan Willer. Berlin: Kulturverlag Kadmos Berlin.
- Kelletat, Andreas F., and Aleksey Tashinskiy, eds. 2014. *Übersetzer als Entdecker: Ihr Leben und Werk als Gegenstand translatiionswissenschaftlicher und literaturgeschichtlicher Forschung*. Berlin: Frank & Timme.
- Kitzbichler, Josefine. 2009. Übersetzungstheoretischer Paradigmenwechsel um 1800. In *Theorie der Übersetzung antiker Literatur in Deutschland seit 1800*, eds. Josefine Kitzbichler, Katja Lubitz, and Nina Mindt, 15–28. Berlin: de Gruyter.
- Knappe, Joachim. 2000. Das Deutsch der Humanisten. In *Sprachgeschichte: Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung. 2. Teilbd.*, ed. Werner Besch, 1672–1681. Berlin: de Gruyter.
- Koller, Werner. 1992. *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*. Heidelberg: Quelle und Meyer.
- Konst, Jan, ed. 2009. *Niederländisch-deutsche Kulturbeziehungen 1600–1830*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kristeller, Paul Oskar, ed. 1960ff. *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and renaissance Latin translations and commentaries*. Washington: University of America Press.
- Kußmaul, Paul. 1994. Übersetzen als Entscheidungsprozeß: Die Rolle der Fehleranalyse in der Übersetzungsdidaktik. In *Übersetzungswissenschaft – Eine Neuorientierung: Zur Integrierung von Theorie und Praxis*, 2nd edn, ed. Mary Snell-Hornby, 206–229. Tübingen: Francke.
- Latour, Bruno. 1999. *Pandora’s Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Harvard University Press.
- Lepenies, Wolf. 1997. Die Übersetzbarkeit der Kulturen: Ein europäisches Problem, eine Chance für Europa. In *Die Sprache der Anderen: Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen*, eds. Jacques Derrida and Anselm Haverkamp, 95–117. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Luther, Martin, Howard Jones, Martin Keßler, Henrike Lähnemann, and Christina Ostermann. 2018. *Ein Sendbrief vom Dolmetschen – An Open Letter on Translating*. Oxford: Taylor Institution Library.
- McLuhan, Marshall. 1962. *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*. Toronto: University of Toronto Press.

- Müller, Jan-Dirk. 2017. Parameter des Übersetzens. In *Humanistische Antikenübersetzung und frühneuzeitliche Poetik in Deutschland (1450–1620)*, eds. Regina Toepfer, Klaus Kipf, and Jörg Robert, 33–55. Berlin: de Gruyter.
- Münkler, Marina. 2004. Volkssprachlicher Früh- und Hochhumanismus. In *Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart: Die Literatur im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, eds. Werner Röcke and Marina Münkler, 77–96. München: dtv.
- Noak, Bettina, ed. 2014. *Wissenstransfer und Auctoritas in der frühneuzeitlichen niederländischsprachigen Literatur*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Noe, Alfred. 1993. *Der Einfluß des italienischen Humanismus auf die deutsche Literatur vor 1600: Ergebnisse jüngerer Forschung und ihre Perspektiven*. Tübingen: Niemeyer.
- Paepcke, Fritz. 1994. Textverstehen – Textübersetzen – Übersetzungskritik. In *Übersetzungswissenschaft – Eine Neuorientierung: Zur Integrierung von Theorie und Praxis*, 2nd edn, ed. Mary Snell-Hornby, 106–132. Tübingen: Francke.
- Paul, Fritz. 2004. Übersetzer und Individualstil im Spannungsfeld verschiedener Sprachen, Literaturen und Kulturen. In *Die literarische Übersetzung in Deutschland: Studien zu ihrer Kulturgeschichte in der Neuzeit*, eds. Armin Paul Frank and Horst Turk, 109–122. Berlin: Schmidt.
- Plack, Iris. 2015. *Indirekte Übersetzungen: Frankreich als Vermittler deutscher Literatur in Italien*. Tübingen: Francke.
- Po-Chia Hsia, Ronnie. 2007. The Catholic Mission and Translations in China. In *Cultural Translation and in Early Modern Europe, 1583–1700*, eds. Peter Burke and Ronnie Po-Chia Hsia, 39–51. Cambridge: Cambridge University Press.
- Prunč, Erich. 1997. Versuch einer Skopostypologie. In *Text – Kultur – Kommunikation. Translation als Forschungsaufgabe: Festschrift aus Anlaß des 50jährigen Bestehens des Instituts für Übersetzer- und Dolmetscherausbildung an der Universität Graz*, eds. Nadja Grbić and Michaela Wolf, 33–52. Tübingen: Stauffenburg.
- Raman, Shankar. 2011. *Renaissance Literature and Postcolonial Studies*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Reck, Jens. 1997. Eine ambivalente Repräsentation des Fremden: Beobachtungen zur Darstellung Chinas in Fernão Mendes Pintos Peregrinagão. In *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen*, ed. Doris Bachmann-Medick, 21–41. Berlin: Schmidt.
- Redzich, Carola. 2005. Mittelalterliche Bibelübersetzung und der Übersetzungsbegriff. In *Übertragungen: Formen und Konzepte von Reproduktion in Mittelalter und Früher Neuzeit*, eds. Britta Bußmann, Cornelia Logemann, Albrecht Hausmann, and Annelie Kreft, 259–278. Berlin: de Gruyter.
- Redzich, Carola. 2010. 'Apocalypsis Joannis tot habet sacramenta quot verba'. *Studien zu Sprache, Überlieferung und Rezeption hochdeutscher Apokalypseübersetzungen des späten Mittelalters*. Berlin: de Gruyter.
- Redzich, Carola. 2011. *Hos rhythmos edidimusque novos*: Sebastian Brants Ausgabe der ‚Disticha Catonis‘ von 1498 und die gedruckte oberdeutsche ‚Gesamtübersetzung‘ am Beispiel einer Baseler Ausgabe Michael Furters (um 1495). In *Mehrsprachigkeit im Mittelalter. Kulturelle, literarische, sprachliche und didaktische Konstellationen in europäischer Perspektive. Mit Fallstudien zu den ‚Disticha Catonis‘*, eds. Michael Baldzuhn and Christine Putzo, 315–348. Berlin: de Gruyter.
- Reid, Joshua. 2014. The Enchantments of Cicere. Translation Studies and the English Renaissance. <https://www.english.cam.ac.uk/spenseronline/review/volume-44/441/translation-studies/translation-studies-and-the-english-renaissance/>. Accessed 10 June 2016.
- Reiß, Katharina. 1976. *Texttyp und Übersetzungsmethode. Der operative Text*. Kronberg: Scriptor.
- Robert, Jörg. 2007. *Vetus Poesis – nova ratio carminum*. Martin Opitz und der Beginn der ‚Deutschen Poeterey‘. In *Maske und Mosaik. Poetik, Sprache, Wissen im 16. Jahrhundert*, ed. Jan-Dirk Müller, 397–440. Münster: Lit.

- Rohrschneider, Michael. 2012. Kulturtransfer im Zeichen des Gouden Eeuw. Niederländische Einflüsse auf Anhalt-Dessau Brandenburg-Preußen (1646–1700). In *Goldenes Zeitalter und Jahrhundert der Aufklärung. Kulturtransfer zwischen den Niederlanden und dem mittel-deutschen Raum im 17. und 18. Jahrhundert*, eds. Erdmut Jost and Holger Zaunstöck, 17–31. Halle: Mitteldeutscher Verlag.
- Rupp, Michael. 2002. ‚Narrenschiff‘ und ‚Stultifera navis‘. *Deutsche und lateinische Moralsatire von Sebastian Brant und Jakob Locher in Basel 1494–1498*. Münster: Waxmann.
- Sager, Juan C. 1994. Die Übersetzer im Kommunikationsprozeß Der Übersetzer in der Industrie. In *Übersetzungswissenschaft – Eine Neuorientierung. Zur Integrierung von Theorie und Praxis*, 2 ed., ed. Mary Snell-Hornby, 331–345. Tübingen: Francke.
- Sandrini, Peter. 2011. Translationswissenschaft. In *Lexikon der Geisteswissenschaften. Sachbegriffe – Disziplinen – Personen*, eds. Helmut Reinalter and Peter J. Brenner, 1195–1100. Wien: Böhlau.
- Schleiermacher, Friedrich. 1838. Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens. In *Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke. 2. Band*, 201–238. Berlin: Reimer.
- Schneider, Michael. 1985. Zwischen Verfremdung und Einbürgerung. Zu einer Grundfrage der Übersetzungstheorie und ihrer Geschichte. *Germanisch-Romanische Monatsschrift* N. F. 35 (66): 1–12.
- Schulz-Schaeffer, Ingo. 2000. Akteur-Netzwerk-Theorie. Zur Koevolution von Gesellschaft, Natur und Technik. In *Soziale Netzwerke. Konzepte und Methoden der sozialwissenschaftlichen Netzwerkforschung*, eds. Johannes Weyer and Jörg Abel, 187–211. München: Oldenbourg.
- Schwarz, Werner. 1986. *Schriften zur Bibelübersetzung und mittelalterlichen Übersetzungstheorie*. Hamburg: Wittig.
- Searle, John Rogers. 1969. *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seeber, Stefan, and Christian Rivoletti, eds. 2018. *Heliodoros redivivus. Vernetzung und interkultureller Kontext in der europäischen „Aithiopika“-Rezeption der Frühen Neuzeit*. Stuttgart: Steiner.
- Sottili, Agostino. 1981. Humanistische Neuverwendung mittelalterlicher Übersetzungen. Zum mittelalterlichen und humanistischen Fortleben des Johannes Climacus. In *Die Rezeption der Antike. Zum Problem der Kontinuität zwischen Mittelalter und Renaissance*, ed. August Buck, 165–185. Hamburg: Hauswedell.
- Stockhorst, Stefanie, eds. 2010. *Cultural Transfer Through Translation. The Circulation of Enlightened Thought in Europe by Means of Translation*. Amsterdam: Rodopi.
- Stolze, Radegundis. 1994. Zur Bedeutung von Hermeneutik und Textlinguistik beim Übersetzen. In *Übersetzungswissenschaft – Eine Neuorientierung. Zur Integrierung von Theorie und Praxis*, 2 ed., ed. Mary Snell-Hornby, 133–159. Tübingen: Francke.
- Stolze, Radegundis. 1999. *Die Fachübersetzung. Eine Einführung*. Tübingen: Narr.
- Stolze, Radegundis. 2001. *Übersetzungstheorien. Eine Einführung*, 3 ed. Tübingen: Narr.
- Strunck, Christina, and Carolin Scheidel, eds. 2020. *Palladio, Vignola & Co. in Translation. Die Interpretation kunsttheoretischer Texte und Illustrationen in Übersetzungen der Frühen Neuzeit*. Berlin: Logos.
- Toepfer, Regina. 2007. *Pädagogik, Polemik, Paränese: Die deutsche Rezeption des Basilius Magnus im Humanismus und der Reformationszeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Toepfer, Regina. 2009. ‚inn vnserer sprach von new gleich erst geboren‘. Deutsche Homer-Rezeption und frühneuzeitliche Poetologie. *Euphorion* 103:103–130.
- Toepfer, Regina. 2011. ‚Feci novum!‘ Zur Poetik von Thomas Naogeorgs *Hamanus*-Tragödie und ihrer deutschen Übersetzung von Johannes Chryseus. In *Aemulatio. Kulturen des Wettstreits in Text und Bild (1450–1620)*, eds. Jan-Dirk Müller and Sylvia Brockstieger, 449–485. Berlin: de Gruyter.
- Toepfer, Regina. 2015. Antike Historiographie im deutschen Südwesten. Das Übersetzungswerk Hieronymus Boners. In *Humanismus im deutschen Südwesten*, eds. Franz Fuchs and Gudrun Litz, 37–60. Wiesbaden: Harrassowitz.

- Toepfer, Regina. 2017. Veranschaulichungspoetik in der frühneuhochdeutschen Ovid-Rezeption. Philomelas Metamorphosen bei Wickram, Spreng und Posthsius. In *Humanistische Antikenübersetzung und frühneuezeitliche Poetik in Deutschland (1450–1620)*, eds. Regina Toepfer, Klaus Kipf, and Jörg Robert, 383–407. Berlin: de Gruyter.
- Toepfer, Regina, Klaus Kipf, and Jörg Robert. 2017. Einleitung: Humanistische Antikenübersetzung und frühneuezeitliche Poetik in Deutschland (1450–1620). In *Humanistische Antikenübersetzung und frühneuezeitliche Poetik in Deutschland (1450–1620)*, eds. Regina Toepfer, Klaus Kipf, and Jörg Robert, 1–24. Berlin: de Gruyter.
- Vannerem, Mia, and Mary Snell-Hornby. 1994. Die Szene hinter dem Text. „scenes-and-frames semantics“ in der Übersetzung. In *Übersetzungswissenschaft – Eine Neuorientierung. Zur Integrierung von Theorie und Praxis*, 2. ed., ed. Mary Snell-Hornby, 184–205. Tübingen: Francke.
- Venuti, Lawrence. 2008. *The Translator's Invisibility. A History of Translation*, 2. ed. London: Routledge.
- Vermeer, Hans Josef. 1978. Ein Rahmen für eine allgemeine Translationstheorie. *Lebende Sprachen* 3:99–102.
- Vermeer, Hans Josef. 1994. Übersetzen als kultureller Transfer. In *Übersetzungswissenschaft – Eine Neuorientierung. Zur Integrierung von Theorie und Praxis*, 2. ed., ed. Mary Snell-Hornby, 30–53. Tübingen: Francke.
- Vermeer, Hans Josef. 2000. *Das Übersetzen in Renaissance und Humanismus (15. und 16. Jahrhundert)*. Heidelberg: Textcon.
- von Keller, Adelbert, and Niclas von Wyle, eds. 1861. *Translationen von Niclas von Wyle*. Stuttgart: Litterarischer Verein.
- von Stackelberg, Jürgen. 1984. *Übersetzungen aus zweiter Hand. Rezeptionsvorgänge in der europäischen Literatur vom 14. bis zum 18. Jahrhundert*. Reprint 2012. Berlin: de Gruyter.
- von Stackelberg, Jürgen. 2007. Kulturelle Beziehungen und Übersetzung in der Renaissance. In *Übersetzung. Translation. Traduction. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung*, Teilband 2, Harald Kittel, Gerold Ungeheuer, Hugo Steger, and Herbert Ernst Wiegand, 1383–1389. Berlin: de Gruyter.
- Wei, Sophie Ling-chia. 2020. *Chinese Theology and Translation. The Christianity of the Jesuit Figurists and Their Christianized Yijing*. New York: Routledge.
- Wesche, Jörg. 2004. *Literarische Diversität. Abweichungen, Lizenzen und Spielräume in der deutschen Poesie und Poetik der Barockzeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Wesche, Jörg. 2017. Trügerische Antikenübersetzung. Poetologisches Translationsverständnis bei Martin Opitz und humanistische Autorisierung im „Lob des Feldtlebens“ (1623). In *Humanistische Antikenübersetzung und frühneuezeitliche Poetik in Deutschland (1450–1620)*, eds. Regina Toepfer, Klaus Kipf, and Jörg Robert, 409–426. Berlin: de Gruyter.
- Wilss, Wolfram. 1977. *Übersetzungswissenschaft. Probleme und Methoden*. Stuttgart: Klett.
- Wittgenstein, Ludwig. 1953. *Philosophische Untersuchungen – Philosophical Investigations. Teil I*. Oxford: Blackwell.
- Worstbrock, Franz Josef. 1970. Zur Einbürgerung der Übersetzung antiker Autoren im deutschen Humanismus. *ZdFA* 99: 45–81.
- Worstbrock, Franz Josef. 1976. *Deutsche Antikerezeption 1450–1550. Teil 1. Verzeichnis der deutschen Übersetzungen antiker Autoren. Mit einer Bibliographie der Übersetzer*. Boppard: Boldt.
- Worstbrock, Franz Josef. 1999. Wiedererzählen und Übersetzen. In *Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze*, ed. Walter Haug, 128–142. Tübingen: Niemeyer.
- Wrede, Henning. 2004. *Die „Monumentalisierung“ der Antike um 1700*. Ruhpolding: Rutzen.
- Zimmermann-Homeyer, Catarina. 2018. *Illustrierte Frühdrucke lateinischer Klassiker um 1500. Innovative Illustrationskonzepte aus der Straßburger Offizin Johannes Grüninger und ihre Wirkung*. Bonn: Harrassowitz.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Sektion I
**Zeichen und mediale Transformationen/
Sign Systems and Medial Transformations**

Kapitel 3

Sektionseinleitung I: Zeichen und mediale Transformationen



Jörg Wesche

3.1 Übersetzung im Rampenlicht: Prozesse und Projektionen

Geschrieben steht: „im Anfang war das Wort!“
Hier stock’ ich schon! Wer hilft mir weiter fort?
Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,
Ich muß es anders übersetzen,
Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin.¹

Fausts Ringen um eine adäquate Übertragung des Logosbegriffs zu Beginn des Johannes-Evangeliums ins Deutsche gibt wohl das bekannteste Beispiel für eine Übersetzungsszene in der Weltliteratur. Goethe zeigt den frühneuzeitlichen Gelehrten in der Studierzimmerszene als Bibelübersetzer, der sich vom wörtlichen Übersetzen verbalinspirierter Rede löst und in Erwägung der Alternativen ‚Wort‘, ‚Sinn‘ und ‚Kraft‘ schließlich die ‚Tat‘ als beste sinngemäße Übersetzung einsetzt.

Eindrucksvoll stellt die Szene somit die Grundsituation des Übersetzens als Wortfindungsprozess vor Augen. Nicht spontanes Dolmetschen, sondern reflektiertes Abwägen des in der Ausgangs- und Zielsprache jeweils zur Verfügung stehenden Zeichenvorrats kennzeichnet den Vorgang schriftbasierter

¹Goethe (1993), S. 44.

J. Wesche (✉)
Georg-August-Universität Göttingen, Göttingen, Deutschland
E-Mail: joerg.wesche@uni-goettingen.de

Übersetzung. Entsprechend erscheint der Übersetzungsvorgang als eine Suche nach den besten Zeichen, die sich aus translationswissenschaftlicher Perspektive äquivalenztheoretisch beschreiben lässt. In dieser Sicht setzt sie ebenso wechselseitige Übersetzbarkeit voraus wie sie den Maßstäben von denotativer, konnotativer, textnormativer, pragmatischer und formal-ästhetischer Äquivalenz zu genügen hat.²

Als evidenten Ausgangsbeispiel kann die Übersetzungsszene im *Faust* in der Einleitung zur ersten Sektion indessen nicht nur deshalb zu stehen kommen, weil sie den Übersetzungsprozess selbst reflektiert, sondern ihn im dramatischen Kontext des Theaterstücks zugleich medial transformiert. Denn natürlich hat Goethe solch mühselige Beschäftigung theatralisch findig ausgebaut. So dient Fausts monologischer Umgang mit dem Gotteswort in der Dramaturgie des Stücks nicht zuletzt zur Provokation des herumschleichenden Pudels, der sich kurz darauf bekanntlich als hinter dem Ofen hervorschießender Mephistopheles im Gewand eines fahrenden Scholastikus entpuppt. Zwar schleudert Faust daraufhin kein Tintenfass, doch trägt das Genie Faust hier durchaus die Züge des Bibelübersetzers Luther, der gleichfalls nicht wortwörtlich, sondern programmatisch aus dem Sinn zu übersetzen pflegt. Und mit Johannes 1 als Ausgangsvers gibt Goethe dieser Familienähnlichkeit noch die Pointe, dass das Prinzip sinngemäßer Übertragung ausgerechnet am Wortbegriff („logos“) durchgesetzt wird.

Gleichzeitig stellt die Inszenierung des Übersetzens bei Goethe ebenso eine fiktionale wie historische Projektion dar, ein Bild der Frühen Neuzeit also, auch wenn Goethe das 16. Jahrhundert noch „im Sinne des Mittelalters“ als eine Mittelzeit zwischen Antike und Moderne begreift, wie es beispielsweise die berühmte Regiebemerkung am Eingang der Laboratoriums-Szene im *Faust II* kenntlich macht.³ Tatsächlich hat diese historische Projektion auch aus heutiger Sicht ihre Berechtigung, und das im doppelten Sinn: zum einem, indem sie die Epoche Fausts in einer Übersetzungsszene entwirft. Diesem Grundgedanken folgt letztlich auch das Schwerpunktprogramm, dass die Frühe Neuzeit dezidiert in Übersetzungskulturen zu konturieren versucht. Zum anderen markiert die Projektion bei Goethe auch den historischen Abstand zwischen Zuschauenden und theatralischem Geschehen und stellt somit den Projektionscharakter der Geschichtsfiktion selbst vor Augen. Denkt man die Übersetzungsszene historiographisch weiter, kann die dramatische Projektion zugleich als Verweis auf die frühneuzeitliche Übersetzungsgeschichte als Leerstelle dienen: Wie muss man sich den Vorgang des Übersetzens in der Frühen Neuzeit vorstellen, ähnlich wie in der Imagination Goethes, wie anders und wie darüber hinaus? Diese Fragen sind immer noch triftig. Denn trotz teils intensiver Forschungen wie z. B. im Bereich frühneuzeitlicher Antikenübersetzung⁴ ist die Frühe Neuzeit als Epoche dynamischer Übersetzungskulturen noch unerschlossen. Dies gilt auch für das

²Für die genannten Äquivalenzarten grundlegend Koller (1992).

³Goethe (1993), S. 209.

⁴Vgl. in jüngerer Zeit z. B. Toepfer, Kipf und Robert (2017).

bei Goethe imaginierte Feld frühneuzeitlicher Bibelübersetzung,⁵ selbst wenn die Übersetzungsgeschichte des am häufigsten übertragenen Buchs der Welt insgesamt in beispielloser Weise aufgearbeitet scheint.⁶

3.2 Frühneuzeitliches Übersetzen. Praktiken und Reflexionen

Vor dem skizzierten Hintergrund richtet die erste Sektion das Augenmerk auf die Grundlagen frühneuzeitlicher Übersetzungskultur, nämlich das Übersetzen selbst: Wie wird Übersetzung als Prozess in einschlägigen historischen Settings theoretisch reflektiert, in den gegebenen Zeichensystemen praktiziert und dabei gegebenenfalls medial transformiert?

Mit Blick auf die translationswissenschaftlich eingeführte Unterscheidung von intralingualer, interlingualer und intersemiotischer Übersetzung⁷ steht in der ersten Sektion zunächst das interlinguale Übersetzen im Vordergrund. Grundlage für das Beschreiben und Verstehen der frühneuzeitlichen Übersetzungskulturen sind die historischen Konzeptualisierungen von Übersetzungsvorgängen selbst. Sie finden sich oft nur sporadisch oder in Paratexten zu einzelnen Übersetzungen verstreut. Entsprechend sind sie, auch für die europäischen Volkssprachen, nicht systematisch aufgearbeitet.

Die enorme kulturelle Tragweite interlingualer Übersetzungspraxis lässt sich im 17. Jahrhundert exemplarisch an der deutschsprachigen Barockpoetik verdeutlichen. Diese beruht in Regelbestand und Musterlektüre wesentlich auf strategischen Übersetzungsleistungen, die angesichts der tiefgreifenden sprachpatriotischen Imprägnierung der Barockdichtung lange Zeit wenig oder in einseitiger Verengung auf den altsprachlichen Kanon gesehen wurden. Das Paradebeispiel gibt der schlesische Dichtungsreformer Martin Opitz, der in der deutschen Dichtung des 17. Jahrhunderts wie kein anderer schulbildend gewirkt hat. Die Wirkmächtigkeit seiner Reformbemühungen geht dabei keinesfalls allein von seiner 1624 erschienenen Poetik *Buch von der Deutschen Poeterey* aus, sondern maßgeblich auch von seiner regen Tätigkeit als Übersetzer, die eine sich schnell ausdifferenzierende Lektüre und Nachbildung fremdsprachlicher Muster in der deutschsprachigen Dichtung der Zeit beflügelt. Entsprechend gilt Opitz bis zu Gottsched nicht nur als „Vater der deutschen Dichtkunst“,⁸ sondern – wie es Justus

⁵Herauszuheben ist in diesem Zusammenhang derzeit das durch eine Akademieunion geförderte Langzeitprojekt zum spätmittelalterlichen „Österreichischen Bibelübersetzer“ (vgl. <https://bibeluebersetzer.badw.de/das-projekt.html>). Zugegriffen: 27. August 2020).

⁶Vgl. unter den neueren Arbeiten etwa Kuschmierz und Kuschmierz (2007) und Müller und Heyden (2020).

⁷Jakobson (1987), S. 233.

⁸Vgl. Garber (1976).

Georg Schottel in seiner Grammatik auf den Punkt bringt – auch als „Meister in der Dolmetsch-Kunst“.⁹ Seine Kunst beruht dabei jedoch keinesfalls einseitig auf – teils auch trügerischer¹⁰ – Antikenübersetzung.¹¹ Vielmehr fußt sie im großen Umfang vor allem auf der Übertragung von romanischen und niederländischen Mustern,¹² die bei Opitz nicht nur den Grundstein für eine neue deutsche, sondern auch allgemeine Poetik legen.¹³ Entsprechend löst sich die deutschsprachige Dichtkunst im 17. Jahrhundert zunehmend vom späthumanistisch-altsprachlichen Kanon und entwickelt sich in Richtung Pluralisierung von Autorität¹⁴ und Internationalisierung¹⁵ fort. Fragt man nach der Skopusorientierung dieser breiten Übersetzungspraxis, gibt zeitgenössisch etwa Georg Philipp Harsdörffer eine Antwort. Er verbildlicht die kulturdynamische Rezeptions-, Übersetzungs- und Aneignungsleistung als Prozess der Veredelung und stellt die literarische Tätigkeit auf eine Vergleichsebene mit der Schneiderzunft, wo „die Schueler aus ihrer Lehrmeister Maentel Kleider machen/und so statlich mit Silber und Gold ueberbremen/daß sie nicht erkaentlich sind“; gelungen ist die Gedicht-Übersetzung für Harsdörffer, „wan es so wol klingt/daß man nichteinmal abmerken kann/daß es in einer andern Sprache urspruenglich geschrieben worden.“¹⁶ Nicht eine zu bewahrende Alterität, sondern Identität wird hier folglich als Übersetzungsideal gesehen.

Im nächsten Schritt erlaubt gerade das universale Übersetzungsverständnis in der Frühen Neuzeit, auch die Grundformen der intralingualen und intersemiotischen Übersetzungen in den Blick zu nehmen. So sind Welterfahrung und Weltdeutung in der Frühen Neuzeit maßgeblich durch semiotische Denkmodelle geprägt, die einen Übersetzungsakt implizieren. Die Vorstellungen von einem universalen ‚Zeichenkosmos‘ speisen sich dabei aus verschiedenen Quellen:

Zum einen wirkt das allegorische Weltverständnis des Mittelalters nach; anknüpfend an Augustinus werden Dinge als Bedeutungsträger eines höheren Sinns verstanden, sodass Theolog*innen und Naturforscher*innen vor der hermeneutischen Aufgabe stehen, die Sprache der Dinge zu entziffern und das Wahrnehmbare in Bedeutung zu übersetzen bzw. – im Doppelsinn von lateinisch *interpres* – zu interpretieren. Die *res* bekommen im Zusammenhang von Sprachmystik und Natursprache einen Stellenwert zugewiesen, der mit ikonischen Zeichen vergleichbar ist.¹⁷ Die *verba* unterstehen etwa im Bereich der Dichtkunst

⁹Schottel (1663), S. 1222.

¹⁰Vgl. Wesche (2017).

¹¹Dazu v. a. Alewyn (1962) und Woesler (2012).

¹²Vgl. u. a. Gülich (1972); Pott (1957); Wesche (2018).

¹³So Zymmer (2002).

¹⁴Robert (2004).

¹⁵Wesche (2021).

¹⁶Harsdörffer (1650), S. 102–103.

¹⁷Vgl. Plotke (2009), S. 80–86.

der Horazischen *ut pictura poesis*-Formel, sodass eine Austauschbarkeit von Feder und Pinsel angenommen und im historischen Verständnis somit auch zwischen den Künsten übersetzt wird.¹⁸ Wie der *liber naturae* enthalten dabei auch von Menschen verfasste Bücher verborgene Botschaften. Die *integumentum*-Lehre, die in Petrus Abaelard ihren bekanntesten mittelalterlichen Vertreter gefunden hat, fordert Rezipienten dazu auf, die in der antiken Dichtung und Philosophie verhüllte Wahrheit zu enthüllen. In der Frühen Neuzeit behält die Allegorese ihre Bedeutung, wie die zahllosen Publikationen allegorischer Wörterbücher im 16. und 17. Jahrhundert belegen.

Zum anderen erhält das „bildhaft deutende Denken“¹⁹ der Architektur, Bildhauerei, Malerei und Dichtung durch die Wiederentdeckung platonischen Gedankenguts, das Interesse an der Kabbala und die Signaturenlehre des Paracelsus neue Nahrung. So werden z. B. Hieroglyphen als visuelle Symbole betrachtet, die direkt auf die Wahrheit verweisen.²⁰ Der gesamten Schöpfung, sei sie von Gott oder von Menschen gemacht, wird als *mundus significativus* eine semiotisch-spirituelle Dimension zugestanden; natürliche wie kulturelle Zeichen müssen gelesen und gedeutet, also übersetzt werden, um ihre Bedeutung zu entschlüsseln.

Angesichts solcher Befunde zielt die erste Sektion auch auf die Erforschung von intersemiotischen Übersetzungen, die etwa anhand von Text-Bild-Relationen untersucht werden können. Für die dritte Form der intralingualen Übersetzung schließlich ist vor allem die frühneuzeitliche Rezeption der mittelalterlichen Literatur zu berücksichtigen.

3.3 Projektspektrum. Untersuchungsfelder und Ergebnisse

Die erste Sektion bietet für die Rekonstruktion der historischen Konzeptualisierungen und Praktiken von Übersetzung die basale Arbeitsplattform, auf der konzentriert zur Verwendung und Verhandlung unterschiedlicher Zeichensysteme geforscht wird. Leitend ist dabei die Interrelation von semiotischer Kodierung und medialer Vermittlung. Wie greifen Zeichenprozess und Medialität in Übersetzungen zusammen, und wie werden die spezifischen Übersetzungsgegenstände durch ihre jeweiligen medialen Rahmungen transformiert? Die Sektion eröffnet entsprechend Forschungsperspektiven auf den Zusammenhang von Übersetzung und frühneuzeitlicher Sprachreflexion, von Übersetzungs- und Spracharbeit, von Semiotik- und Mediengeschichte.

¹⁸Vgl. Plotke (2009), S. 120–121.

¹⁹Trunz (1957), S. 11–13.

²⁰Gindhart (2017).

Der erste Beitrag von Elena Parina und Erich Poppe (s. Kap. 5) richtet den Fokus zunächst auf die noch weitgehend unerschlossene walisische (Bibel-)Übersetzungskultur des 16. Jahrhunderts und zielt anhand von geistlichen Texten auf die Rekonstruktion von Übersetzungsstrategien ins Kymrische. Entsprechend ist er im Bereich interlingualer Übersetzung verankert und bahnt den Weg in ein schwer zugängliches historisches Zeichensystem. Konkret bieten Parina und Poppe eine Fallstudie zum Lehnwortgebrauch sowie zum Umgang mit Bibelziten in der Übersetzungspraxis Robert Gwyns, die insgesamt stark gegen-reformatorisch geprägt ist. Gezeigt wird darüber hinaus, wie die konfessionelle Ausrichtung der Übersetzung Gwyn nicht zuletzt Anlass zu übersetzungstheoretischen Reflexionen gibt (u. a. im Problemzusammenhang von Verbalinspiration einerseits und Unschärfen bei der Bibelübersetzung andererseits). Insbesondere belegt die Analyse die dezidierte Absicht, die Tätigkeit des Übersetzens konsequent der Unterweisung einer ungelehrten (walisischen) Leser- bzw. Zuhörerschaft zu unterstellen, um so eine gewisse Breitenwirkung in der Zielsprache zu erzielen. Das spezifische Profil der Übersetzungspraxis Gwyns schärft der Beitrag dabei durch prägnante kontrastive Vergleiche (zu Praktiken gelehrsamkeitsorientierter, reformierter oder irenisch ausgerichteter Übersetzung vom 16. bis ins 17. Jahrhundert) und entfaltet auf diese Weise eine beachtliche übersetzungsgeschichtliche Tragweite und Anschlussfähigkeit.

Eine intersemiotische Konstellation untersucht sodann der konsequent literatur- und musikwissenschaftlich abgestimmte Beitrag von Astrid Dröse und Sara Springfeld zur Liedkultur des 17. Jahrhunderts als Übersetzungskultur (s. Kap. 6). Im Sinn einer historischen Ausweitung der Kunstzone in den ‚Interart Studies‘ erprobt er Methoden und Perspektiven eines interdisziplinären Forschungsfeldes vor allem am Beispiel des barocken Liederdichters Heinrich Albert im Umfeld der Königsberger Kürbishütte. Alberts *Arien* bilden eines der bedeutendsten deutschsprachigen Liedkorpora des 17. Jahrhunderts, die zugleich im großen Umfang auf der europäischen, insbesondere italienischen und französischen Liedkultur aufbauen. Insofern rückt nicht nur eine spezifisch bimediale, sondern auch literaturvergleichende Konstellation in den Blick. Zur Analyse der Liedübersetzungen wird dabei neben der Unterscheidung von translatorischer Einzel- und Systemreferenz ein umfassendes heuristisches Schema eingebracht, das ebenso die spezifische Medialität wie differenten soziokulturellen Settings, den jeweiligen ‚Sitz im Leben‘, der Liedübertragungen im Blick hält. Auf diese Weise kann nachvollzogen werden, wie etwa die höfische Kunstliedform des französischen ‚Air de Cour‘ durch Alberts Übersetzung in den bürgerlichen Gesellschaftskontext der Königsberger Kürbishütte poetisch und medial transformiert wird.

Der folgende Beitrag Irina Saladins (s. Kap. 7) ist mit der Analyse der Kartierung Nordamerikas durch Claude und Guillaume Delisle noch einmal in anderer Weise als der Künste-vergleichende Ansatz von Dröse und Springfeld einer intersemiotischen Fragestellung verpflichtet: Wie werden um 1700 historische Textzeugen wie Reiseberichte, Geschichtswerke und Briefe oder auch mündliche Aussagen von Reisenden von den beiden berühmten französischen ‚Lehnstuhlgeographen‘ (*géographes de cabinet*) in Karten

übersetzt? Anhand dieser Leitfrage entwickelt Saladin zunächst eine eingehende Methodenreflexion intermedialen Übersetzens, die heuristisch auch an Ansätze einer narratologisch ausgerichteten Kartographiegeschichte Anschluss nimmt. Am ausgewählten Beispiel der Nordamerikakarten der Delisles verfolgt sie daraufhin im Detail die grundlegenden Kontexte (u. a. Lebensumstände der Delisles, ihre Werkstätten, Quellenbestände oder Netzwerke) und richtet den Untersuchungsfokus vor diesem Hintergrund auf die mediale Transformation, welche aus der schrittweisen Übertragung der Texte in Karten resultiert. Saladin kann dabei zeigen, wie die lineare, teils narrative Qualität der von den Delisles verwendeten Textzeugen als Routenwissen zunächst im medialen Zwischenschritt von Skizzen sowie dann partiell noch im Endprodukt der gradnetzbasierten Karte zum Tragen kommt.

Mit dem Akteurs- und Quellenhorizont des klassischen Zeitalters in Frankreich wird der Untersuchungszeitraum der Sektion durch den Beitrag von Andreas Gipper und Diego Stefanelli ins 18. Jahrhundert weitergeführt (s. Kap. 8). Anhand des translatorischen Dreiecks Bonnet-Spallanzani-Senebier konturiert dieser das Phänomen der Wissenschaftsübersetzung als Generator symbolischen Kapitals. Im Vordergrund steht dabei noch einmal eine interlinguale Situation, die sowohl Wissenschaftsübersetzungen vom Französischen ins Italienische (Bonnet/Spallanzani) als auch Übertragungen vom Italienischen ins Französische (Spallanzani/Senebier) berücksichtigt. Gipper und Stefanelli können im Analysedurchgang belegen, dass die Zusammenarbeit von Übersetzern mit Wissenschaftlern im Kontext der Naturforschung des 18. Jahrhunderts einerseits bzw. des Aufstiegs der europäischen Vernakulärsprachen als Wissenschaftssprachen andererseits nicht eindimensional als Verhältnis eines unsichtbaren Dieners beschreibbar ist. Vielmehr sind die Übergänge fließend, indem Naturforscher wie beispielsweise Spallanzani zugleich Übersetzende und Übersetzte sind. Die Quellenlage erlaubt dabei im Fall des ausgewählten Dreigestirns eine literatursoziologisch an Bourdieu orientierte Rekonstruktion der jeweiligen wissenschafts- und sprachpolitischen Motive der Übersetzer, die etwa durch das bloße Übersetztwerden strategisch auf Gewinnmaximierung symbolischen Kapitals, Prestigeübertragung oder die Positionierung als eigenständiger Naturforscher im einschlägigen Wissenschaftsfeld hinzielen. Translationsgeschichtlich wird im Gegenlicht des Konkurrenzverhältnisses mit dem Italienischen zudem die (Relais-) Funktion des Französischen in der europäischen Übersetzungskultur deutlich, das sich im 18. Jahrhundert auf den Weg zur universalen Wissenschaftssprache macht.

Den Schlussstein der ersten Sektion bildet der Beitrag von Hans-Jürgen Lüsebrink über Übersetzungen in französischen Enzyklopädien, der am Beispiel der *Encyclopédie* von Diderot und D'Alembert und der *Encyclopédie Méthodique* ebenfalls interlinguale Translationsaspekte untersucht (s. Kap. 9). Er erweitert das methodische Spektrum der Sektion allerdings insofern, als mit dem Thema der Übersetzung *von* und *in* den zentralen französischen (sowie europäischen) Enzyklopädien des 18. und frühen 19. Jahrhunderts eine metatextuelle Perspektive des historischen Übersetzungsdiskurses eingeholt wird. Gerade der Bereich der Übersetzung erweist sich in den ausgewählten Enzyklopädien konzeptionell

als ergiebig. Denn hier geht es um die Analyse der übersetzungsgeschichtlich vorfindlichen Selbstbeschreibung, die in den jeweiligen Enzyklopädien umfangreich in Artikeln zur Übersetzung, zum Übersetzer, zur Version oder auch Inversion vertreten ist. Da solche Einträge den zeitgenössischen Wissensstand gemäß der enzyklopädischen Textsortenanforderungen möglichst vollständig abbilden, leistet der Beitrag für die Rekonstruktion der europäischen Übersetzungskultur der Frühen Neuzeit wichtige Grundlagenforschung. Die herausgehobene Bedeutung des enzyklopädischen Diskurses für Fragen sowohl der Übersetzungspraxis als auch -theorie der Zeit resultiert dabei nicht nur aus der Zusammenstellung übersetzungsgeschichtlich als bedeutend eingeschätzter Quellen und Positionen, sondern auch aus der zeitlichen Stellung der untersuchten Enzyklopädien am Scheitelpunkt zur Moderne bzw. mitten in der Französischen Revolution. Durch sie wird nicht zuletzt ein bereits retrospektives Reflexionspotential auf die Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit, namentlich der Aufklärung, eingebracht.

Bibliographie

- Alewyn, Richard. 1962. *Vorbarocker Klassizismus und griechische Tragödie. Analyse der „Antigone“-Übersetzung des Martin Opitz. Sonderausgabe*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Garber, Klaus. 1976. *Martin Opitz – „der Vater der deutschen Dichtung“*. Eine kritische Studie zur Wissenschaftsgeschichte. Stuttgart: Metzler.
- Gindhart, Marion. 2017. Bildschrift im Kontext. Die Hieroglyphika-Übersetzung Johannes Herolds (Basel 1554). In *Humanistische Antikenübersetzung und frühneuzeitliche Poetik in Deutschland (1450–1620)*, Hrsg. Regina Toepfer, Klaus Kipf, und Jörg Robert, 243–287. Berlin: de Gruyter.
- Goethe, Johann Wolfgang. 1993. *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Teil III. Dramatische Dichtungen*. Textkritisch durchges. und kommentiert von Erich Trunz. Bd. 1, 15. Aufl. München: Beck.
- Goethe, Johann Wolfgang. (1958). *Goethe's Faust. Parts One and Two*. Trans. by George Madison Priest. Chicago: Encyclopaedia Britannica.
- Gülich, Anne. 1972. *Opitz' Übersetzungen aus dem Französischen*. Kiel: Diss. masch.
- Harsdörffer, Georg Philipp. 1650. *Poetischer Trichter. Die Teutsche Dicht- und Reimkunst/ohne Behuf der Lateinischen Sprache/in VI. Stunden einzugiessen*. Bd. 1, 2. Aufl. Nürnberg: Endter.
- Jakobson, Roman. 1987. On linguistic aspects of translation. In *Language in literature*, Hrsg. Krystyna Pomorska und Stephen Rudy, 428–435. Cambridge: Harvard University Press.
- Koller, Werner. 1992. *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*. Heidelberg: Quelle und Meyer.
- Kuschmierz, Rainer, und Monika Kuschmierz, Hrsg. 2007. *Handbuch Bibelübersetzungen*. Wuppertal: Brockhaus.
- Müller, Andreas, und Katharina Heyden, Hrsg. 2020. *Bibelübersetzungen in der Geschichte des Christentums*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Plotke, Seraina. 2009. *Gereimte Bilder. Visuelle Poesie im 17. Jahrhundert*. München: Fink.
- Pott, Clarence K. 1957. Martin Opitz' Translation from the Dutch. *Kentucky Foreign Language Quarterly* 4:91–97.
- Robert, Jörg. 2004. Martin Opitz und die Konstitution der Deutschen Poetik. Norm, Tradition und Kontinuität zwischen „Aristarch“ und „Buch von der Deutschen Poeterey“. *Euphorion* 98 (3): 281–322.

- Schottel, Justus Georg. 1663. *Ausführliche Arbeit von der Teutschen Hauptsprache*. Braunschweig: Zillinger.
- Toepfer, Regina, Klaus Kipf, und Jörg Robert, Hrsg. 2017. *Humanistische Antikenübersetzung und frühneuzeitliche Poetik in Deutschland (1450–1620)*. Berlin: de Gruyter.
- Trunz, Erich. 1957. Weltbild und Dichtung im deutschen Barock. In *Aus der Welt des Barock*, Hrsg. Richard Alewyn und Wilhelm Boeck, 1–35. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Wesche, Jörg. 2017. Trügerische Antikenübersetzung. Poetologisches Translationsverständnis bei Martin Opitz und humanistische Autorisierung im „Lob des Feldtlebens“ (1623). In *Humanistische Antikenübersetzung und frühneuzeitliche Poetik in Deutschland (1450–1620)*, Hrsg. Regina Toepfer, Klaus Kipf, und Jörg Robert, 409–426. Berlin: de Gruyter.
- Wesche, Jörg. 2018. Barocke Lautstärke. Oder: Wie Ausdrucksdynamik, Versakustik und deutsch-niederländischer Kulturtransfer zusammenhängen. In *Zwischen Sprachen en cultures. Wechselbeziehungen im niederländischen, deutschen und afrikaans Sprachgebiet*, Hrsg. Ute K. Boonen, Bernhard Fisseni, Jörg Wesche, Gaby Boorsma, und Tina Konrad, 241–251. Münster: Waxmann.
- Wesche, Jörg. 2021. Barockpoetik und Übersetzung. Antwortversuch. In *Ästhetische Lektüren – Lektüren des Ästhetischen. Für Werner Jung*, Hrsg. Rolf Parr und Liane Schüller Bielefeld: Aisthesis, 110–111.
- Woesler, Winfried. 2012. Opitz' Übersetzung von Senecas Troades. In *Die Bedeutung der Rezeptionsliteratur für Bildung und Kultur der Frühen Neuzeit (1400–1750)*, Bd. 1: Beiträge zur ersten Arbeitstagung in Eisenstadt (März 2011), Hrsg. Alfred Noe und Hans-Gert Roloff. Bern: Lang
- Zymner, Rüdiger. 2002. Übersetzung und Sprachwechsel bei Martin Opitz. In *Martin Opitz (1597–1639). Nachahmungspoetik und Lebenswelt*, Hrsg. Thomas Borgstedt und Walter Schmitz, 99–111. Berlin: de Gruyter.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Chapter 4

Introduction to Section I: Sign Systems and Medial Transformations*



Jörg Wesche

4.1 Translation in the Limelight: Processes and Projections

'Tis written: "In the beginning was the Word!"
Here now I'm balked! Who'll put me in accord?
It is impossible, the *Word* so high to prize,
I must translate it otherwise
If I am rightly by the Spirit taught.¹

Faust's struggle to find an adequate German translation of the term "logos" appearing at the beginning of the Gospel of John is presumably the most well-known example of a translation scene in world literature. In the study room episode, Goethe presents the Early Modern scholar as a bible translator who departs from the literal translation of verbally inspired speech and, considering the alternatives "word", "thought", and "power", ultimately decides on "deed" as the best analogous translation.

The scene thus strikingly visualizes the fundamental nature of translation as a word-finding process. Far from spontaneous interpretation, what characterizes

¹Goethe (1958), p. 30.

*Translated by Judith Rosenthal

J. Wesche (✉)
Georg-August-Universität Göttingen, Göttingen, Germany
E-Mail: joerg.wesche@uni-goettingen.de

writing-based translation is reflective deliberation of the stock of signs available in the source and target languages. The translation process thus appears to be a search for the best signs, and one that, from the perspective of translation studies, can be described in terms of the equivalence theory. Seen from this perspective, it presupposes reciprocal translatability, while also being expected to satisfy standards of denotative, connotative, text-normative, pragmatic, and formal-aesthetic equivalence.²

The translation scene from *Faust* can serve as an instructive point of departure for the introduction to the first section of this volume, because it not only reflects on the translation process itself, but at the same time also transforms that process into a different medium: the dramatic context of a stage play. Naturally, Goethe elaborated on the painstaking preoccupation in a theatrically clever manner. For one thing, in the play's dramaturgical development, Faust's monologic musings on the Word of God serve not least of all to provoke the poodle that has been skulking about his study room and shortly thereafter, as we know, will come out from behind the stove as Mephistopheles in the guise of a wandering scholar. And even if this does not lead the genius Faust to fling his inkwell, he bears a distinct similarity to the bible translator Luther, who was likewise in the habit of translating not word-for-word, but programmatically sense-for-sense. What is more, by citing John 1:1 at the beginning of the scene, Goethe further accentuates the family resemblance by demonstrating the principle of sense-for-sense translation on the word for "word" ("logos"), of all words.

At the same time, Goethe's staging of the translation act represents both a fictional and a historical projection – in other words, an image of the Early Modern period. And that is the case even if he still conceived of the sixteenth century as an intermediate period between antiquity and modernity "in the sense of the Middle Ages". This is evident, for example, in the famous stage direction at the beginning of the laboratory scene in *Faust, Part Two*.³ This historical projection is justified even from the present-day point of view, and in a twofold sense. For one thing, it casts Faust's epoch in a translation scene. This basic idea is ultimately consistent with the priority programme SPP 2130, which has set out to delineate the Early Modern period as it is manifest in translation cultures. For another thing, Goethe's projection also marks the historical distance between the audience and the theatrical action, thus calling attention to the projective character of historical fiction itself. If we think through the translation scene historiographically, the dramatic projection can also serve as a reference to the history of Early Modern translation as an unknown. How are we to imagine the process of translation in the Early Modern period – similar to how Goethe visualized it, and if not, how else, and if so, what is still missing from the picture? These queries are still relevant today. Because however intensive the research, for

²For a fundamental discussion of the types of equivalence mentioned here, see Koller (1992).

³Goethe (1958), p. 167.

example on the Early Modern translation of the classics,⁴ the period in question is still largely uncharted as an era of dynamic translation cultures. This is also true of the field contemplated by Goethe – that of Early Modern Bible translation⁵ – even if research on the translation history of the world’s most frequently translated book is unparalleled in magnitude.⁶

4.2 Early Modern Translation: Practices and Reflections

Against the above-sketched backdrop, the first section of this collective volume is concerned with the foundation of Early Modern translation culture, namely translation itself. How was translation theoretically reflected on as a process in the relevant historical settings; how was it practised in the existing semiotic systems and how, as the case may be, was it medially transformed?

With a view to the translation-scholarly differentiation between intralingual, interlingual, and intersemiotic translation,⁷ section one begins with a focus on interlingual translation. Historical conceptualizations of translation processes themselves are the basis for describing and understanding Early Modern translation cultures. Often found only sporadically or scattered among paratexts to individual translations, such conceptualizations have yet to undergo systematic review, even for the European vernaculars.

German Baroque poetry is a telling illustration of the tremendous role played by interlingual translation praxis in the seventeenth century. With regard to norms and the integration of foreign language models, this school of poetry was based primarily on strategic translation achievements that, in view of the profound imprint of linguistic patriotism on Baroque poetry, were long perceived with a narrow focus on the classical canon, if at all. The example par excellence is the Silesian poetry reformer Martin Opitz, who is unrivalled in the formative influence he exerted on German seventeenth-century poetry. It is by no means solely his *Buch von der Deutschen Poeterey* published in 1624 that accounts for the potency of his reform efforts, but also and above all his prolific activities as a translator, which had a stimulating impact on the rapid development of ever more nuanced differentiation and the reproduction of foreign-language patterns in the German poetry of the time. Opitz is thus not only considered the “father

⁴See, for example, recently Toepfer et al. (2017).

⁵Especially worthy of mention in this context is the long-term interacademic project on the late medieval “Austrian Bible Translator” (see <https://bibeluebersetzer.badw.de/en/the-project.html> [accessed 11 September 2020]).

⁶Among the more recent works, see, for example, Kuschmierz and Kuschmierz (2007) and Müller and Heyden (2020).

⁷Jakobson (1987), p. 233.

of German poetry”⁸ until Gottsched, but also – as Justus Georg Schottel sums it up in his grammar – as a “master of the art of interpretation”.⁹ What is more, his art is by no means based one-sidedly on the – in part deceptive¹⁰ – translation of the classics.¹¹ On the contrary, it is founded to a large extent on the translation of Romance and Netherlandish patterns¹² that, in Opitz’s oeuvre, lay the foundation not only for a new German poetics but also for the poetics of the period in general.¹³ German poetry of the seventeenth century accordingly emancipated itself increasingly from the late humanist classical canon and developed in the direction of the pluralization of authority¹⁴ and internationalization.¹⁵ If we were to pose the question as to the scope orientation of this broad-based translation praxis, we would receive a contemporary answer from, among others, Georg Philipp Harsdörffer. The latter visualized cultural-dynamic reception, translation, and appropriation as a process of ennoblement, and compared the literary activity with the tailor’s craft, where “the apprentices make dresses from their masters’ coats, trimming them so splendidly with silver and gold that they are no longer recognizable”. He accordingly considered a poetry translation well-wrought “if it is so pleasant-sounding that one does not even notice its having originally been written in a different language”.¹⁶ In Harsdörffer’s view, the ideal of translation was thus not alterity and its preservation but identity.

It is precisely the Early Modern period’s universal conception of translation that also permits a look at the basic forms of intralingual and intersemiotic translation. The experience and interpretation of the world in the Early Modern period were shaped to a decisive degree by semiotic thought models implying acts of translation. Within this context, the conceptions of a universal ‘sign cosmos’ drew from a wide range of different sources.

On the one hand, the allegorical conception of the world that had prevailed in the Middle Ages was still potent. In keeping with the Augustinian tradition, material things were regarded as carriers of higher meaning. Theologians and natural historians thus faced the hermeneutic task of deciphering the language of things, and of translating – and, in the second meaning of the Latin *interpres*, interpreting – the perceivable into meaning. In the context of linguistic mysticism and natural language, the *res* were assigned a status comparable to that of iconic

⁸See Garber (1976). [Trans. JR].

⁹Schottel (1663), p. 1222. [Trans. JR].

¹⁰While pretending to translate entirely from the Latin, Opitz also made use of phrases from a German text. See Wesche (2017).

¹¹On this subject, see above all Alewyn (1962) and Woesler (2012).

¹²See, among others, Gülich (1972); Pott (1957); Wesche (2018).

¹³See, for example, Zymner (2002).

¹⁴Robert (2004).

¹⁵Wesche (2021).

¹⁶Harsdörffer (1650), pp. 102–103. [Trans. JR].

signs.¹⁷ In the area of poetry, for example, the *verba* were subject to the Horatian *ut pictura poesis* formula, leading to the assumption of the exchangeability of pen and brush and thus, in the historical conception, also that between the arts.¹⁸ Like the *liber naturae*, books written by humans also contained hidden messages. The *integumentum* doctrine, whose most well-known medieval exponent was Peter Abelard, called upon recipients to reveal the truths concealed in classical literature and philosophy. Allegorical interpretation retained its importance in the Early Modern period, a circumstance to which the numerous allegorical dictionaries published in the sixteenth and seventeenth centuries bear ample testimony.

On the other hand, the rediscovery of Platonic philosophy, the interest in the kabbala, and the Paracelsian doctrine of signatures added fuel to the “metaphorically interpretive thought”¹⁹ characteristic of architecture, sculpture, painting, and literature. Hieroglyphs, for instance, were regarded as visual symbols pointing directly to the truth.²⁰ As a *mundus significativus*, creation in its entirety – whether the work of God or man – was conceded a semiotic-spiritual dimension; natural and cultural signs alike were to be read and interpreted – that is, translated – to decipher their meaning.

In view of these findings, the first section also sets its sights on the study of intersemiotic translations, which can be investigated, for example, in the form of text-image relationships. Finally, the third – intralingual – form of translation, is manifest primarily in the Early Modern reception of medieval literature.

4.3 The Project Spectrum: Fields of Investigation and Results

For the reconstruction of the historical conceptualizations and practices of translation, the first section offers a foundational research platform for reflection on different sign systems and their use. Of key importance here is the relationship between semiotic encoding and medial communication. How do the sign process and mediality interact in translations, and how are the specific translation objects transformed by their respective medial frameworks? Section one offers research perspectives on the links between translation and Early Modern reflection on language, translation and language work, the history of semiotics, and the history of media.

With a focus on the Welsh (Bible) translation culture of the sixteenth century, the first contribution, by Elena Parina and Erich Poppe (see chap. 5), sets out to

¹⁷See Plotke (2009), pp. 80–86.

¹⁸See Plotke (2009), pp. 120–121.

¹⁹Trunz (1957), pp. 11–13. [Trans. JR].

²⁰Gindhart (2017).

reconstruct strategies for translation into Cymric as exemplified by religious texts. As a study on interlingual translation, it provides access to an obscure historical sign system. More specifically, what Parina and Poppe offer is a case study on the use of loanwords and the handling of Bible quotations in the translation praxis of Robert Gwyn, which on the whole was strongly counter-Reformational in character. The authors moreover show how the religious orientation of the translation prompts Gwyn to engage in translation-theoretical reflection (for example with regard to the problem of verbal inspiration on the one hand and ambiguity in the translation of the Bible on the other). Notably, the analysis provides evidence of the translator's firm intention to subordinate the translation activity consistently to the task of instructing an unlearned (Welsh) readership and congregation in order to achieve a broad impact in the target language. To shed light on the specific nature of Gwyn's translation praxis, the contribution cites strikingly contrastive comparisons to practices of scholarship-oriented, reform, and ironically oriented translation of the sixteenth and seventeenth centuries, thus achieving substantial translation-historical scope and applicability.

Striking a fine balance between the fields of literary studies and musicology, the contribution by Astrid Dröse and Sara Springfield examines an intersemiotic constellation: the song culture of the seventeenth century as a translation culture (see chap. 6). As a kind of historical expansion of the art zone into the so-called interart studies, it tests methods and perspectives of an interdisciplinary research field, citing above all the example of the Baroque song composer Heinrich Albert, a member of the Königsberg Kürbishütte circle. Albert's *Arias* constitute one of the most important bodies of seventeenth-century German song literature, which are based largely on European – and especially Italian and French – song culture. What we have here is thus not only a specifically bimedral constellation, but also a case of literary comparison. To analyze the song translations, the authors differentiate between individual and systemic translational references while also applying a comprehensive heuristic model that keeps sight of both the specific mediality and the various sociocultural contexts – the 'real-life settings' – of the different song translations. This approach allows them to retrace how Albert's translation transformed, for example, the courtly lied form of the French "air de cour" into the bourgeois social context of the Königsberg Kürbishütte both poetically and medially.

The contribution by Irina Saladin (see chap. 7), analyzing the cartography of North America by Claude and Guillaume Delisle, is likewise a study in intersemiotics but adopts a perspective very different from Dröse and Springfield's comparison of the arts. Saladin poses the question of how the two famous French "armchair geographers" (*géographes de cabinet*) translated historical textual testimonies such as travel reports, historical treatises, and letters as well as oral information from travellers into maps. She begins with an in-depth reflection on methods of intermedial translation, heuristically taking approaches to narratologically oriented cartographic history into consideration in the process. Citing the Delisles' maps of North America by way of example, she then goes on to examine the underlying contexts (for instance the Delisles' life circumstances,

their workshops, source materials, and networks, etc.) and, against that background, focusses on the medial transformation resulting from the gradual translation of the texts into maps. She thus succeeds in showing how the linear, and in part narrative, quality of the textual testimonies used by the Delisles came to bear as knowledge of routes in the intermediate medial shift from text to sketch and from there to the final product, the graticule-based map.

With a look at the spectrum of actors and sources in neoclassicist France, the contribution by Andreas Gipper and Diego Stefanelli (see chap. 8) extends the period under investigation to the eighteenth century. Based on the example of the translational triangle Bonnet-Spallanzani-Senebier, the study outlines the phenomenon of scientific translation as a generator of symbolic capital. The object of attention is thus once again an interlingual situation encompassing the translation of scientific texts both from French into Italian (Bonnet/Spallanzani) and Italian into French (Spallanzani/Senebier). On the basis of their analysis, Gipper and Stefanelli show that, in the period in question, the collaboration of translators with scientists – in the context of the natural sciences on the one hand and the ascent of European vernaculars as scientific languages on the other hand – defies one-dimensional description of the translator as an invisible ‘service provider’. On the contrary, the boundaries are fluid: natural scientists such as Spallanzani were among both the translators and the translated. In the case of the particular triumvirate chosen by the authors, the source material permits a Bourdieu-oriented sociological reconstruction of the translators’ respective motives in terms of both scientific and language politics. Strategically speaking, for example, already the mere fact of being translated could mean symbolic capital profit maximization, expansion of prestige, or a recognized place as an independent natural scientist in the respective scientific field. What is more, against the backlight of its competition with Italian, the (relay) function of French in European translation culture takes on clear contours: it was in the eighteenth century that French set out to become a universal scientific language.

Section one closes with the contribution by Hans-Jürgen Lüsebrink on translations in French encyclopaedias as exemplified by the *Encyclopédie Méthodique* and Diderot’s and D’Alembert’s *Encyclopédie* – and thus with a further inquiry into interlingual translation (see chap. 9). By concentrating on translation *from* and *into* key French (and European) encyclopaedias of the eighteenth and early nineteenth centuries, however, it broadens the section’s methodological spectrum by taking a metatextual level of the historical translation discourse into account. In the encyclopaedias selected for this study, the subject of translation itself proves especially productive, because here the concern is with analyzing the extensive historical descriptions in the articles on translation, translator, version, inversion, etc. Owing to the fact that – in keeping with requirements of encyclopaedic texts – these entries reflect the contemporary state of knowledge to the greatest possible degree, the contribution represents important foundational research for the reconstruction of the European translation culture of the Early Modern period. The special significance of the encyclopaedic discourse for questions of both the praxis and theory of translation in the period in

question results not only from the compilation of sources and outlooks considered important with regard to translation history, but also from the temporal origination of these particular encyclopaedias in the middle of the French Revolution – that is, at the cusp between the Early Modern and the Modern ages. Not the least important attribute of this study is that it thus introduces an early retrospection on the translation cultures of the Early Modern period, or, more specifically, of the Enlightenment.

References

- Alewyn, Richard. 1962. *Vorbarocker Klassizismus und griechische Tragödie Analyse der „Antigone“-Übersetzung des Martin Opitz. Sonderausgabe*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Garber, Klaus. 1976. *Martin Opitz – „der Vater der deutschen Dichtung“*. Eine kritische Studie zur Wissenschaftsgeschichte. Stuttgart: Metzler.
- Gindhart, Marion. 2017. Bildschrift im Kontext. Die Hieroglyphika-Übersetzung Johannes Herolds (Basel 1554). In *Humanistische Antikenübersetzung und frühneuzeitliche Poetik in Deutschland (1450–1620)*, eds. Regina Toepfer, Klaus Kipf, and Jörg Robert, 243–287. Berlin: de Gruyter.
- Goethe, Johann Wolfgang. 1993. *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*. Part III. *Dramatische Dichtungen*. Textkritisch durchges. und kommentiert von Erich Trunz, Vol. 1, 15 ed. München: Beck.
- Goethe, Johann Wolfgang. (1958). *Goethe's Faust. Parts one and two*. Trans. by George Madison Priest. Chicago: Encyclopaedia Britannica.
- Gülich, Anne. 1972. *Opitz' Übersetzungen aus dem Französischen*. Kiel: Diss. masch.
- Harsdörffer, Georg Philipp. 1650. *Poetischer Trichter. Die Teutsche Dicht- und Reimkunst/ohne Behuf der Lateinischen Sprache/in VI. Stunden einzugiessen*, Vol. 1, 2 ed. Nürnberg: Endter.
- Jakobson, Roman. 1987. On linguistic aspects of translation. In *Language in literature*, eds. Krystyna Pomorska and Stephen Rudy, 428–435. Cambridge: Harvard University Press.
- Koller, Werner. 1992. *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*. Heidelberg: Quelle und Meyer.
- Kuschmierz, Rainer, and Monika Kuschmierz, eds. 2007. *Handbuch Bibelübersetzungen*. Wuppertal: Brockhaus.
- Müller, Andreas, and Katharina Heyden, eds. 2020. *Bibelübersetzungen in der Geschichte des Christentums*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Plotke, Seraina. 2009. *Gereimte Bilder. Visuelle Poesie im 17. Jahrhundert*. München: Fink.
- Pott, Clarence K. 1957. Martin Opitz' Translation from the Dutch. *Kentucky Foreign Language Quarterly* 4:91–97.
- Robert, Jörg. 2004. Martin Opitz und die Konstitution der Deutschen Poetik. Norm, Tradition und Kontinuität zwischen „Aristarch“ und „Buch von der Deutschen Poeterey“. *Euphorion* 98 (3): 281–322.
- Schottel, Justus Georg. 1663. *Ausführliche Arbeit von der Teutschen Hauptsprache*. Braunschweig: Zillinger.
- Toepfer, Regina, Klaus Kipf, and Jörg Robert, eds. 2017. *Humanistische Antikenübersetzung und frühneuzeitliche Poetik in Deutschland (1450–1620)*. Berlin: de Gruyter.
- Trunz, Erich. 1957. Weltbild und Dichtung im deutschen Barock. In *Aus der Welt des Barock*, eds. Richard Alewyn and Wilhelm Boeck, 1–35. Stuttgart: J. B. Metzler.

- Wesche, Jörg. 2017. Trügerische Antikenübersetzung. Poetologisches Translationsverständnis bei Martin Opitz und humanistische Autorisierung im „Lob des Feldtlebens“ (1623). In *Humanistische Antikenübersetzung und frühneuzeitliche Poetik in Deutschland (1450–1620)*, eds. Regina Toepfer, Klaus Kipf, and Jörg Robert, 409–426. Berlin: de Gruyter.
- Wesche, Jörg. 2018. Barocke Lautstärke. Oder: Wie Ausdrucksdynamik, Versakustik und deutsch-niederländischer Kulturtransfer zusammenhängen. In *Zwischen Sprachen en cultures. Wechselbeziehungen im niederländischen, deutschen und afrikaansen Sprachgebiet*, eds. Ute K. Boonen, Bernhard Fisseni, Jörg Wesche, Gaby Boorsma, and Tina Konrad, 241–251. Münster: Waxmann.
- Wesche, Jörg. 2021. Barockpoetik und Übersetzung. Antwortversuch. In *Ästhetische Lektüren – Lektüren des Ästhetischen*. For Werner Jung, eds. Rolf Parr and Liane Schüller. Bielefeld: Aisthesis.
- Woesler, Winfried. 2012. Opitz' Übersetzung von Senecas Troades. In *Die Bedeutung der Rezeptionsliteratur für Bildung und Kultur der Frühen Neuzeit (1400–1750)*, Bd. 1: *Beiträge zur ersten Arbeitstagung in Eisenstadt (März 2011)*, eds. Alfred Noe and Hans-Gert Roloff. Bern: Lang.
- Zymner, Rüdiger. 2002. Übersetzung und Sprachwechsel bei Martin Opitz. In *Martin Opitz (1597–1639). Nachahmungspoetik und Lebenswelt*, eds. Thomas Borgstedt and Walter Schmitz, 99–111. Berlin: de Gruyter.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Kapitel 5

“In the Most Common and Familiar Speech among the Welsh”



Robert Gwyn and the Translation of Biblical Quotations

Elena Parina and Erich Poppe

5.1 Background

In this paper, we will focus on one of the Welsh translators of the sixteenth century whose work is explored in our project “The Welsh contribution to the Early Modern cultures of translation: Sixteenth-century strategies of translating into Welsh”. The project investigates interlingual translation within a conceptual framework which insists on the pragmatic and functional character of processes of translating. Following Toury,¹ we proceed from the premise that “[t]ranslations are facts of target cultures; on occasion facts of a peculiar status, sometimes constituting identifiable (sub)systems of their own, but of the target culture in any event.” We conduct fine-grained linguistic analyses of texts and complement these with the study of relevant paratexts, for example in dedications and prefaces, which can provide valuable information on translators’ approaches, intentions, and motivations.

The historical, cultural, and religious context of our project is Wales in the sixteenth century. The specific background of our case study here is the second

¹Toury (2012), p. 23.

E. Parina (✉) · E. Poppe
Philipps-Universität Marburg, Marburg, Germany
E-Mail: elena.parina@uni-marburg.de

E. Poppe
E-Mail: poppe@staff.uni-marburg.de

© Der/die Autor(en) 2021

R. Toepfer et al., *Übersetzen in der Frühen Neuzeit – Konzepte und Methoden / Concepts and Practices of Translation in the Early Modern Period*, *Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit* 1, https://doi.org/10.1007/978-3-662-62562-0_5

half of the sixteenth century and the reign of Elizabeth I (1558–1603), during which the Reformation became firmly established in England and Wales. This period witnessed translation enterprises which were decisive in steering the development of the Welsh language, ensuring its survival, and providing it with a standard form. In 1563, an act was passed by Parliament, and subsequently approved by the Queen, for “the translating of the Bible and the Divine Service into the Welsh Tongue” – because, as the act stated,

[...] the English Tongue [...] is not understood of the most and greatest Number of all her Majesty’s most loving and obedient Subjects inhabiting within her Highness Dominion and Country of WALES, being no small Part of this Realm, who therefore are utterly destituted of God’s Holy Word, and do remain in the like or rather more Darkness and Ignorance then they were, in the Time of Papistry.²

The act recognized the importance of the Welsh language in spreading the reformed faith and marked a change in language policy in the religious domain, since previous legislation had provided for the reading in English of the Epistles and Gospels and, authorized by the Act of Uniformity in 1549, for the exclusive use of Cranmer’s English Book of Common Prayer in church services.³ The Welsh New Testament and the Welsh Book of Common Prayer were published in 1567 and are associated with the name of William Salesbury; the first complete Welsh Bible – containing a revised version of the New Testament of 1567 as well as the Old Testament and the Apocrypha – appeared in 1588 and is associated with the name of William Morgan; a further revised version, which Thomas⁴ described as the “final form of the Welsh Bible”, was published in 1620 and is associated with the name of John Davies of Mallwyd.⁵ Williams has succinctly highlighted their achievements: “The services that they [i.e. the translators of the Welsh Bibles] rendered in laying the modern foundations of religion, language, literature, and national awareness in Wales were epoch-making.”⁶ Besides the Bible and the Book of Common Prayer, some further Anglican religious, devotional, and doctrinal works were translated into Welsh. For the period before 1600, most notable are perhaps *Deffynniad Ffydd Eglwys Loegr*, Maurice Kyffin’s translation of Bishop John Jewel’s *Apologia Ecclesiae Anglicanae*, and *Perl mewn Adfyd* (‘A Perl in Adversity’), Huw Lewys’s translation of the English translation (by Miles Coverdale) of Otto Werdmüller’s *Kleinot von Trost und Hilff in allerley Trübsalen*.

²Pierce (2016), p. 372.

³For further details and background, see Roberts (1997), pp. 136–152.

⁴Thomas, I (1997), p. 172.

⁵For a survey of the history of the translation into Welsh of the Bible and the Book of Common Prayer, see, for example, I. Thomas (1997). Revised versions of the Book of Common Prayer were published in 1599 and 1621.

⁶Williams (1991), p. 158.

The two Welsh translations were both printed in 1595.⁷ Catholic efforts to regain lost ground were suppressed; the printing of Catholic books was banned in 1559, and in the second part of Elizabeth’s reign several Catholic priests and laymen were executed.⁸ Nevertheless, Catholic authors produced original works in Welsh and Catholic writings were translated into Welsh; these circulated secretly, mostly in manuscript form, in Wales.⁹

5.2 Robert Gwyn, Recusant Author and Translator

The author and translator we will concentrate on in this chapter is Robert Gwyn (c.1545–c.1600); the specific angle we will take on his work is his approach to the translation of quotations from the Bible and the Church Fathers as it is reflected in both his paratextual comments on translating and in his translational practice. As with many, if not most, translators and authors of the period, his confessional background is vital for understanding his life and work. His family belonged to the gentry on the Llŷn peninsula in northern Wales and appears to have conformed to the Established Church. Robert Gwyn graduated from Corpus Christi College, Oxford, in 1568, but then converted to the Catholic faith and became a student in 1571 in the English College in Douai (in the Spanish Netherlands, now northern France), which had been founded in 1568 for Catholic refugee students who intended to become missionary priests in Britain. He was ordained as a priest there in 1575 and from 1576 onwards was actively engaged in furthering the Catholic cause in Wales. He produced six original works, of which four are extant today, and two translations, from Latin and English respectively, of selections of Cardinal Francisco Toledo’s *Summa Casuum Conscientiae*, a treatise on moral theology, and of *A Manuall or Meditation and most necessary Prayers with a Memorial of Instructions right requisite. Also a Summary of Catholike Religion*, a book of private daily devotions.¹⁰ Both are still unedited.

Two of Gwyn’s original works will be relevant in the context of our discussion of reflections on, and his practice of, translating quotations from authoritative

⁷For a general survey of Welsh literature of the period, see Williams (1991), pp. 138–172, for surveys specifically of Welsh Anglican original prose and translations, see, for example, Gruffydd (1997) and Morgan (2018), pp. 11–84. For the period from c.1550 to c.1700 Gruffydd (1997), p. 183 notes that “the best and most influential Anglican prose-writings from our period are translations, and in bulk they far outweigh original writings in prose by Anglican writers.”

⁸One of the two Welsh Catholic martyrs was William Davies, who was executed in Beaumaris in 1593 and had earlier been involved in secretly printing the first part of Gwyn’s *Y Drych Kristnogawl* (see below); see Thomas (1971) on his life and further background.

⁹For surveys, see, for example, Bowen (1997), (1999); G. C. G. Thomas (1997), pp. 255–256.

¹⁰For surveys of Gwyn’s life and work, see Bowen (1997), pp. 222–29, (1999), pp. 28–42; January-McCann (2014).

religious works, the Bible and the Church Fathers. The first of these is *Na all fod un Ffydd ond yr Hen Ffydd* ('There can be no faith but the old faith'), dated to 1574 and extant in only one manuscript of 1604 (Aberystwyth, National Library of Wales 15542B), written by William Dafydd Llywelyn.¹¹ It is a lengthy treatise on Christian doctrine in the form of a letter; the writing of letters by students on doctrinal and devotional matters to families and relatives at home was promoted at Douai College.¹² The second work is *Y Drych Kristnogawl* ('The Christian Mirror'), written c.1583/84. Its first part was printed secretly in 1586/87 on an illegal press in North Wales, in a cave near the modern town of Llandudno; an acephalous text of the complete treatise is transmitted in a manuscript dated to 1600 (Cardiff, Central Library 3.240), written by the recusant scribe and poet Llywelyn Siôn (1540–1615?).¹³ Copying by scribes was an important way of distributing recusant works after the ban on printing Catholic books.¹⁴ *Y Drych* is concerned with the Roman Church's teachings on the Four Last Things: Death, the Day of Judgement, Hell, and Heaven.

5.3 Robert Gwyn on Translating Quotations from Authoritative Religious Texts

Y Drych opens with the author's preface addressed to his countrymen, and in one of its sections Gwyn defends himself against criticism that he foresees could be levelled against his work. Two issues pertaining to its language are relevant in our context, namely his use of loanwords and what may be considered to be imprecise translations of quotations from the Bible and the Church Fathers.¹⁵

¹¹*Na all fod un Ffydd ond yr Hen Ffydd* is edited in Gwyn (2016). Aberystwyth NLW 15542B has the title *Lanter Gristnogol* ('Christian Lantern') and contains a second original work by Robert Gwyn, *Gwssanaeth y Gwŷr Newydd* ('The Service of the New Men'), also in the form of a letter. Its topics are: "Attending Church of England services; social intercourse with schismatics; no grace outside the Roman Church; attending parish church but not participating in the service; and church vows. There is an addendum on the dangers facing the immoral person" Bowen (1997), p. 225. *Gwssanaeth y Gwŷr Newydd* is edited in Gwyn (1970).

¹²Some of the English letters were printed, either on the Continent or on secret presses in England, see Bowen (1997), p. 224.

¹³The text is edited in Gwyn (1996). The Catholic martyr William Davies was involved in its printing, see Thomas (1971), p. 59. For a digital copy of the volume, see <https://www.library.wales/discover/digital-gallery/printed-material/y-drych-cristianogawl/#?c=&m=&s=&cv=&xywh=-694%2C0%2C4494%2C3821>.

¹⁴It is necessary to keep in mind the methodological complication of scribes interfering with the texts in their manuscript transmission; however, this interference is more likely to happen on the linguistic micro-level of adaptations to the scribe's dialect (compare McCann 2016), pp. xxxvi–xvii or phrasing than on the level of contents and argument.

¹⁵For some further discussion and contextualization of Gwyn's approach, see Poppe (2019).

Gwyn’s vindication of foreign words is intimately linked to his assessment of the linguistic register he considers appropriate for his purposes in *Y Drych*, and these – as we will see – affect his views on the translation of Biblical quotations as well.

Yn gyntaf, ef a rhyfeddir paam yn y llyfr hynn ir wyf yn arfer o eirieu anghyfieith, megis o eirieu Saisnic ag o ereill ny phertynant i’r iaith Gymraec, heblaw bagad o’r sawl nyd ydynt Gymraeg rywiog, gan fy mod o’r blaen yn beio ar Gymbry am nad oeddent yn ymgleddu’r Gymbraeg. I ateb, hyn yw’r achos. Nyd oes bai ar y Gymraeg, ond ar y dynion yn y pwngc yma. Canys fy nghyngyd a’ m meddwl yn bennaf yn y llyfr hynn yw rhoi cynghor sprydol i’r annysgedig. Ag er mwyn cael gann y cyphredin ddeall y llyfr er daioni iddynt, mi a ddodais fy meddwl i lawr a cheir eu bronneu hwy yn yr iaith gyphredinaf a sathrediccaf ymhlith y Cymry yr owron. Canys pei bysswn i yn dethol allan hen eirieu Cymraeg nyd ydynt arferedig, ny byssei vn ym mysg cant yn dyall hanner a ddywedasswn, cyn byssei yn Gymraeg dda, am fod yr iaith gyphredin wedy ei chymyscu a llawer o eirieu anghyfieith, sathredig ymhlith y bobl, a bod yr hen eirieu a’r wir Gymraeg wedy myned ar gyfyrgoll a’i habergofi. Amherthynas wrth hynn a fuassei ymarfer o araith heb nemor yn ei ddeallt.¹⁶

First, one may wonder why I use foreign words in this book, such as English words and others that do not belong to the Welsh language, in addition to a number of those which are not good Welsh, having before blamed the Welsh for not cherishing the Welsh language. To answer, this is the reason. The blame is not on the Welsh language, but on the people in this matter. For in the first place my intention and purpose in this book is to give spiritual advice to the unlearned. And in order that the book can be understood by the ordinary people for their good, I set my thoughts down and before them in the most common and familiar speech among the Welsh these days. For if I had selected old Welsh words that are not used, there would not be one out of a hundred who understood half of what I say, even though it would be in good Welsh, since the common language has been mixed much with foreign words, familiar among the people, and the old words and the correct Welsh are lost and forgotten. Therefore it would be inappropriate to practice eloquence with only the few understanding it.¹⁷

Gwyn here highlights that his overarching concern is “to give spiritual advice to the unlearned”; in order to achieve this, he has to express himself comprehensibly, “in the most common and familiar speech among the Welsh these days”. Since the language used by his intended audience, the ordinary and unlearned people, contains a large number of English loanwords, he needs to employ these rather than rare and seldom used native words. The resulting frequency of English loanwords is a characteristic feature of Gwyn’s works which has already been noted in the scholarly literature.¹⁸ The fact that Gwyn himself observed the frequency of English loanwords in the contemporaneous language of everyday use and the existence of different registers available in Welsh indicates his competence

¹⁶Gwyn (1996), p. 8.

¹⁷Unless otherwise indicated, all translations of Welsh quotations and titles are by the authors of this chapter.

¹⁸Compare Bowen (1996), p. xxxviii, who also gives some examples of phrases influenced by English, as well as Bowen (1997), pp. 226–27, (1999), pp. 31–32, 42; for a detailed list of loanwords attested in *Na all fod*, see McCann (2016), pp. xlix–li.

and sensibility in linguistic matters, and allows him to consciously choose a register that he considered appropriate for his specific purpose. He furthermore implies that his translation is driven by the intention and function of the text, and it is to these parameters that he gives priority here, over the assumed purity of the language which he supposes to be valued by his hypothetical critics.¹⁹

At this point, we will take a brief detour and consider the approach to loanwords taken by another Catholic author, Gruffydd Robert (c.1527–98). He, however, belongs to a different strand in the Catholic Welsh literary and learned tradition, namely Humanism.²⁰ He went into exile after the accession of Queen Elizabeth and was ordained as a priest in Rome in 1563; from 1565 onwards he worked as a priest in the archdiocese of Milan, where he began to publish a grammar of Welsh in six booklets between 1567 and before 1594. He was later appointed to the theological prebendary of Milan cathedral and, in 1571, canon of the cathedral chapter.²¹ Robert's grammar was aimed at a Welsh audience, as was Gwyn's *Y Drych* (otherwise he would not have written it in Welsh), but it was directed at a learned readership, as can be gathered from his advice to Welsh prose authors. They, he suggests, should first look for suitable words already used in Welsh; if such cannot be found, they should borrow words, preferably from Latin, if this is easily possible, otherwise from Italian, French, or Spanish²² – and as a kind of last resort they could fall back on established English loanwords:²³

rhaid benthgyio yn gyntaf gen y ladin, os gellir yn diarthnyssig i guneuthur yn gymreigaidd: os byd caledi yma, rhaid ddyun i nechwyn, gan yr eidaluyr, phrancod, ysphaenuyr, ag od oes geiriau saesneg uedi i breinio ynghymru ni uasnaetha moi gurthod nhuy.²⁴

It is necessary to borrow first from the Latin language, if it can be easily turned into a Welsh idiom; if there are difficulties here, it is necessary to proceed to borrowing, from the Italians, the French, the Spanish, and if there are English words granted a right in Welsh, it will not avail to reject them.

Gruffydd Robert had a Counter-Reformation agenda, but at the same time he sought to enrich the Welsh language and make it a flexible medium for disseminating the new Humanist learning. Robert Gwyn, on the other hand,

¹⁹On the role of purism in the history and development of the Welsh language, see Löffler (2003).

²⁰For a general survey of Welsh Humanist literature and translations, see, for example, Jarvis (1997), on loanwords see Jarvis (1997), pp. 140–143. The issue of loanwords is a rewarding area for research and will be further pursued in our project.

²¹For the most up-to-date account of Robert's biography, see Bryant-Quinn (2019) and compare, with further references, Bryant-Quinn (1998), (2000). For a reprint of Robert's grammar with a detailed introduction, see Robert (1939).

²²For examples of learned loanwords employed by Robert, see Williams (1939), pp. cxix–cxxi. Latin, Italian, French, and Spanish are the prestige source languages of texts he thought should be translated into Welsh.

²³In this context, Robert (1939), p. 204 gives *nasiwn* as an established loanword from English, with ultimate Latin origin; for the use of this word by Gwyn, see further below.

²⁴Robert (1939), pp. 203–204.

had predominantly practical concerns. Given his wish to spread the tenets of Catholicism and “give spiritual advice to the unlearned”, he needed to “be understood by the ordinary people for their good”.²⁵ This communicative purpose and the requirement for easy comprehensibility thus conditioned his lexical choices. These concerns are also brought out in Gwyn’s second comment relevant in our context, which specifically addresses his approach to translations of quotations from authoritative religious texts, the Bible, and the Church Fathers:

Atfydd hefyd y beient arnaf rhyw rai o’r Cymbry dyscedigion am nad wyf yn y llyfr yma yn troi’r Scrythur Laan a doydiadeu’r saint a’i haraith yn gymhwys i’r iaith Gymraec wrth ddodi gair tra gair, ag i bob gair rhoddi ei enw anianol, megys y bydd rhaid wrth gyfieithu a throi peth o vn iaith i’r llall. Ag yn enwedig wrth gyfieithu’r Scrythur Lan a geirieu’r saint, rhaid yw bod yn bryderus i geisio geiriau cyfaddas, cynhwynawl i henw pob peth. Gwir iawn yw hynn oll. Pan fytho dyn yn cyfieithu ag yn trossi’r Scrythur Lan i iaith arall, ag yn ei dodi a’i gossod allan i ddynion y’w darllain yn enw Scrythur Laan, yna, y bydd rhaid ymchwel bob geir yn gymhwys ag yn ei briawd anian, cyd bo tywyll i lawer. Ond pan fytho vn yn pregethu i ddynion cyphredin ag ychydig deallt ganthynt, yna y dychon gyfieithu’r geirieu yn y modd goreu ag y gallo’r cyphredin bobl y ddyallt, drwy ei fod ef yn cadw’r vn meddwl a’r synnwyr yn y geirieu ag y mae’r Yspryd Glan yn ei feddwl a’r Eglwys Laan Gatholig yn ei ddangos. Ag am fy mod i yma yn ceisio dyscu’r cyphredin Gymry, rhaid i mi droi’r geirieu yn egluraf a goleuaf y gallwyf i gaphel ohonynt eu deallt hwy yn ddibetrus, heb ymwrthod nag ymadel ohonof ddim a meddwl yr Yspryd Glan na’r Eglwys wrth droi’r geirieu i’r Gymraeg.²⁶

Perhaps some of the learned Welshmen will also blame me because in this book I do not exactly translate Holy Scripture and the sayings of the Saints and their oration into Welsh, by putting word for word, and by giving each word its natural meaning, as it is necessary when translating something from one language into the other. And especially, when translating Holy Scripture and the word of the saints, it is necessary to be careful to seek appropriate, proper words to denote everything. All this is very true. When a man translates Holy Scripture into another language and publishes it for men to read it as Holy Scripture, then it is necessary to translate each word exactly and in its proper nature, although it may be opaque for many. But when one preaches to ordinary people who have little understanding, then one can translate the words in the best way for ordinary people to understand, by keeping the same sense and meaning in the words as the Holy Ghost intends it and the Holy Catholic Church discloses it. And since I here intend to teach the ordinary Welshmen, I have to translate the words as clearly and evidently as I can, in order that they

²⁵Bowen (1997), pp. 223–224 points out that “[t]here is no evidence in their [i.e., the Douai authors’] writings that they had been influenced in any way by advocates of the Renaissance idea that literature in the vulgar tongue should imitate classical literature. In fact, one senses a revolt against the epideictic style advocated by Renaissance scholars. This statement by Thomas Harding speaks for all the authors – their intention was ‘To make harde thinges easy to be vnderstanded’”, see also Southern (1950), p. xii. On Harding, see Southern (1950), pp. 67–76.

²⁶Gwyn (1996), pp. 11–12. The metaphors for three words which express the concept ‘to translate’, are taken from the semantic field of ‘turning’, namely *troi*, *trossi*, and *ymchwel*; the verb *cyfieithu* with the dictionary meanings ‘to translate / interpret’ is derived from the noun *cyfiaith* ‘native / vernacular tongue’ – compare similarly the English *to english*, or *to anglicize* or German *eindeutschen*, meaning ‘to translate into English / German’.

can understand them unambiguously, without me rejecting or leaving out anything of the meaning of the Holy Ghost and the Church when translating the words into Welsh.²⁷

As in the passage about his employment of loanwords from English, Gwyn insists that it is his first priority to reach and teach his intended audience, the ordinary and unlearned people of Wales; translation is just one aspect of a larger act of communication.²⁸ He therefore subordinates absolute fidelity to the wording of even authoritative religious sources in favour of his overriding communicative purpose, whenever he fears that the sense may otherwise remain opaque. He realizes that he has options for translation – either an exact rendition that many would find opaque, or what ordinary people can best understand – and he positions his argument firmly in relation to genre and intention: the contexts in which his translations need to function are didactic and popular, not theological and scholarly. He therefore aims for a format which translates the source into comprehensible language and is at the same time theologically reliable.

Gwyn's reflections on his strategies of translating quotations from the Bible and the Church Fathers connect to insights in modern translation studies, for example on the tensions between adequacy (*vis-à-vis* the source text) and acceptability (*vis-à-vis* the target language and the target culture) discussed by Toury²⁹ within the framework of Descriptive Translation Studies. Gwyn's stated intention of adopting a specific register in his translation results in a range of regularities in his translational behaviour, a fragment of which will be analysed in the fourth section of this chapter. The discovery of such regularities is an important requirement in Toury's programme for the analysis of translations – but Gwyn has kindly enough already supplied significant clues in his introductory paratext. What we are looking at here is, of course, Gwyn's individual translational practice, but we will see below that other contemporaneous translators applied a similar norm and privileged acceptability and successful communication.

When Gwyn suggests that a translation of the Bible for theological and scholarly purposes, “for men to read it as Holy Scripture”, may not be able to avoid opaqueness, he may perhaps refer to the translation into English of the Reims-Douai Catholic New Testament, printed in 1582. Its translator, Gregory Martin, commented on the necessity to use “wordes also and phrases [in his translation] which may seeme to the vulgar Reader & to common English eares not yet acquainted therewith, rudenesse or ignorance”.³⁰

²⁷For similar reflexions on Bible translations, see Avraham Siluk's essay in this volume on Frommann, the translator of a Biblical text into Yiddish.

²⁸Löffler (in preparation) discusses this passage and other metatexts by Welsh translators, pinpointing “the development of a strategy of domestication which not only aimed to translate into fluent Welsh, but to write in a register of the language that would be accessible to most speakers”. We wish to thank Marion Löffler for giving us access to her ongoing research.

²⁹Toury (2012), pp. 69–71.

³⁰Southern (1950), pp. 243–244. Martin's translation sparked a lively controversy between him and the Anglican William Fulke; see, for example, Southern (1950), pp. 231–262; Norton (1993), pp. 122–138; Rhodes et al. (2013), pp. 20–24, 124–167.

Gwyn was not the only Welsh translator in the sixteenth century, or later, who insisted on the importance of comprehensibility and the employment of *geirieu sathredig*, namely ‘familiar words’. For the purpose of contextualization, at the end of this section we will take another brief detour and look at some other translators’ paratexts and at comments on their aims in relation to their projected audience.³¹ As Glanmore Williams observed, both “Protestants and Catholics expressed their intention of writing in a plain, unadorned style”.³² The Anglican writer Maurice Kyffin (c.1555–98), for example, stated in his preface to *Deffynniad Ffydd Eglwyd Loegr* (‘A Defence of the Faith of the Church of England’, 1595), the translation of Bishop John Jewel’s defence of the Anglican Church, that he chose

[...] y geiriau howssaf, rhwyddaf, a sathredicca ’g allwn, i wneuthyr fordd yr ymadrodd yn rhydd ag yn ddirwystrus i’r sawl ni wyddant ond y gymraeg arferedig.³³

[...] the easiest, most accessible and well-used words that I could in order to make the run of the expressions used clear and free of stumbling blocks for those who know only habitually-used Welsh³⁴

Kyffin also translated Terence’s comedy *Andria* from Latin into English, and it is noteworthy that in his ‘Preface to the courteous reader’, he explained his strategies for translation with words echoing those in *Deffynniad Ffydd Eglwyd Loegr*: “I have used, as near as I could, the most known, usual, and familiar phrases in common speech to express the author’s meaning.”³⁵ Kyffin’s references to “familiar words” in both Welsh (*y geiriau [...] sathredicca* ‘the most familiar words’) and English recalls Gwyn’s phrase *yr iaith gyphredinaf a sathrediccaf ymhlith y Cymry yr owron*, namely ‘the most common and familiar speech among the Welsh these days’. A similar sentiment, again employing the collocation [*geiriau sathredig*, or ‘familiar words’], was voiced by the Puritan translator Robert Llwyd (1565–before 1660), in the introduction to *Llwybr hyffordd yn cyfarwyddo yr anghyfarwydd i’r nefoedd* (‘An Easy Footpath Leading the Ignorant to Heaven’, 1630), his translation of Arthur Dent’s *Plain Man’s Pathway to Heaven*.³⁶

³¹For the purpose of this brief survey we will ignore the evidence of paratexts to translations of the Bible since these belong to a different genre with different demands and intentions, as pointed out by Gwyn.

³²Williams (1991), p. 160.

³³Kyffin (1908), p. vi. Kyffin goes on to justify the employment of loanwords “for essential words, the substance of whose thrust or the significance of whose meaning could not be shown in Welsh” Jarvis (1997), p. 142, “am ryw air angenrheidiol, yr hwn ni ellid dangos mo sylwedd ei rym, na synnwyr ei arwyddocâd yn gymraeg” Kyffin (1908), p. vi.

³⁴Jarvis (1997), pp. 141–142.

³⁵Rhodes et al. (2013), p. 434.

³⁶A different twist is given to the phrase *y geiriau sathredig* by the Anglican Rowland Vaughan (c.1590–1667) in *Yr Ymarfer o Ddwioldeb* (‘The Practice of Piety’, which was his 1630 translation of Lewis Bayly’s 1610 handbook of devotion of the same name) when he refers to *y geiriau sathredig a arferodd hên Athrawon o’r blain i* or ‘the familiar words elder scholars before me used’ (Vaughan 1930), p. xxi as elements of a special register. Here he specifically mentions John Davies of Mallwyd, who revised the Welsh translation of the Bible for the 1620 version and also translated a book of devotion, *Llyfr y Resolusion* (‘Book of the Resolution’, 1632), which Gruffydd (1997), p. 187 calls “a summit” of Welsh Anglican translation. On Vaughan, see Gruffydd (1997), p. 187.

Am dull yr ymadrodd, mi a wneuthum fyngoreu ar ei osod ar lawr yn wastad, yn ddigeingciog, ac yn rhwydd i w ddeall, [...] geiriau an-arferedig a ochelais yn oreu ac y medrais, gan ymfodloni a r cyfryw eiriau sathredig, ac y mae cyffredin y wlad yn gydnabyddus â hwynt, ac yn yspys ynddynt.³⁷

Concerning the form of the discourse, I did my best to set it down always smoothly and easy to understand, [...] I avoided, as best as I could, unusual words, being content with such familiar words as the ordinary people of the country are acquainted with and are plain to them.

The issue of reaching the intended audience was a translator's perennial concern – and at the same time offered the opportunity for a rhetorical declaration of his good will towards the audience. Nearly a hundred years after Robert Gwyn, another Catholic author and translator called John Hughes (1615–1686) published a compilation of devotional texts under the title *Allwydd neu Agoriad Paradwys i'r Cymrv* ('Key of Paradise for the Welsh', 1670), based on a range of foreign-language sources.³⁸ In his introduction he comments on his approach and his intention to accommodate his audience in terms of comprehensible language:

Mi [...] a gyfieithais y cwbl mewn geiriau ac adroddion plaen, syml, hawdd i'w ddyall: [...] fy amcan yn vnig yw, ennynnu o'r Devotionau hyn Dduwioldeb yn eich calonnau chwi. Ac amhynny cyn nessed ac yr oedd Cymraeg gywir yn caniadu, mi ddodais ymmhob man y geiriau cynnefnaf a mwyaf arferedig: ac ysgatfydd weithiau (er mwyn gwneuthur yr ymadrodd yn rhwyddach, ac yn haws i chiw i'w ddyall,) fe a ddiengodd oddiwrth fy mhin i beth llediaith, ac adrodd anaddas, lle y gallaswn arfer geiriau priodol a Chymraeg gywir.³⁹

I translated everything in plain, simple, and easy-to-understand words and phrases: [...] this is my purpose alone, to kindle piety in your hearts with these Devotions. Therefore, as closely as correct Welsh allows, I have given everywhere the most familiar and most frequently used words, but sometimes perhaps (for the sake of making the expression less literal [literally 'freer'] and easier for you to understand) some barbarism and an improper phrase escaped me where I could have used appropriate words and correct Welsh.

In these translators' paratexts, their emphasis on the availability of different registers, on comprehensibility, and on successful communication with their audiences cuts across confessional loyalties, and highlights the importance of 'intention' as a functional parameter for analysing the translational regularities that can be observed in their works.

³⁷Hughes (1951), p. 130.

³⁸See Bowen (1997), pp. 236–237, for some background and the sources used by Hughes. One central source was John Wilson's *The Key of Paradise*.

³⁹Hughes (1929), "At fy anwyl Frodyr".

In light of Gwyn’s comments on translation we will now take a closer look at some features of his practice of translating quotations from the Bible which he included in *Na all fod* and *Y Drych* respectively.⁴⁰

5.4 Robert Gwyn’s Practice of Translating Quotations from Authoritative Religious Texts

As part of our analysis, we will compare Gwyn’s translation of Biblical passages with the Protestant translations of the Bible that are roughly contemporary with this work.⁴¹ The Welsh New Testament translation (referenced in examples as TN 1567), produced mainly by William Salesbury in cooperation with Richard Davies and Thomas Huet, appeared in 1567, so it is theoretically possible that Gwyn was acquainted with it. The full Welsh Bible of 1588 (referenced in examples as Beibl 1588), completed by William Morgan, postdates Gwyn’s texts, but is relevant in a comparative perspective for its attitude towards the vocabulary employed. The differences between Salesbury and Morgan in this area are nicely summarized by Marion Löffler:

Where Salesbury had followed early church traditions and borrowed from Latin, used old Celtic roots and created calques from Greek, Morgan utilised the resources of the classical Welsh of the medieval poets. He kept long-established English and Latin loans, but filled gaps less by borrowing, but by coining new words, continuing the medieval bardic pattern of word formation. [...] The standard language codified in the Bible and used in the religious domain for the next four hundred years thus not only avoided wholesale borrowing from English and other languages, but, compared to English, borrowed astonishingly little in order to achieve the ample vocabulary so desirable at the time.⁴²

Robert Gwyn’s comments on English loanwords quoted above invite the hypothesis that his attitude, and thus also his practice, will differ from that of both Salesbury and Morgan, and that he will use English loanwords more generously. This is indeed what we find in the quotation from 1 Cor. 2:9, attested in both *Y Drych* and in *Na all fod*, with little – and possibly scribal variation:

⁴⁰The possibility of scribal interference always needs to be allowed for as a possible methodological complication, compare McCann (2016), pp. xxxiii–xxxiv.

⁴¹The editor of *Na all fod*, James McCann (2016), p. xxix, remarks on Gwyn’s translations of the Bible and the Church Fathers: “Y mae ei ddyfyniadau o’r Tadau a’r Beibl yn tueddu i fod yn gyfieithiadau eithaf llac; y mae’n debyg yn achos y dyfyniadau Beiblaidd bod hyn yn deillio o’r ffaith nad oedd cyfieithiad Cymraeg o’r Beibl cyflawn ar gael, na chyfieithiad Cymraeg awdurdodedig Catholig o unrhyw ran ohono” (‘His quotations from Church Fathers and the Bible tend to be rather loose translations; in the case of Biblical translations this is likely to be explained by the absence of the full Bible translation or of an authoritative Catholic Welsh translation of any part of it’).

⁴²Löffler (2003), pp. 65–66. For further discussion of Morgan’s achievement as a translator, see, for example, Williams (1991), pp. 173–229.

(1) 1 Cor 2:9

Ny welodd llygad ag ny chlywodd klüst, nid *entrodd* i galon dyn, y pethav a ddarfv i Ddïw *ordaino* i'r sawl sy'n y garv ef. (*Y Drych*, Gwyn 1996), p. 60

Ny welodd llygad, ny chlywodd klyst, ag nyd *entroedd* mywn kalon dyn y pethe ar y ddarf y Dduw y *ordinio* y'r rheini ag y caro ef. (*Na all fod*, Gwyn 2016, l. pp. 415–417)

y petheu ny welas llygat, ac ny chlywoð clust, ac ny's *daeth* y mew'n calon dyn, ynt, a *baratoawð* Duw ir ei y carant ef. (TN 1567)

y pethau ni welodd llygad, ac ni chlywodd clust, ac ni *ddaeth* i galon dŷn: yr hyn a *ddarparodd* Duw i'r rhai a'i carant ef. (Beibl 1588)

Eye hath not seen, nor ear heard, neither have entered into the heart of man, the things which God hath prepared for them that love him. (KJV)⁴³

sed sicut scriptum est quod oculus non vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus his qui diligunt illum (Vulgate)

The verb *entro*, of which *entrodd* is a third person singular preterite form, is based on the English *enter* and is attested since the fifteenth century (GPC,⁴⁴ s.v. *entriaf*). The use of a loanword of English origin for a basic concept such as 'to enter' instead of a native word or phrase is most likely related to Gwyn's own bilingualism (see also (2)). The Protestant Bibles employ an analytic collocation of the native verb *dyfod* ('to come') with a preposition 'in(to)'. *Ordaino* ('to provide') is based on English *ordein(e)*, itself derived from French *ordiner*, and attested since c.1400 (GPC, s.v. *ordeiniaf*, also attested in the 1567 New Testament). The Welsh Bibles prefer different verbs for the same concept, namely *paratoi* and *darparu* respectively. The periphrastic construction seen in Gwyn's *y pethav a darfu i Ddïw ordaino* ('the things which God provided'), with *darfu* as a (perfective) auxiliary verb,⁴⁵ instead of the Bibles' synthetic preterites *paratoawdd* and *darparodd* respectively, may well represent more informal, colloquial syntax.⁴⁶

In the next example, a basic verb of English origin is similarly used, although a well-established Welsh equivalent exists in the contemporary language:

(2) John 16:12-13

May gen i etto lawer y ddywedyd wrthyh, ond ny ellwch *gario* dim o honyn y rwan (*Na all fod*, Gwyn 2016, l. 4693)

Y mae i mi etwa lawer o bethae y'w dywedyt wrthyh, eithyr ny ellwch ei *dwyn* yr awrhon. (TN 1567)

⁴³The King James Version (KJV, in the 1769 version) and the Biblia Sacra Vulgata (Vulgate) are quoted from the official Deutsche Bibelgesellschaft portal <https://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/ueber-die-online-bibeln/>.

⁴⁴*Geiriadur Prifysgol Cymru* – the authoritative historical dictionary of the Welsh language.

⁴⁵Compare McCann (2016), p. xliii and Willis (1998), pp. 233–237 for the later development of the auxiliary.

⁴⁶This may also apply to the analytic present *sy'n y garv*; the two manuscript versions here disagree, and the present subjunctive *caro* is more formal.

Y mae gennyf eto lawer o bethau i’w dywedyd i chwi, ond ni ellwch eu *dwyn* yr awron.
(Beibl 1588)

adhuc multa habeo vobis dicere sed non potestis *portare* modo (Vulgate)

I have yet many things to say unto you, but ye cannot bear them now. (KJV)

I have yet many thinges to saye vnto you: but ye canot beare them awaye now. (Tyndale)

The verb *cariaf* is a borrowing from English *carry* and is attested from the middle of the fifteenth century onwards (GPC, s.v. *cariaf*); the native verb *dygaf* (verbal noun *dwyn*), used by the two Bible translators, belongs to the basic Welsh vocabulary – interestingly, their frequency in the modern 1,000,000-word corpus is roughly similar: 218 for *cario* and 230 for *dwyn*.⁴⁷

In the case of *ffaylio* versus *defficiai* in (3), Gwyn’s choice of the English loan can easily be explained by a preference for using simpler vocabulary and avoiding a Latin loanword, which Salesbury, characteristically, adapted orthographically to make it look closer to its Latin equivalent (compare GPC, s.vv. *ffaelaf*, *diffygiaf*). The negative marker *mo* employed by Gwyn is probably another indicator of more informal language.⁴⁸

(3) Luke 22:32

ond my fi a weddiais drosot ti, fel na *ffaylio* mo’t h ffudd di (*Na all fod*, Gwyn 2016, l. 4762)

An’d mi a weddiais trosot, na *ddefficiai* [sic] dy ffydd. (TN 1567)

Eithr mi a weddiais drosot, na *ddiffygiai* dy ffydd di (Beibl 1588)

ego autem rogavi pro te ut non *deficiat* fides tua (Vulgate)

But I have prayed for thee, that thy faith fail not (KJV)

In (4), two words of English origin correspond to Welsh compounds in the Bible translations:

(4) 2 Cor 7:4

Rwyf j yn llawn *kynffwrt*. Rwyf j’n lawn o lawenydd yn vy holl *drwbleth*. (*Y Drych*, Gwyn 1996), p. 257

im cyflawnir o *ddiddanwch*, ac ydū wyf yn dra llawen yn ein oll ’*orthrymder*. (TN 1567)

yr wyf yn llawn o *ddiddanwch*, ac yn dra-llawen yn ein holl *orthrymder* (Beibl 1588)

repletus sum consolatione superabundo gaudio in omni tribulatione nostra (Vulgate)

I am filled with comfort, I am exceeding joyful in all our tribulation (KJV)

The source of *kynffwrt* is the English *comfort*; the Welsh noun is attested (in various forms) since the mid-fifteenth century (GPC, s.v. *comffordd*). *Trwbleth* is a hybrid formation, based on the loanword *trwbl*, from English *trouble*, itself attested since the fourteenth century, to which the Welsh abstract suffix-*aeth* has been added. It is not an old word, and interestingly, the earliest attestations of

⁴⁷See Ellis et al. (2001).

⁴⁸Compare Borsley et al. (2007), pp. 312–313.

trwbleth occur in 1567 according to GPC, in Salesbury's Book of Common Prayer and his New Testament, in the latter in the margins of a different passage as an explanatory alternative for the loanword *trafael*, meaning 'travail, trouble' (GPC, s.vv. *trwbl*, *trwblaeth*). *Diddanwch* and *gorthrymder*, on the other hand, are both long-established abstract nouns derived from adjectives with the suffixes *-wch* and *-der* respectively (GPC, s.vv. *diddanwch*, *gorthrymder*).

In the following two examples of vocabulary from the socio-political domain, Gwyn is seen to prefer the loanwords *prins* and (plural) *nasione* over the native terms *tywysog* and *cenedd*. *Prins* occurs another three times in *Na all fod*, once in collocation with the name of a Roman emperor, *y prins Iusinianus* (Gwyn 2016, l. 6420), and *tywysog* not at all (at least in this spelling). He employs *nasione*⁴⁹ more or less consistently in his text, more than seventy times, while *cenedd* is used only six times. Note further that Salesbury gives plural *nasiwne* as a marginal gloss for plural *Cenetloedd* in his translation of the New Testament and that Robert (1939), p. 204 accepts *nasewn* as an established loanword from English of ultimate Latin origin (GPC, s.vv. *prins*, *nasewn*).

(5) John 12:31

Fo fwir allan *brins* y byd yma (*Na all fod*, Gwyn 2016, l. 6479)

yr owrhō y tevlir allan *tywysoc* y byd hwn. (TN 1567)

yn awr y bwir allan *dywysog* y byd hwn. (Beibl 1588)

nunc princeps huius mundi eicietur foras (Vulgate)

now shall the prince of this world be cast out. (KJV)

(6) John 11:50

May well y chwi adel y vn dyn farw dros y bobol, ag nyd gadel y'r holl *nasione* golli. (*Na all fod*, Gwyn 2016, l. 5058)

ac nyd ych yn ystyried y llesa i ni, bot marw vn dyn tros y popul ac na hyfergoller yr oll *genetl*. [with marginal gloss *nasion*] (TN 1567)

Nac yn ystyried, mai buddiol yw i ni farw o vn dŷn dros y bobl: ac na chyfyrgoller y *genedl* oll. (Beibl 1588)

nec cogitatis quia expedit nobis ut unus moriatur homo pro populo et non tota *gens* pereat (Vulgate)

Nor consider that it is expedient for us, that one man should die for the people, and that the whole *nation* perish not. (KJV)

More surprising at first sight is perhaps Gwyn's use of the hybrid *happys* in the context of Christ's words addressed to Peter:

(7) Matt. 16:17

Happys wyti Simon fab Sion (*Na all fod*, Gwyn 2016, l. 8949)

Gwyn dy vyt ti Simon vap Ionas (TN 1567)

⁴⁹Also as the singular form *nasewn* and plural *nasiwne*.

Gwyn dy fyd di, Simon mab Jonas (Beibl 1588)

beatus es Simon Bar Iona (Vulgate)

Blessed art thou, Simon Barjona (KJV)

The root of *happys* is borrowed from English *hap* to which the Welsh suffix – *us* has been added – it is now the established and almost automatic equivalent for English *happy*. The phrase *gwyn dy fyd* in the Protestant translations, on the other hand, has a respectable old Celtic pedigree, literally meaning ‘white (>blessed) your world’, with the possessive pronoun changing according to context. It has exact parallels in Cornish, Breton, and Irish⁵⁰ and was a standard way to translate *beatus* into Welsh in the Middle Ages. It is still used in the new Welsh translation of the Bible published in 1988, *Y Beibl Cymraeg Newydd: Gwyn dy fyd, Simon fab Jona*. It should be noted, however, that *happys* is not a word stigmatized by Salesbury; he employed it in his 1567 translation of the New Testament, glossing it in the margin with native *dedwydd* and *gwynfydic*, the latter an adjective derived from the compound noun for ‘happiness’, *gwynfyd* (*gwyn* + *byd*), which is formally and semantically closely related to the phrase *gwyn* + possessive + *byd*.

In other instances we see Robert Gwyn simplifying the text for his assumed unlearned audience by avoiding highly specialized technical terms. In (8), the Latin Bible employs the phrase *ethnicus et publicanus* (‘heathen and publican/tax-collector’); in both cases where he quotes this passage, Gwyn substitutes *ethnicus* with *dyn anffyddlon* (‘unfaithful / heathen man’) and *publicanus* with *pechadyr* (‘sinner’) – *anffyddlon* and *pechadyr* being both less specific, but common and well-established in the Welsh lexicon.

(8) Matt. 18:17

Ony wryndy ef y’r Eglwys kymer ef yn lle dyn *anffyddlon a ffechadyr* (*Na all fod*, Gwyn 2016, l. 4630, 4862–4863)

ac a’s ef ny vynn wrandaw ’r Eccleis chwaith, bit ef y-ty megis *Cenedlic a Phublican*. (TN 1567)

ac os efe ni wrendy ar yr eglwys chwaith, bydded ef i ti megis yr *ethnig a'r publican*. (Beibl 1588)

quod si non audierit eos dic ecclesiae si autem et ecclesiam non audierit sit tibi sicut *ethnicus et publicanus* (Vulgate)

but if he neglect to hear the church, let him be unto thee as *an heathen man and a publican*. (KJV)

Salesbury, on the other hand, uses a rare word *cededlic* (derived from *cededl* in its Biblical meaning of ‘gentile’, corresponding to the relation between *gens* and *gentilis*) and the more or less unassimilated loan *publican*, the former first attested in his New Testament and the latter first in a thirteenth-century legal manuscript and then again in his New Testament (GPC s.vv. *cedhedlig*, *pyblican*).

⁵⁰Compare GPC s.v. *gwyn*, with parallels from Middle Cornish *gvyn agan bys*, Middle Breton *guen e bet*, and Old Irish *is find a bhethu*; see also Lambert (2009), pp. 221–227.

Significantly, however, Salesbury provides a gloss here: *anffyddlon a' thollwr*, with the common word that Gwyn will later employ and a derived noun meaning 'toll-collector', based on an old loanword *toll* ('toll, duty'). He coined *tollwr* in 1551 in *Kynniver Llith a Ban*, his translation of the Epistles and Gospels of the Book of Common Prayer of 1549. Morgan preferred the more or less unassimilated loan *ethnic* over Salesbury's *cenedlic*, perhaps because of the latter's complex semantic relation to *cenedl* with its basic meaning of 'nation, kindred', and he was followed by Davies in his version of 1620. In the twentieth century, *Y Beibl Cymraeg Newydd* settled on the loanword *pagan* and on the transparent collocation *casglwr trethi* ('collector of tax').

A similar simplification is probably seen in (9): The Latin verb *sperno* denotes a complex emotion, 'to despise, reject', but Gwyn prefers a verb denoting a more basic emotion, namely *casáu* ('to hate'), derived from *cas* ('hatred, enmity'). Salesbury translates it with the verb *gommedd* ('to refuse, scorn') and Morgan, followed by Davies, with *dirmygu* ('to despise, scorn').

(9) Luke 10:16

Pwy bynnag a'ch gwryndy chwi, may ef yny gwrando i, pwy bynnag a'ch *kasa* chwi, may ef yn *kasay* i. (*Na all fod*, Gwyn 2016, l. 6055)

Y nep a'ch clyw chvvi, a'm clyw i: a'r nep a'ch *gommedd* chvvi, a'm gommedd i (TN 1567)

Y neb sydd yn eich gwrando chwi, sydd yn fy ngwrando i; a'r neb sydd yn eich *dirmygu* chwi, sydd yn fy *nirmygu* i (Beibl 1588)

qui vos audit me audit et qui vos spernit me spernit (Vulgate)

He that heareth you heareth me; and he that despiseth you despiseth me (KJV)

On the syntactic level, Gwyn is here seen to employ an indefinite relative with *pwy bynnag* ('whoever'), instead of the headless relative clause in Latin, and this may reflect his intention to produce a sentence with easier and more transparent syntax for his projected unlearned audience. The *pwy-bynnag* clause is structurally left dislocated and taken up by the pronominal subject of the clause (literally 'whoever hears you, he hears me'), whereas the Latin headless relative clause is the subject, as is the indefinite pronoun *y nep* which Salesbury and Morgan employ as a head. Their solution results in stylistically attractive parallel structures in the verbal phrase, e.g. *a'ch clyw chvvi* ('who hears you') and *a'm clyw i* ('who hears me'); these may, however, be more difficult to process.

A similar indefinite relative with (*pa*) *peth bynnag* ('whatever'), corresponding to Latin *quodcumque*, is used by Gwyn, Salesbury, and Morgan in (10). The left-dislocated structure is explicit in Gwyn's version, whereas both Salesbury and Morgan appear to treat the *pa-beth-bynac* clause as the grammatical subject. Another notable syntactic feature is Gwyn's rendering of the two Latin past participles *ligatum* ('bound') and *solutum* ('loosened') with analytic constructions, with the adjective *rhwyn* ('bound') and the collocation *wedy ddattod* (literally 'after loosening'), which combines the preposition *wedy* ('after') with a verbal noun and is conventionally described as forming a past participle. Salesbury, on

the other hand, prefers two verbal adjectives formed with the suffix – *edic*, namely *rwymedic* and *gellyngedic*. This form has now been identified as a feature of a learned and elevated register.⁵¹ Morgan follows Salesbury with *rwymedig*, but resorts to the analytic format *wedi ei ryddhau* for *solutum*.⁵²

(10) Matt. 16:18-19

a ffeth bynnag a rhwymych di ar y ddayar *fo fydd yn rhwym nny nef*, a ffeth bynnag a ddytodych di ar y ddayar *fo fydd wedy ddattod nny nef*. (*Na all fod*, Gwyn 2016, l. 4756–4758)

a’ pha beth bynac a rwymych ar y ddaear, *a vydd rwymedic yn y nefoedd*: a pha beth bynac a ellyngych ar y daear, *a vydd gellyngedic yn y nefoedd*. (TN 1567)

a pha beth bynnag a rwymech ar y ddaear, *a fydd rhwymedig yn y nefoedd*; a pha beth bynnag a ryddhaech ar y ddaear, *a fydd wedi ei ryddhau yn y nefoedd*. (Beibl 1588)

et quodcumque ligaveris super terram erit *ligatum* in caelis et quodcumque solveris super terram erit *solutum* in caelis (Vulgate)

and whatsoever thou shalt bind on earth shall be *bound* in heaven: and whatsoever thou shalt loose on earth shall be *loosed* in heaven. (KJV)

5.5 Some Results

Our admittedly preliminary analysis of Robert Gwyn’s practice of translating quotations from authoritative religious texts in two of his original works was intended to identify individual regularities in his translational practice, mainly with regard to his lexical choices, set against the background of his vindication of the use of loanwords derived from English in the introduction to *Y Drych Kristnogawl*. Here he stressed their necessity in translations from the Bible for practical and didactic purposes, so that these can “be understood by the ordinary [Welsh] people for their good”. This intention clearly distinguishes his translations from those of the same passages in the two roughly contemporary Protestant Bibles, by William Salesbury (1567) and William Morgan (1588), which we quote for comparative purposes. In Gwyn’s words, these are translations “for men to read [them] as Holy Scripture”, and thus scholarly translations which claim high theological reliability by remaining faithful to their sources. Their translators were furthermore concerned with preserving and furthering the dignity of the Welsh language, and their effort has always been acknowledged in Wales, as indicated by statements such as: “In England, the year 1588 is associated with the Spanish Armada, but in Wales it is inescapably associated with William Morgan’s literary classic. Had not this work been completed, it is unlikely that the Welsh

⁵¹See the relevant chapter in our forthcoming monograph “Translating devotion in medieval Wales: Studies in the texts and language of *Llyfr Ancr Llanddewibrefi*”.

⁵²The adjective *rhyddedig*, derived from *rhyddhau* (‘to free’), is not attested before the nineteenth century, and then with the specific meaning of ‘freed person’.

language could have survived”.⁵³ Gwyn, on the other hand, was concerned with comprehensibility and theological reliability, but privileged the former over fidelity to the sources. He often opted for English loanwords which had entered the language due to Welsh speakers having ever more contact with English. Salesbury and Morgan, as we have seen, typically prefer native words – even if some of the lexemes chosen by Gwyn are not shunned by Salesbury, at least as explanatory marginal glosses. We also noted instances of lexical and syntactic simplification in Gwyn’s versions of Biblical passages.

Our case study of Gwyn’s practice of translating quotations from the Bible identified some of the ways in which he attempted to realize his stated intention to provide a version which was suited “for the ordinary people to understand” and to “give spiritual advice to the unlearned”, as part of a larger programme of Counter-Reformation missionary activities.⁵⁴ His paratextual reflections about two possibly problematic features of his translation – too many loanwords from English and imprecise translations of Biblical passages – set out to vindicate these in terms of functional considerations, concerning the benefit of sustained greater accessibility to his didactic and devotional works for the projected audience. This tenor of Gwyn’s reflections was shown to connect with comments by other Welsh translators of roughly the same period who, in their paratexts, similarly foreground the functional issue of easy comprehensibility and successful communication with the intended audience – as expressed in the topos of their use of familiar and easy words – rather than, for example, focusing on the linguistic problems of correctly translating their source texts.

5.6 Epilogue

As a preliminary but significant by-product of our research into the format of translations of quotations from the Bible, we found that their analysis permits an insight not only into different concepts and principles of translation, but also into actual procedures of translation. Once the authoritative Protestant Welsh Bible translations were available in the sixteenth century, it became possible for Welsh translators to refer to them, rather than to translate Biblical quotations

⁵³Jenkins (2006), p. 210.

⁵⁴The ability to preach, and teach, in the vernacular was considered to be an advantage in missionary activities: the Douai scholar Martin Gregory, who translated the Catholic Bible into English, wrote about the curriculum: “We preach in English in order to acquire greater power and grace in the use of the vulgar tongue, a thing on which the heretics plume themselves exceedingly and by which they do injury to the simple folk. In this respect the heretics, however ignorant they may be in other points, have the advantage over many of the more learned catholics, who having been educated in the universities and the schools do not commonly have at command the text of Scriptures or quote it except in Latin” Southern (1950), p. 232. His translation of the Latin original, for which see Southern (1950), p. 233.

directly from their immediate sources. A methodologically instructive case are the Biblical passages translated into Welsh in *Perl mewn Adfyd*, published in 1595, which was Huw Lewys’ translation of Miles Coverdale’s *A spyrytuall and most precyouse pearle* (first edition 1550), itself the English version of Otto Wermüller’s *Ein Kleinot Von Trost und Hilf in allerley Trübsalen*. While Lewys sometimes undoubtedly translates directly from English, at other times Biblical quotations, which are clearly marked in the text, cannot be derived from the English source, but rather show acquaintance with printed Welsh translations – in the unpaginated introduction to his work he refers to the recent Bible translation “drwy boen a dyfal ddiwydrwydd, y gwir ardderchawg, ddyscedicaf Wr, D. Morgan” (Lewys 1595, n.p., ‘by care and constant diligence of the truly illustrious and most learned man, Dr [William] Morgan’) and as an Anglican writer with the same Oxford background as Salesbury he could have been familiar with Salesbury’s earlier New Testament.⁵⁵

(12) Hebr. 12:11

No maner of chastenyng for the presente tyme semeth to be ioyous, but heauye and greuou, but afterwarde it bryngeth a quyete frute of ryghtuousnes vnto those that are exercysed therein. (*Pearle 1550*), p. xxxvij

Ni welir chwaith yn hyfryd, vn cospedigaeth, tros ’r amser presennol, eythr yn *anhyfryd*: etto wedi hynny, *heddychol* ffrwyth cyfiawnder a rydd hi, i ’rr rhai a fyddant wedi eu cynefino a hi. (*Perl 1595*, p. 91)

Nid chwaith hyfrydwch y gedir pob rryw cospedigaeth tros yr amser cydrychol, eith *anhyfrydwch*: etto wedi hynny, *heddychol* ffrwyth cyfiownder a ddyry, ir rrai a font yn arferol a hi. (TN 1567)

Eto ni welir un cerydd dros yr amser presennol yn hyfryd, eith yn *anhyfryd*: ond gwedi hynny y mae yn rhoi *heddychol* ffrwyth cyfiawnder i’r rhai sydd wedi eu cynefino ag ef. (Beibl 1588)

Now no chastening for the present seemeth to be joyous, but grievous: nevertheless afterward it yieldeth the peaceable fruit of righteousness unto them which are exercised thereby. (KJV)

Lewys’s Welsh version is not derived directly from Coverdale’s English text, as can be seen in the substitution of the doublet *heavy and grievous* by *anhyfryd* ‘unpleasant’ and of *quiet* by *heddychol* ‘peaceful’, used in both Welsh Bible translations (*maeroris* and *pacatissimus* in the Vulgate). The parallels with the Welsh Bible translations are obvious, but Lewys does not reproduce either of them word-for-word. This poses the theoretically interesting question of what textual transmission in the vernacular means in the sixteenth century. The differences between the Welsh versions invite us to think about procedures of translation which appear to be non-linear, but include reference to, and usage of, several sources, in both source and target languages.

⁵⁵Compare Williams (1959) and Mathias (1959).

References

Sources

- Beibl. 1588. *Y Beibl Cyssegr-Lan. Sef Yr Hen Destament, a'r Newydd*. London. ProQuest. Accessed 26 May 2020.
- Biblia Sacra Vulgata (Vulgate). 2007. Online Edition of Biblia Sacra Vulgata. Editio quinta, ed. Robert Weber and Roger Gryson. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. <https://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/biblia-sacra-vulgata/>. Accessed 26 May 2020.
- Ellis, N. C., C. O'Dochartaigh, W. Hicks, M. Morgan, and N. Laporte. 2001. Cronfa Electroneg o Gymraeg (CEG): A 1 million word lexical database and frequency count for Welsh. <https://corpws.cymru/ceg/?lang=en>. Accessed 26 May 2020.
- Gwyn, Robert. 1970. *Gwssanaeth y Gwŷr Newydd*, ed. Geraint Bowen. Caerdydd: Gwasg Prifysgol Cymru.
- Gwyn, Robert. 1996. *Y Drych Kristnogawl. Llawysgrif Caerdydd 3.240*, ed. Geraint Bowen. Caerdydd: Gwasg Prifysgol Cymru. [for a digital copy of the printed version, see <https://www.library.wales/discover/digital-gallery/printed-material/y-drych-cristianogawl#?c=&m=&s=&cv=&xywh=-1186%2C0%2C5479%2C3822>. Accessed 29 May 2020.
- Gwyn, Robert. 2016. *Na all fod un Ffydd ond yr Hen Ffydd*, ed. James McCann. Unpublished PhD dissertation, Aberystwyth.
- Hughes, Garfield H. 1951. *Rhagymadroddion 1547–1659*. Caerdydd: Gwasg Prifysgol Cymru.
- Hughes, John. 1929. *Allwedd neu Agoriad Paradwys i'r Cymry*, ed. John Fisher. Caerdydd: Gwasg Prifysgol Cymru.
- King James Version (KJV). <https://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/king-james-version/>. Accessed 26 May 2020.
- Kyffin, Maurice. 1908. *Deffyniad Ffydd Eglwys Loegr*, ed. William Prichard Williams. Bangor: Jarvis & Foster.
- Pearle 1550 – *A spyrytuall and moost precyouse pearle*. [London: S. Mierdman] for Gwalter Lynne [transl. by Miles Coverdale] ProQuest. Accessed 26 May 2020.
- Perl 1595 – *Perl mewn adfid neu, perl yspiydawl [...] a escriffonwyd yn gyntaf mewn doithich gann bregethwr dyscedig otho wermulerus, ac a droed ir saesonaeg gann D. miles coverdal, ac yvawrhon vn hwyr ir gambraeg gann. H[uw]L[ewis]*. Oxford: Joseph Barnes. ProQuest. Accessed 26 May 2020. Reprint with introduction: *Perl Mewn Adfyd. Yn ôl Argraffiad 1595*. Ed. W. J. Gruffydd. Caerdydd: Gwasg Prifysgol Cymru. 1929.
- Rhodes, Neil, Gordon Kendal, and Louise Wilson. 2013. *English Renaissance Translation Theory*. London: Modern Humanities Research Association.
- Robert, Gruffydd. 1939. *Gramadeg Gymraeg*, ed. G. J. Williams. Caerdydd: Gwasg Prifysgol Cymru.
- TN 1567 – *Testament Newydd Ein Arglwydd Jesu Christ*. London. ProQuest. Accessed 26 May 2020.
- Vaughan, Rowland. 1930. *Yr Ymarfer o Dduwiodelb*, ed. John Ballinger. Caerdydd: Gwasg Prifysgol Cymru.

Research Literature

- Borsley, Robert D., Maggie Tallerman, and David Willis. 2007. *The Syntax of Welsh*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowen, Geraint. 1996. Rhagymadrodd. In *Y Drych Kristnogawl. Llawysgrif Caerdydd 3.240*, Robert Gwyn, ed. Geraint Bowen, ix–xlvi. Caerdydd: Gwasg Prifysgol Cymru.

- Bowen, Geraint. 1997. ‘Roman Catholic Prose and Its Background’. In *A Guide to Welsh Literature c. 1530–1700*, ed. R. Geraint Gruffydd, 210–240. Cardiff: University of Wales Press.
- Bowen, Geraint. 1999. *Welsh Recusant Writings*. Cardiff: University of Wales Press.
- Bryant-Quinn, Paul. 1998. ‘*Cymaint serch i Gymru*’: Gruffydd Robert, Morys Clynnog a’r *Athrawaeth Gristnogawl (1568)*. Aberystwyth: Canolfan Uwchefrydiau Cymreig a Cheltaidd Prifysgol Cymru.
- Bryant-Quinn, Paul. 2000. ‘To Preserve our Language’: Gruffydd Robert and Morys Clynnog. *The Journal of Welsh Religious History* 8: 16–34.
- Bryant-Quinn, Paul. 2019. Dyddiadau a chefnidir Gruffydd Robert, Milan: Gwybodaeth newydd. *Welsh History Review* 29 (4): 532–561.
- GPC – GPC Online. 2014. University of Wales Centre for Advanced Welsh & Celtic Studies, 2014. <https://www.geiriadur.ac.uk>. Accessed 26 May 2020.
- Gruffydd, R. Geraint. 1997. Anglican Prose. In *A Guide to Welsh Literature c. 1530–1700*, ed. R. Geraint Gruffydd, 176–189. Cardiff: University of Wales Press.
- January-McCann, James. 2014. Robert Gwyn and Robert Persons: Welsh and English Perspectives on Attendance at Anglican Service. *British Catholic History* 32 (2): 159–171.
- Jarvis, Branwen. 1997. Welsh Humanist Learning. In *A Guide to Welsh Literature c. 1530–1700*, ed. R. Geraint Gruffydd, 128–153. Cardiff: University of Wales Press.
- Jenkins, Geraint H. 2006. Bible, in the Celtic Languages: Wales. In *Celtic Culture: A Historical Encyclopedia*, ed. John T. Koch, 208–210. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Löffler, Marion. 2003. Purism and the Welsh Language: A Matter of Survival? In *Purism in Minor Languages, Endangered Languages, Regional Languages, Mixed Languages*. Papers from the Conference “Purism in the Age of Globalisation” Bremen, September 2001, eds. Joseph M. Brincat, Winfried Boeder, and Thomas Stolz, 61–90. Bochum: Brockmeyer (Diversitas linguarum, 2).
- Löffler, Marion. In Preparation. Translation and Word-Smithing in Early Modern Wales.
- Mathias, W. A. 1959. Salesbury, William (1520?–1584?), Scholar and Chief Translator of the First Welsh New Testament. *Dictionary of Welsh Biography*. <https://biography.wales/article/s-SALE-WIL-1520>. Accessed 26 May 2020.
- McCann, James. 2016. Rhagymadrodd. In *Na all fod un Ffydd ond yr Hen Ffydd*, Robert Gwyn, ed. James McCann. Unpublished PhD dissertation, i–liv, Aberystwyth.
- Lambert, Pierre-Yves. 2009. Sur les traductions celtiques du latin *beatus*. In *Bretagnes du cœur aux lèvres: Mélanges offerts à Donatien Laurent*, ed. Fañch. Postic, 221–232. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Morgan, D. Densil. 2018. *Theologia Cambrensis. Protestant Religion and Theology in Wales*. Cardiff: University of Wales Press.
- Norton, David. 1993. *A History of the Bible as Literature*. Volume 1. *From Antiquity to 1700*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pierce, James. 2016. *The Life and Work of William Salesbury. A Rare Scholar*. Talybont: Y Lolfa.
- Poppe, Erich. 2019. Beyond ‘Word-for-Word’: Gruffudd Bola and Robert Gwyn on Translating into Welsh. *Studia Celtica Fennica* 16: 71–89. Available at <https://journal.fi/scf>. Accessed 26 May 2020.
- Roberts, Peter R. 1997. Tudor Legislation and the Political Status of ‘The British Tongue’. In *The Welsh Language Before the Industrial Revolution*, ed. Geraint H. Jenkins, 123–152. Cardiff: University of Wales Press.
- Southern, A. C. 1950. *Elizabethan Recusant Prose 1558–1582*. London: Sands & Co.
- Thomas, D. Aneurin. 1971. *The Welsh Elizabethan Catholic Martyrs. The Trial Documents of Saint Richard Gwyn and of the Venerable William Davies*. Cardiff: University of Wales Press.
- Thomas, Graham C. G. 1997. From Manuscript to Print – I. Manuscript. In *A Guide to Welsh Literature c. 1530–1700*, ed. R. Geraint Gruffydd, 241–262. Cardiff: University of Wales Press.
- Thomas, Isaac. 1997. Translating the Bible. In *A Guide to Welsh Literature c. 1530–1700*, ed. R. Geraint Gruffydd, 154–175. Cardiff: University of Wales Press.

- Toury, Gideon. 2012. *Descriptive Translation Studies – and Beyond*. Amsterdam: John Benjamins.
- Williams, G. J. 1939. Rhagymadrodd. In *Gramadeg Gymraeg*, Gruffydd Robert, ed. G. J. Williams, v–cliv. Caerdydd: Gwasg Prifysgol Cymru.
- Williams, Glanmore. 1991. *The Welsh and Their Religion. Historical Essays*. Cardiff: University of Wales Press.
- Williams, W. G., (1959). Lewis, Hugh (1562–1634), Cleric, Author, Poet. *Dictionary of Welsh Biography*. <https://biography.wales/article/s-LEWI-HUG-1562>. Accessed 26 May 2020.
- Willis, David W. E. 1998. *Syntactic Change in Welsh. A Study of the Loss of Verb-Second*. Oxford: Clarendon.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Kapitel 6

Liedkultur des 17. Jahrhunderts als Übersetzungskultur



Gegenstand, Methoden und Perspektiven eines interdisziplinären Forschungsfeldes

Astrid Dröse und Sara Springfeld

6.1 Einleitung

Lieder sind in der Lebenswelt des 17. Jahrhunderts allgegenwärtig. Sie sind Bestandteil der bürgerlichen Geselligkeit wie der höfischen Kultur, sie finden sich im studentischen Milieu, begleiten religiöse und weltliche Feste wie auch die Alltagswelt der Menschen aller Schichten. Für den deutschsprachigen Raum gilt, dass die Autoren im Zuge der Opitz'schen Reform ein neues Interesse an „musikalischer Lyrik“ entwickeln.¹ Durchaus wird der Anschluss an ältere Traditionen (Lutherlied, Volkslied, Gesellschaftslied, Tenorlied etc.) gesucht, zugleich orientieren sich die Autoren eng an den neuesten poetologischen Vorgaben, gerade was die metrischen Standards betrifft. Vor diesem Hintergrund entwickelt sich ab der Mitte des 17. Jahrhunderts das Generalbass-Sololied zur musiko-literarischen Leitgattung.² Entscheidende Impulse einer geradezu explodierenden Liedproduktion im 17. Jahrhundert gehen

¹Danuser (2004); „Ohne Opitz gäbe es das deutsche Barocklied nicht.“ Braun (2004), S. 141. Vgl. auch Aurnhammer und Martin (2004).

²Vgl. Braun (2004), S. 27–31; Bötticher und Christensen (1995).

A. Dröse (✉)

Eberhard Karls Universität Tübingen, Tübingen, Deutschland

E-Mail: astrid.droese@uni-tuebingen.de

S. Springfeld

Eberhard Karls Universität Tübingen, Tübingen, Deutschland

E-Mail: sara.springfeld@uni-tuebingen.de

von Übersetzungstätigkeit aus. Dabei findet Übersetzung auf textlicher wie musikalischer Ebene statt: Texte überschreiten in Verbindung mit Melodien die sprachlichen Grenzen innerhalb Europas, sie wandern von der Romania und den Niederlanden in die deutschen Territorien, wo sie in den verschiedenen Kulturzentren des Alten Reichs zirkulieren, übersetzt – also sprachlich *und* musikalisch transformiert werden – und nach Nordeuropa (Dänemark, Schweden) exportiert werden.³ Musikalisch wird zunehmend die italienische, generalbassbegleitete Arie aufgegriffen und den neuen deutschen Texten angepasst. Aber auch andere Formen von Gesangslyrik wie das französische Air de Cour erfahren im deutschsprachigen Raum eine breite Rezeption.

Lieder können vor diesem Hintergrund, so unsere Leitthese, als bedeutende Medien des europäischen Kulturtransfers dieser Epoche gelten. Eine Liedforschung im Zeichen des *translational turn*⁴ hat sich einerseits mit der Übersetzung beider Komponenten des bimedialen Gegenstands – also Text und Musik – und andererseits mit den soziokulturellen Rahmenbedingungen, den Netzwerken und Akteur*innen, die diesen Transfer ermöglichen und die Transformationen bedingen, zu befassen.

Im Folgenden möchten wir zunächst einen Überblick über verschiedene Formen und Tendenzen der Liedübersetzung vom späten 16. Jahrhundert bis ins mittlere 17. Jahrhundert vorstellen. Die Vielfalt der im Folgenden präsentierten ästhetischen Verfahren, die es hier kursorisch zu beschreiben gilt – nahe wortgetreue Übersetzung eines Liedtextes ohne musikalische Veränderung sowie eine zweisprachige ‚sottotitolo-Technik‘ (bei de Zacharia), zurückhaltende Anpassung musikalischer Elemente (bei Valentin Haußmann), Übersetzung textlicher und musikalischer Elemente durch starke Transformation (bei Liedautoren des 17. Jahrhunderts wie Rist und Fleming), führt zu systematischen Fragestellungen und der Entwicklung eines heuristischen Instrumentariums, das für die Analyse bimedialer Translationsphänomene nützlich ist. Im zweiten Teil unseres Beitrags konkretisieren wir unsere Überlegungen anhand eines exemplarischen Korpus: der achtbändigen Sammlung *Arien oder Melodeyen* (1638–1650) des Königsberger Dichterkomponisten Heinrich Albert, die als das „repräsentativste deutsche Liederwerk des 17. Jahrhunderts“⁵ gilt. Schließlich werden wir die Tragweite unserer systematischen Überlegungen an zwei Beispielen aus Alberts *Arien* erproben – der Übersetzung eines Air de Cour und einer italienischen Aria.

³Vgl. Arndal (1992).

⁴Bachmann-Medick (2013).

⁵Braun und Osthoff (1999).

6.2 Liedübersetzung in der Frühen Neuzeit

Das Spektrum an Übernahmen und Anverwandlungen europäischer Gesangssyrik im deutschsprachigen Raum im 16. und 17. Jahrhundert ist kaum zu überblicken.⁶ Daher scheint es am sinnvollsten, zunächst schlaglichtartig anhand unterschiedlicher Beispiele die Mannigfaltigkeit des Phänomens zu demonstrieren.

6.2.1 Aspekte der Italianisierung um 1600

Die Übersetzung von Liedern im weiteren Sinne des Wortes ist natürlich nicht erst eine Erscheinung der Frühen Neuzeit und ist auch in späteren Epochen von Bedeutung: „Ohne Übersetzung fand bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts kaum eine Auseinandersetzung mit vokalen Gattungen in einer anderen Sprache oder eine Befruchtung durch sie statt“, sie ist „die *conditio sine qua non*“ für die Übernahme von Vokalmusik in eine andere Kultur.⁷ Bereits die mittelalterlichen und spätmittelalterlichen Liedautoren adaptieren bzw. übersetzen Gesangssyrik romanischer Provenienz.⁸ Übersetzungen von Gesangssyrik im engeren Sinn betreffen dann ab dem 15. und 16. Jahrhundert vor allem das Madrigal und andere volkssprachliche Vokalmusik wie die Chansons von Josquin Desprez, die ins Deutsche oder Niederländische übertragen wurden.⁹

Die Intensivierung wirtschaftlicher und kultureller Beziehungen seit dem Spätmittelalter begünstigt diesen Kulturimport. Doch auch in späteren Epochen bleibt die Liedübersetzung ein interessantes, interkulturelles Phänomen: Man denke an Schuberts Vertonung von zweisprachigen Walter Scott-Texten¹⁰ oder an die große

⁶Zur Liedübersetzung in der Frühen Neuzeit liegen von wenigen Einzelstudien abgesehen keine systematischen Untersuchungen oder monographischen Abhandlungen vor. Vgl. auch Schneider (2008), der auf das Defizit einer Übersetzungsforschung zu Formen von Vokalmusik hinweist. Aus musikwissenschaftlicher Perspektive vgl. Dürr (2004) und Baron (1967); Impulse gehen von der Librettoforschung aus, zuletzt Agnetta (2019).

⁷Schneider (2008).

⁸Bumke (1967); Mertens (1998).

⁹Vgl. Schneider (2008). Bei Übersetzungen aus dem Lateinischen stellt sich die Frage nach Transformation und Kulturtransfer auf andere Weise: Einen großen Bereich stellt beispielsweise die Übertragung lateinischer Hymnen seit dem Mittelalter dar. Von religionspolitischer Bedeutung wird die Hymnen-Übersetzung in der Reformation. So legte Luthers Widersacher Thomas Müntzer in seinem liturgischen Handbuch *Deutzsch kirchen ampt* (1523) elf Übersetzungen lateinischer Hymnen vor. Luther überträgt – als Antwort auf Müntzer – den ambrosianischen Hymnus *Veni redemptor gentium* (*Nu kom der Heyden Heyland*, zuerst 1524). Eine ausführliche Analyse der Luther-Übersetzung vor diesem Hintergrund bietet Robert (2017).

¹⁰Vgl. Dürr (2000).

Zahl (sangbarer) Übersetzungen deutscher Kunstlieder (Schubert, Schumann, Heine etc.) in andere Sprachen.¹¹ Im populären Sektor des 20. Jahrhunderts wäre an die Übersetzung von Chansons¹² und Schlagern¹³ zu denken, aber auch an das Genre des ‚Schlagers à la française‘.¹⁴ Aktuelle Forschungsprojekte befassen sich mit „songs in translation“ im Zeitalter der Globalisierung – ein Phänomen, das gerade in Lateinamerika von Bedeutung ist.¹⁵

Doch zurück zur Frühen Neuzeit: Der Aufstieg Italiens zur tonangebenden Musikkultur im Laufe des 16. Jahrhunderts führte zu entsprechendem Interesse an italienischer (Vokal-)Musik an den deutschen Höfen, aber auch bei den bürgerlichen Stadeliten.¹⁶ Das Übersetzen der Texte unter Beibehaltung der ‚fremden‘ Melodie oder Adaptation romanischer Modelle wurde immer häufiger praktiziert, ein Verfahren, das die Kritik der Literaturhistoriker des 19. Jahrhunderts auf sich zog. Exemplarisch kann hier August Heinrich Hoffmanns von Fallersleben Anthologie *Die deutschen Gesellschaftslieder des 16. und 17. Jahrhunderts* (1844, 2., erweiterte Aufl. 1860) genannt werden.¹⁷ Gleich in der Einleitung wird der Aspekt der Italien-Rezeption mit spöttischem Unterton hervorgehoben:

Es entstand eben damals eine große Vorliebe für italiänische Musik, eine Mode, die nun auch die meisten Künstler mitmachten. Sie führten die welschen Melodien ein mit übersetzten Texten [...] oder ahmten beides nach [...]. Jede Messe kamen neue Sammlungen zum Vorschein, und Deutschland ward gesegnet mit Madrigalien, Canzonetten, Motetten, Tricinien, Intradan, Villanellen, Galliardten, Couranten, Paduanen, Neapolitanen, Saltarellen, Volten, Balletten, Parodien, Passamezzen, und wie das Zeug sonst heißt.¹⁸

Als Beispiele für den neuen Trend zur italienischen Vokalmusik um 1600 nennt Hoffmann von Fallersleben im Folgenden u. a. Georg Forster, Orlando di Lasso, Jacob Regnart, Leonhard Lechner, Johannes Eccard, Valentin Haußmann, Hans Leo Haßler, Johann Hermann Schein und Johann Staden.¹⁹ Außerdem weist

¹¹Vgl. Kvam (2014); Duménil (1934).

¹²Vgl. Jung (1995).

¹³Vgl. Kaindl (2003).

¹⁴Vgl. Schmitz-Gropengießer (2012).

¹⁵Vgl. hierzu das Habilitationsprojekt „Songs in Translation. Übersetzungen von an Sprache gebundener Musik. Kulturelle Kontexte und digitale Analyse“ von Christina Richter-Ibáñez (Tübingen).

¹⁶Das belegen die Widmungen entsprechender Liedersammlungen, z. B. dediziert Valentin Haußmann seine Marenzio-Villanellen 1606 dem Nürnberger Ratsherrn Wolff Rehling. Vgl. Scheitler (2014), S. 173; Bruns (2006), S. 22–44.

¹⁷Hoffmann von Fallersleben hatte vor Antritt seiner Professur als Kustos der Universitätsbibliothek Breslau die entsprechenden Drucke des 16. und 17. Jahrhunderts gesichtet. Er prägte den Begriff des „Gesellschaftsliedes“ als Kontrastgattung zum „Volkslied“. Diese Gattungsbezeichnung impliziert eine soziologische Komponente und den gehobenen Kunstanspruch, den diese Lieder verfolgen. Daher passt der Begriff gut zu einer neuen Liedforschung, die die Liedkultur der Frühen Neuzeit in ihren sozialen und geselligen Kontexten analysiert. Vgl. jetzt Bremer et al. (2021).

¹⁸Hoffmann von Fallersleben (1844), S. VIII–IX.

¹⁹Vgl. Hoffmann von Fallersleben (1844), S. XI.

er konkreter auf zwei Beispiele dieser Übersetzungstätigkeiten hin, die zur Verbreitung der „[r]omanische[n] Gefühlsweise und Dichtungsarten“²⁰ in der deutschen Liedkultur beigetragen hätten: Cesare de Zacharias *Cantio. Soave et Dilettevole Canzonette a Quattro Voci* (München 1590) sowie Hans Leo Haßlers *Neüe Teütsche gesang nach art der welschen Madrigalien und Canzonetten* (Augsburg 1596). Dass Hoffmanns ästhetisches Urteil von nationalpatriotischem Impetus überlagert wird, ist offensichtlich. Es geht ihm um das Ideal des ‚deutschen Sang‘. Sein Hinweis auf die Italianisierung des deutschen Liedes Ende des 16. Jahrhunderts ist dabei zutreffend²¹ und die von ihm genannten Sammlungen liefern dafür bemerkenswerte Beispiele.

Der Italiener Cesare de Zacharia wählt für seine Münchener Sammlung „Italiatische[r] Liedlein“ von 1590 einen zweisprachigen Ansatz. Der deutsche Text fungiert im Druck als ‚Untertitel‘ (Abb. 6.1), der parallel mitgelesen oder sogar gesungen werden kann. Man könnte von einer ‚sottotitolo-Technik‘ sprechen.²² In der Vorrede benennt er die dabei auftretenden Probleme konkret:

Es soll dich nit wunder vnd frembdt nemen/ das dise Italianische Liedlein in Teutsche Reymen gebracht sind/ Dann solches allein darumb geschehen/ damit den jenigen/ so der Italianischen Sprach vnerfahren/ vnd diesen Gesängen Inhalt zu wissen begeren/ gedienet vnnnd geholffen würde. Damit aber die teutschen Wort auch vnder die Noten künden gesungen werden/ hat man/ nit mehr oder weniger Sylben in die Reymen wöllen setzen/ dann souil die Italianischen in sich begreifen/ Darumb auch nit wol müglich gewesen (nach der lehr Horatij, der da sagt: Nec verbum verbo curabit reddere fidus interpres) die Regulen der Teutschen Prosodia zu obseruiren, wie dann denen wol bewüst/ so in beyden diesen sprachen erfahren seyn. Laß dir diß Werck nit mißfallen/ Vale. (A iijj)²³

²⁰Hoffmann von Fallersleben (1844, S. IX).

²¹Vgl. Finscher (1994); Forchert (1998); Schwindt (2004). Zuletzt hat Irmgard Scheitler (2014) die Bedeutung italienischer Vokalmusik (am Rande werden auch französische Perspektiven eingebracht) für das deutsche Lied vor Opitz im interdisziplinären Zugriff untersucht und die produktiven musikoliterarischen Transferprozesse materialreich vorgestellt.

²²Dieser Ansatz scheint uns in dieser Zeit singularär zu sein. Ein weiterer bemerkenswerter, jedoch etwas anders gelagerter Fall liegt bei G. B. Pinello di Ghirardis *Nawe kurtzweilige/ Deutsche Lieder* (1584) vor. Der italienische Dichterkomponist, der am Dresdner Hof wirkte, publizierte seine Sammlung in zwei Fassungen – eine auf Deutsch, eine auf Italienisch. Diese Doppelausgabe ermöglichte eine Rezeption sowohl seitens der deutschsprachigen als auch der italienischen Kreise am Hof: „Für die / so der Welschen Sprach nicht kündig / vnd das sie beyde / Welsch (welche auch nun gedruckt) vnd Deutsch bey einander können gehabt vnd gebraucht werden.“ Zitiert nach Bruns (2006), S. 84; vgl. auch Renno (2018).

²³„Benigno Lettore, Non si mara uigliar che queste Canzonette Italiane siano tradutte in Rime Alemane, che à d’altro non è fatto se non per quelle persone, che non sono intelligenti de la Lingua Italiana, & che hauerebbero acaro intendere il sentimento d’esse; Et acciò anco si poscia applicare’tal parole Alemane’ sotto le Note, è stato constretto di non obseruare’ più silabe di quello che nelli versi Italiani sono, essendo impossibile (si’come dice’ oratio, Nec verbum verbo curabit reddere fidus interpres) di obseruare le regule che sono nella Poesia Alemana, & si come sano quelli ch’ in ambe le Lingue intelligenti sono; Non ti dispiacia questa opera, Vale.“ Zacharia (1590), A iijj. Zu der Sammlung ausführlich dazu siehe Noe (1997).

1.

B Anzon vane volando Sempre forte gri- dando,
 Eh hin fleug in die Welt Esang/Schrey laut laß hören dein Elang!

Canzon vane volando sempre forte gridando, Ogn'vn
 Eh hin fleug in die Welt Esang/Schrey laut laß hören dein Elang/ Wer se-

corre'à veder l'afflit- ta me- sta, Alma ch'el crud' amor tan-
 hen wil das sehr betrüb- te Herz mein/ Der lauff geschwinde/die Lieb macht

to mole- sta, tanto mole- sta. Ogn'vn corre'à ve-
 mir schwere Peyn/macht mir schwere Peyn. Wer sehen wil das

der l'afflit- ta'e mesta, Alma ch'el crud' amor tanto
 sehr betrüb- te Herz mein/ Der lauff geschwinde/ die Lieb macht mir

mole- sta, tanto mole- sta.
 schwere Peyn/macht mir schwere Peyn.

Mouete presto i passi
 Che' i spirti stanchi' e lasti,
 Inde boliti son si che sentire
 Tardando non potrete' il suo martire.

Vedrano che in l' inferno
 In quel suplicio eterno,
 Non è pena ch' a laspra pena mia
 Di mille parte in vna egual si fia.

Vane puoi à colci
 Cagion de' i dolor miei,
 E digli com per lei io corro' à morte
 Che forse harà pietà della mia forte

Romb bald zu mir mit eyse!
 Dem Herz durch liebes Pfeile!
 Ist müd vnd schwach krafftlos vnd wil jetzt sterben/
 Wer sich versaumbt der siche nit mein verderben.

Ir werdt erkennen die Klag
 Vnd Peyn d' ich leid Nacht vnd Tag/
 Wen mans mit ewiger Peyn vergleichen wil/
 Das tausent mahl grösser ist ohn Maß vnd Ziel.

Geh hin zu ih: /die mir bracht
 Das Leyd vnd den Schmerz gemacht/
 Sag ih: daß ich ir halben komb in den Todt
 Willenche würd sie sich erbarmen meiner Noth.

Bb ij

Abb. 6.1 Aus: Cesare de Zacharia: *CANTIO. SOAVE ET DILETTEVOLE CANZONETTE A QVATRO VOCI DI CESARE ZACHARIA DA CREMONA*. *Liebliche vnd kurtzweilige Liedlein/ mit vier Stimmen/ durch Cesar Zacharia von Cremona componiert/ vnd also in Truck geben*. München: Adam Berg 1590, Fol. Bb i^v-Bb ij^r (Stimme A). BSB München Sig. 4 Mus.pr. 88 [Volltext: <https://stimbuecher.digitale-sammlungen.de/view?id=bsb00075334>. Zugriffen: 24. März 2020]

Zwei Aspekte sind für diese kleine Poetik der Liedübersetzung entscheidend: Erstens muss die Anzahl der Silben im Translat²⁴ mit der des Originals übereinstimmen, was zweitens zur Folge hat, dass eine Wort-für-Wort-Übersetzung nicht möglich ist. Auch Verstöße gegen die Prosodie seien nach de Zacharia dabei unvermeidbar – eine interessante Bemerkung, da sie jene Aspekte benennt, die mit der Opitz'schen Reform (auch für die Lieddichtung) zentral werden. Man sieht also, wie die Frage nach der Prosodie des Deutschen („le regule che sono nella Poesia Alemana“) gerade im Kontext der Liedübersetzung um 1600 virulent wird und die Defizite herausgestellt werden.²⁵ Die Liedübersetzung ist somit geradezu ein Motor und Katalysator einer neuen deutschen Poetik und Poesie.

Fest steht, dass hier dem Übersetzer die Übereinstimmung auf formaler Ebene (hier hinsichtlich der Silben) wichtiger ist als semantische Invarianz und prosodische Korrektheit. Gleichzeitig ist er dennoch darum bemüht, semantische und syntaktische Äquivalenzen zu bieten, um das Text-Musik-Gefüge (z. B. musikalische Wortausdeutungen) auch in der übersetzten Variante einigermaßen beibehalten zu können. Dafür nimmt er auch höchst dürftige deutsche Verse in Kauf, wie bereits bei den ersten beiden Versen des ersten Liedes deutlich wird:

Italienisch: CAnzon vane volando/ Sempre forte gridando

Deutsch: GEh hin fleug in die Welt Gsang/ Schrey laut laß hören dein Clang/

Um die Silbenzahl zu bewahren, arbeitet de Zacharia mit gehäuften einsilbigen Wörtern und Synkopen („Gsang“), die insbesondere im zweiten Vers („dein“) auch grammatikalisch nicht gerade elegant sind. Für kulturelle Schlüsselbegriffe versucht er deutsche Äquivalente zu finden. Die semantischen *codes* der höfisch-petrarkistischen Liebeslyrik werden dabei transformiert und in das Liebeskonzept des „mittleren Systems“ überführt;²⁶ die semantische Differenziertheit, die der italienische Text trotz sehr schlichtem Stil aufweist, kann dabei nicht übersetzt

²⁴Wir verwenden diesen Terminus in Anlehnung an Reiß und Vermeer (1984 [1991]) als Synonym für den übersetzten Text bzw. das übersetzte Lied.

²⁵Vgl. auch das Beispiel des vorwiegend lateinisch dichtenden Paul Melissus Schede, der eine erste deutsche Übersetzung des Hugenottenpsalters anfertigte. An ihm zeigt sich „wie wenig folgerichtig und teleologisch der Ausbau einer deutschen ‚Nationalliteratur‘ Ende des 16. Jahrhunderts erfolgte“ Robert (2010), S. 583. Nachdem er einen Zyklus deutscher Lieder verfasst hatte – die Zinckref Jahrzehnte später im Anhang an seine (unautorisierte) Ausgabe von Opitz' *Teutschen Poemata* (1624) abdruckte –, distanzierte Schede sich demonstrativ von der deutschen Dichtung: Die Deutschen würden „mit den plebejischen und ordinären (bzw. volkssprachigen) Metren der neueren Dichter ihre Zeit vergeuden“. Zitiert nach Übersetzung Robert (2010), S. 583.

²⁶Gert Hübner hat diesen Begriff – in Anlehnung an die Petrarkismus-Forschung – eingeführt, um die Veränderung der Liebeskonzeption im Lied des Spätmittelalters im Vergleich zu dem des hohen Minnesangs zu beschreiben: „Das auffälligste Symptom des Systemwechsels ist eine Reihe neuer, dem Minnesang unbekannter Liedtypen, in denen die männliche Stimme das Liebesverhältnis gewöhnlich als gegenseitiges Einvernehmen darstellt.“ Hübner (2005), S. 86. Abschiedsklagen, Trennungsklagen, Klagen über das gesellschaftlich erzwungene ‚Meiden‘ sind kennzeichnend – der Reim von ‚scheiden‘ auf ‚meiden‘ bzw. ‚leiden‘ wird regelrecht zum „Konzeptreim“, vgl. Hübner (2005), S. 87.

werden. So wird „Hertz“ – nicht erst seit Luther ein kulturelles Schlüsselwort im Deutschen²⁷ – zum Sammelbegriff für „alma“ (I,1; V,4; XV,1), „ardor“ (XI,2), „cuore“ (II,3; IV,1; V,1; VI,3; VIII,3; XII,4; XIII,4; XIV,1; XIV,2; XXI,4), „martire“ (XV,3), „petto“ (IV,3; V,1; XXI,3), „spiriti“ (I,2).²⁸

Ein Nebeneffekt dieser zweisprachigen Präsentation der Canzonetten war möglicherweise, dass die Sammlung dem italienaffinen Wittelsbacher Hof bzw. dem Kreis um den Widmungsempfänger Christoph Freiherr von Waldburg (im Schwäbischen) neben dem musikalisch-literarischen Vergnügen auch der Verbesserung von Fremdsprachenkenntnissen diene.

Eine Schlüsselrolle bei der Verbreitung italienischer Gesangslyrik in Übersetzung kommt Valentin Haußmann zu. Er bietet anders als de Zacharia in seiner Villanellen-Sammlung (Nürnberg 1606) nur neue deutsche Texte. Wie bei de Zacharia bleibt die italienische Musik allerdings erhalten. Die Gründe für seine Übersetzung benennt er in der Vorrede: Ohne Sprachkenntnisse sei das Singen italienischer Lieder „lächerlich und seltsam“, gleichsam „More Psittaci“ – also nach Art der Papageien, die alles nachplappern. Daher habe er sich dazu entschlossen „auff deß weitbehürmten Lucae Marentii²⁹ etliche dreystimmige Italianische Liedlein/ dem Autori zu sonderm Rhum/ unnd denen/ welche der Italianischen Sprach nicht kundig/ zu bessern gebrauch/ Teutsche Texte zu machen“ (Fol. AAij^r). Haußmann artikuliert hier – in der Terminologie der Übersetzungsforschung – eine „Invarianzhierarchie“³⁰: Die dreistimmigen „Liedlein“ bleiben musikalisch dem Original treu, die Sprache wird übersetzt und entfernt sich damit zwangsläufig vom Original. Aber im Fall des bimedialen Kunstwerks ‚Lied‘ gestalten sich die Übersetzungsprozesse auch hier komplex: Die Transformation eines Bestandteils führt – selbst bei Streben nach Invarianz – zu Transformationen des anderen Bestandteils.³¹ Selbst wenn in diesem Beispiel die musikalische Komponente relativ stabil bleibt, sind musikalische Anpassungen zugunsten der Text-Komponente nötig. Dies wird an folgendem Beispiel deutlich.³² Die Canzonette „Non è dolor nel mondo“ in Marenzios Sammlung (*Il primo libro delle villanelle*, Venezia 1584, 3; Nr. 2) beginnt folgendermaßen:

²⁷Vgl. hierzu Stolt (2000).

²⁸Eine nähere Analyse bietet Noe (1997), S. 222–223.

²⁹Gemeint ist die fünfbandige Liedersammlung des Luca Marenzio (*Il primo libro delle villanelle a tre voci* usw.), die von 1584 bis 1587 in Venedig gedruckt wurde.

³⁰Schreiber (1993), S. 34–35.

³¹Ruhnke (1989); Lewis Hammond (2018).

³²Wichtige Hinweise verdanken wir Eva Neumann M. A., die uns ihre 1993 in Tübingen bei Walther Dürr entstandene Magisterarbeit („Das Wort-Ton-Verhältnis in den Canzonetten Marenzios nach ihrer Übertragung ins Deutsche“) zur Verfügung gestellt hat, in der sie u. a. grundlegende Erschließungsarbeit zu Haußmanns Übersetzungen leistet.

Cantus



Der im Text zum Ausdruck gebrachte Schmerz („dolor“) wird durch die chromatische Wendung (g-gis) musikalisch verstärkt. Haußmann (Nr. XXI) verändert nicht nur den Melodieverlauf zu Beginn, sondern verzichtet auch auf die chromatische Tonfolge. Die syntaktische Struktur im Deutschen führt dazu, dass in der Übersetzung das Wort an der entsprechenden Stelle „jemand“ lautet, nicht „schmerzen“. Die semantisch begründete Tonfolge für „dolor“ bliebe hier gehalten, daher wird sie eliminiert:

Cantus



Die soziokulturellen Kontexte beider Sammlungen, ihr ‚Sitz im Leben‘, ist durchaus vergleichbar: Sowohl die italienischen als auch die deutschen Sammlungen werden zunächst in höfischen Kreisen rezipiert; häufig erfüllen sie die Funktion von Tafelmusik.³³ Die Hofkapellen, z. B. in Stuttgart oder in Hechingen, wo Cesare de Zacharia wirkte, waren auch hierfür mit entsprechenden Sängern und ggf. weiteren Musikern gut ausgestattet.³⁴ Nicht zu unterschätzen ist die Bedeutung der Verleger und Drucker für derartige Übersetzungsprojekte. Gerade in Nürnberg und Frankfurt am Main setzen Unternehmer wie Paul Kauffmann, der auch Haußmann verlegte, auf Sammeldrucke italienischer Werke bzw. im italienischen Stil verfasste Sammlungen.³⁵ Dass die Übersetzungsprojekte um 1600 überaus erfolgreich waren, konstatiert bereits wenige Jahre später Michael Praetorius: Die „Teutsche[n] Weltliche[n] [...] Lieder“, heißt es im *Syntagma musicum* (III) würden nun „von etlichen vor grosser HERren Taffeln jetziger zeit/ allen andern Italianischen vnd Lateinischen Herrlichen Concerten [...] vorgezogen“.³⁶

³³Vgl. Bruns (2006), S. 24.

³⁴Vgl. Bruns (2006), S. 26–30.

³⁵Vgl. Wiermann (2005), S. 25–29.

³⁶Praetorius (2001[1619]), S. 225; Zitat bei Bruns (2006), S. 27 mit zahlreichen weiteren Belegen, die die Verbreitung und Popularität deutscher Lieder nach 1600 in höfischen Kreisen belegen.

6.2.2 *Lied und Deutsche Poeterey*

Der italienische Einfluss auf die deutsche Gesangsslyrik bleibt auch im 17. Jahrhundert bestehen, wird jedoch im Zuge der Opitz-Reform (*Buch von der Deutschen Poeterey*, 1624) problematischer: Bildet de Zacharia das silbenzählende, metrische Schema in seiner Übersetzung einfach direkt ab, sind nun andere Wege gefragt, die dem akzentuierenden Prinzip Rechnung tragen. Das Spektrum der modellbildenden Vorlagen wie auch der Übersetzungsoptionen wird breiter: Das französische Air de Cour wird verstärkt rezipiert, während vor 1600 der französische Einfluss eher im geistlichen Bereich (v. a. durch den Genfer Psalter³⁷) dominiert hatte. An Bedeutung gewinnt wegen der verwandten Prosodie vor allem die niederländische Liedkultur mit Sammlungen wie *Bloemhof van de Nederlandtsche jeught* (1608). Doch auch die Neuerungen aus Italien werden weiterhin aufgenommen: Der Dresdner Hoflautenist Johann Nauwach erhielt seine musikalische Ausbildung in Florenz, finanziert vom Kurfürsten Johann Georg I. von Sachsen, und verband in seiner Sammlung *Erster Theil Teütscher Villanellen* (1627) Gedichte von Martin Opitz mit Musik in italienischem Stil, darunter z. B. die in Italien gerade ausgesprochen beliebten Gesänge über ostinaten Bassmodellen wie der Romanesca.³⁸ Wie eng die Reform mit der europäischen Liedkultur verwoben ist, zeigt auch die nicht autorisierte Ausgabe von Martin Opitz' *Teutschen Poemata* (1624).³⁹ Der Herausgeber, Julius Wilhelm Zinckgraf, nennt hier die Incipits von vier französischen Vokalstücken, die Opitz als Vorlage für seine Muster-Oden dienten (sog. Tonangaben). Sie stammen aus der Sammlung *Airs de différents autheurs, mis en tablature de luth* von Gabriel Bataille (livre 3 und 4; Paris 1611/1613).⁴⁰ Selbst wenn diese Angaben in den von Opitz autorisierten Ausgaben (1625/1629) fehlen, spricht nichts gegen ihre Zuverlässigkeit.⁴¹ Eine Vermittlung über das Niederländische wird allgemein angenommen.⁴² Das berühmte *Ach Liebste, laß uns eilen* (Nr. 141) wird beispielsweise explizit als Adaptation des Air *Ma belle je vous prie* aus dem dritten Buch der Sammlung Batailles (Fol. 55^v) ausgewiesen. Für *O du Gott der süßen Schmertzen* hatte Opitz laut Zinckgraf die Courante *Si, c'est pour mon pucelage* im Ohr, die textliche Vorlage lieferte ihm hingegen der Niederländer Daniel Heinsius.⁴³ Es ist gut denkbar, dass Opitz auch viele andere Oden mit

³⁷Vgl. Grunewald et al. (2004).

³⁸Vgl. Dröse (2019b).

³⁹Vgl. Robert (2013).

⁴⁰Vgl. Schulz-Behrend (1980).

⁴¹Vgl. Braun (2004), S. 142. Braun vermutet, Opitz habe in diesen Angaben ein Hindernis für von ihm erwünschte Neuvertonungen seiner Texte gesehen. Vgl. Braun (2004), S. 142–143.

⁴²Vgl. Braun (2004), S. 134.

⁴³Vgl. Baron (1971), S. 51–52.

einer französischen (oder auch niederländischen) ‚Melodie im Ohr‘ verfasst hat.⁴⁴ Vergleichbares ist vielfach bekannt: Aus dem Niederländischen übersetzen z. B. Georg Greffinger, Gottfried Finckelthaus,⁴⁵ Gabriel Voigtländer und Philipp von Zesen viele Lieder, die zum Teil ihrerseits auf französische Vorlagen zurückgehen, und übernehmen zugleich deren Melodien oder benennen sie (‚Thonangabe‘). Auf internationale Vorlagen wie das berühmte Caccini-Madrigal *Amarilli mia bella* greift auch Johann Rist u. a. in seiner Liedersammlung *Des Edlen Dafnis aus Cimbrien besungene Florabella* (Hamburg 1651/1656/1666) zurück. Hier heißt es in der Vorrede ausdrücklich, der Autor habe die Lieder „zu seiner Lust und Liebe zu Sprachen/ guthen Theils aus dem Welschen/ Frantzösischen und Spanischen gesetzt“.⁴⁶ „Auf die italiänische Weise: O fronte serena“ lautet die Angabe zu Paul Flemings Ode *O liebliche Wangen*.⁴⁷ Flemings Ode lässt sich in der Tat auf die Melodie der berühmten Villanelle von Giovanni Girolamo Kapsberger singen: Fleming dichtet „seine deutsche Version der Villanella *O fronte serena* allem Anschein nach mit der Melodie im Ohr und mit dem italienischen Text vor Augen.“⁴⁸ Den Text übersetzt Fleming dabei sehr frei, jedoch in erkennbarer Anlehnung an das italienische Original.

6.2.3 Methoden und Modelle der Analyse

Wir brechen an dieser Stelle mit unserem Panoramablick ab. Deutlich werden sollte: Versucht man, eine Systematik zu entwickeln, die alle beschriebenen Formen von Liedübersetzungen erfassen soll, gerät man in Schwierigkeiten. Das Spektrum ist zu groß, die Diversität der historischen Phänomene macht es unmöglich, eine Terminologie und Taxonomie zu entwickeln, die jedem Einzelfall gerecht wird.⁴⁹ Erschwerend kommt hinzu, dass schon die frühneuzeitliche

⁴⁴Scheitler (2014), S. 202.

⁴⁵Vgl. Löcht und Werle (2020).

⁴⁶[Johann Rist]. 1651. *Des Edlen DAFNIS aus Cimbrien besungene Florabella*. [...] Hamburg, Vorrede, Fol. aiiij^v (so nur der Wortlaut in der ersten Ausgabe, die hier nach Klostius [2015, S. 120] zitiert wird). Charlotte Beckmann wird sich in ihrer projektbezogenen Examensarbeit an der Universität Tübingen u. a. mit Rists Übersetzung des berühmten Madrigals *Amarilli mia bella* von G. Caccini (Le Nuove Musiche, Florenz 1602) befassen.

⁴⁷*Oden V,3; Teutsche Poemata*, Oden V,6.

⁴⁸Kern und Rastbichler (2012), S. 419.

⁴⁹Die Probleme sind aus der Intermedialitäts-Forschung generell bekannt: „Die Lust an der Taxonomie stößt im Bereich intermedialer Phänomene jedoch an Grenzen, die der historischen und systematischen Disparität des Feldes geschuldet sind. [...] Methodische und historische Tiefe scheinen sich wechselseitig auszuschließen. Die Reduktion der Phänomene läuft der universalistischen Verheißung des Intermedialitätsparadigmas, alle Formen und Modi von Medienkontakten zu erschließen, zuwider.“ Robert (2014), S. 19.

Begrifflichkeit variiert – ‚Lieder‘, ‚Oden‘, ‚Arien‘, ‚Villanellen‘, ‚Kanzonetten‘ etc. werden ebenso verschieden bzw. synonym verwendet wie Begriffe, die das Wortfeld ‚Übersetzung‘ (*imitatio*/Nachahmung bzw. *interpretatio*, *Verteutschung*, *Dolmetschung*, in eine andere Sprache *versetzen* etc.) umfassen. Wir schlagen daher ein weiches, flexibles Instrumentarium vor, das sich eher als heuristisches Hilfsmittel, denn als Analysematrix versteht.

Signifikant für unseren Untersuchungsgegenstand ist seine bimediale Grundstruktur: Zwei ästhetische Zeichensysteme (Poesie, Musik) interagieren hier auf komplexe Weise. Im Fall der Aufführung hat man es sogar mit einem multimedialen Gegenstand zu tun, da weitere Zeichensysteme (z. B. Gesten, Pantomime, Tanz), die semiotisch eine Nähe zum theatralischen Code begründen, hinzutreten.⁵⁰ Von einer (idealtypischen) Liedübersetzung sprechen wir, wenn das sprachliche Element der bimedialen Grundstruktur eine Transformation erfährt, die das Lied in der Zielkultur (besser) rezipierbar macht bzw. machen soll, ein erkennbarer Bezug zum Ausgangstext aber bestehen bleibt. Diese sprachliche Übersetzung geht in der Regel mit Transformationen der Musik einher. Ein Beispiel dafür haben wir bei Haußmanns Übersetzung von Marenzio gesehen – eine Transformation der Melodie ist nötig, weil im neuen Text-Musik-Zusammenhang die ursprüngliche Verbindung (chromatische Wendung auf „dolare“) nicht mehr sinnvoll ist. Völlige musikalische Invarianz kommt selten vor. Bleiben diese musikalischen Übersetzungen aus, ergeben sich z. B. prosodische Irregularitäten oder sprachliche Fehler wie im Fall von de Zacharias ‚sottotitolo-Technik‘.

Um das Verhältnis von Ausgangslied (Translatum) und übersetztem Lied (Translat) begrifflich zu fassen, lehnen wir uns an die Terminologie der Intertextualitäts- bzw. Intermedialitätsforschung⁵¹ an: Von „Einzelreferenz“ sprechen wir, wenn ein Autor seine Vorlage explizit benennt wie z. B. Valentin Haußmann in seiner Übersetzung der Villanellen Marenzios oder sich die Vorlage eindeutig identifizieren lässt. „Systemreferenz“⁵² ist gemeint, wenn zum Beispiel ein Komponist ‚nach Art‘ italienischer Villanellen komponiert oder Rist mit dem Begriff „Slave“ auf das petrarkistische System referiert, ohne dabei auf einen konkreten Ausdruck in einem klar bestimmbar Text Bezug zu nehmen.

Alle bislang genannten Aspekte beziehen sich vor allem innerliterarisch bzw. innermusikalisch auf Techniken und Verfahren der Liedherstellung. Bei Liedübersetzung handelt es sich aber, so unsere Leitprämisse, um eine kulturelle Praxis.

⁵⁰Methodisch lässt sich hier an die neueste „translatorische Polysemiotizitätsforschung“ (Agnetta 2019) anschließen. Die hier entwickelten Modelle und Matrizen beziehen sich v. a. auf Opernübersetzungen und schärfen aus zeichentheoretischer und linguistischer Perspektive den Blick für mikrostrukturelle Transformationen im Text-Ton-Verhältnis. Inwieweit eine nach allen Seiten hin abgesicherte Analysematrix zur Beschreibung und Interpretation historischer Gegenstände wirklich anwendbar ist, bleibt jedoch zu prüfen.

⁵¹Vgl. hierzu den Forschungsüberblick von Robert (2014), S. 75–76.

⁵²Systemreferenz meint den Bezug auf „textübergreifende Systeme, auf Texten zugrundeliegende Muster und Codes“. Pfister (1985), S. 17.

Es gilt also, sowohl die Seite der ästhetischen Verfahren (Traditionen, Kunstregeln etc.), als auch die soziokulturellen Rahmenbedingungen in den Blick zu nehmen. Wir orientieren uns hier an der von Katharina Reiß und Hans Josef Vermeer entwickelten Skopostheorie,⁵³ die Übersetzung als eine Form des Handelns versteht und linguistische Perspektiven mit Kulturtransfer- und Rezeptionsforschung verbindet. Diese praxeologische, auf die Zielkultur und Rezeption fokussierte Perspektive erweitern wir, indem wir auch die Vorlagen hinsichtlich ihrer musikalisch-poetischen Faktur *und* kulturellen Kontexte in den Blick nehmen. Kaum eine andere Kunstform in der Vormoderne ist so eng mit der Lebenswelt, der sie entspringt, verbunden wie das Lied: Das „Imaginäre“⁵⁴ einer Gesellschaft, d. h. religiöse und moralische Vorstellungen, kulturelle Konventionen, Geschmacksnormen, gesellschaftliche und politische Voraussetzungen, aber auch Aufführungskontexte (Aspekte der Performanz), ist jedem einzelnen Stück eingeschrieben. Schlüsselbegriffe wie „l’amour“/„l’amore“ oder „la mort“/„la morte“ eröffnen einen völlig anderen kulturellen, religiösen etc. Vorstellungs- und Assoziationsraum als „(die) Liebe“ oder „(der) Tod“. Bei de Zacharia haben wir dies am Beispiel des breiten Wortfeldes „cuore“ gesehen, für das er kaum deutsche Äquivalente finden kann. Liedübersetzung bedeutet also nicht allein Transformation auf Ebene von Lexikon und Grammatik, sondern kultureller Transfer, der (in der Regel) der unterschiedlichen Bildwelt und Metaphorik der Ausgangs- und Zielkultur Rechnung trägt.

Daraus ergeben sich weiterreichende Fragen: Wie wird z. B. ein französisches Air de Cour durch Übersetzung in einen neuen kulturellen Kontext eingebunden – auf Ebene der Lieder selbst (also z. B. Transformation von bestimmten, kulturell codierten Begriffsfeldern, Realia, Namen etc.) und in ihrer konkreten lebensweltlichen Praxis (z. B. aus der Hofkultur in ein Milieu bürgerlich-protestantischer Geselligkeit)? Hier sind – auch im Sinne Reiß/Vermeers – die Funktionsorientierung bzw. die Intention des Übersetzers beim Überführen in die Zielkultur zu berücksichtigen. Außerdem können spezifische Gegebenheiten der Aufführung (z. B. andere Formationen und Instrumente im jeweiligen Kulturkreis) zu einer Übersetzung der Musik führen. Bei Heinrich Albert werden wir beispielsweise sehen, dass der Komponist die Lautentabulatur in Generalbassnotation umschreibt, was der Musikpraxis seiner Rezipienten offenbar entgegenkam.

Eine methodische Herausforderung und wichtige Aufgabe stellt es dar, aus der Faktur der Lieder und Liedübersetzungen selbst Rückschlüsse auf ihren ‚Sitz im Leben‘ zu ziehen.⁵⁵ So lassen sich durch Untersuchung der „Herstellungsverfahren[]‘ [...] auch Erkenntnisse hinsichtlich performativer Aspekte gewinnen“,

⁵³Vgl. Reiß und Vermeer (1984/1991), S. 95–104.

⁵⁴Iser (1993).

⁵⁵Vgl. hier z. B. die richtungweisende Studie von Irmgard Scheitler (1982), die aus der Faktur geistlicher Lieder ihren frömmigkeitsgeschichtlichen Ort, nämlich die häusliche Andachtspraxis, rekonstruieren konnte.

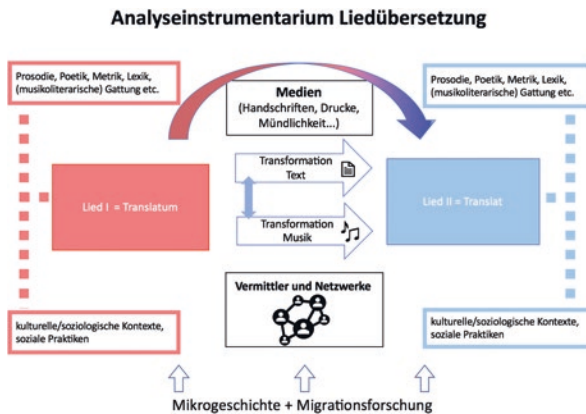


Abb. 6.2 Heuristisches Instrumentarium zur Analyse von Liedübersetzung im historischen und soziokulturellen Kontext

z. B. „welche choreographischen Elemente in der historischen Aufführungssituation möglicherweise integriert waren“.⁵⁶ Schließlich stehen die Akteure selbst im Zentrum: Welche Rolle spielen Musiker und Autoren, die zwischen den Kulturen als *cultural brokers* vermitteln? Welche Bedeutung haben Verleger und Drucker? Welche Medien (Liederbücher, Flugblätter, handschriftliche Manuskripte, Oralität etc.) tragen die Übersetzungsprozesse? In welchen inter- bzw. transkulturellen Netzwerken handeln die Akteure? Wie gelangt („migriert“) z. B. ein Air de Cour aus der französischen Hofkultur in den geselligen Gelehrtenzirkel an der östlichsten Peripherie des deutschen Sprachraums? Wie gestaltet sich jeweils die Aufführungspraxis und welche Rezipient*innenkreise lassen sich rekonstruieren? Diese methodischen Überlegungen, Faktoren und Prämissen haben wir in einem Schema zusammengefasst (Abb. 6.2), das es uns ermöglicht, ein möglichst breites Spektrum an Phänomenen zu beschreiben.⁵⁷

Da wir davon ausgehen, dass die frühneuzeitliche Liedkultur im deutschsprachigen Kulturraum regionale Spezifika ausprägt, erscheint uns die Untersuchung regionaler Zentren besonders zielführend. Hier lassen sich Übersetzungsprozesse mit allen genannten Faktoren dicht beschreiben. Dementsprechend versucht das Projekt

⁵⁶Dröse (2015), S. 296. Vgl. auch Dröse (2015), S. 301–303. Hier wird der Versuch unternommen, allein aus der musikoliterarischen Faktur des Liedes *An seine Gesellschaft* die historische Aufführungssituation im Detail zu rekonstruieren. Um ein weiteres Beispiel zu nennen: „In der Balletto-Choreographie des Italieners Negri auf eine Aria Orazio Vecchis wird die im Lied dargestellte ‚Caccia d’Amore‘ hingegen pantomimisch durch ‚ein erotisierendes Spiel von Drängen und Zurückweisen‘ abgebildet.“ Dröse (2015), S. 296–297, Anm. 979.

⁵⁷Dieses Schema geht vom konkreteren Fall der Einzelreferenz aus, lässt sich aber auch auf Fälle von Systemreferenz übertragen.

Panoramablick (der wie oben vorgestellt auch das 16. Jahrhundert umfasst) mit Detailstudien zu verbinden. Das Projekt untersucht dabei exemplarisch den Bereich Liedübersetzung in Königsberg – ein überschaubares Kulturzentrum an der östlichen Peripherie des deutschen Sprachraums, das sich für unsere Detailstudien besonders eignet. Mikrogeschichte⁵⁸ und Migrationsgeschichte⁵⁹ lassen sich hier ideal kombinieren und auf Fragen der Übersetzungskultur der Frühen Neuzeit beziehen. Im Zentrum steht dabei die achtheilige Sammlung *Arien oder Melodeyen* (1638–1650) des Königsberger Dichterkomponisten Heinrich Albert.

6.3 Fallstudien: Formen der Übersetzung in Heinrich Alberts *Arien oder Melodeyen* (1638–1650)

Heinrich Alberts achtheilige Sammlung wurde 1638 bis 1650 in Königsberg publiziert.⁶⁰ Sie erfuhr eine zügige Rezeption im gesamten deutschsprachigen Raum. Die Texte stammen aus dem Kreis der sogenannten Musikalischen Kürbishütte, einer freundschaftlich verbundenen Gruppe von Autoren, v. a. aus dem Universitätsmilieu Königsbergs, die sich regelmäßig in einer Hütte in Alberts mit Kürbissen bepflanztem Garten auf der Pregelinsel trafen. Der bekannteste unter ihnen ist Simon Dach, dessen Gedichte auch den Großteil der *Arien* ausmachen. Albrecht Schöne hat 1975 in einer wegweisenden Studie die Welthaltigkeit dieser Literatur aufgezeigt, an die unsere mikrohistorisch perspektivierten

⁵⁸Dieses v. a. geschichtswissenschaftliche Konzept, das sich mit dem Namen Carlo Ginzberg verbindet (z. B. Ginzburg 1979), zeichnet sich durch Fallstudien aus, die auf überschaubare Untersuchungsgegenstände konzentriert sind. Dabei handelt es sich meist um ein Individuum (z. B. einen Müller an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit), das in einem beschränkten Raum, in einer klar begrenzten zeitlichen Periode in seinen Tätigkeiten und Beziehungen analysiert wird. Diese Gegenstände werden dann in ihrer Totalität erfasst und somit wird eine dichte Beschreibung des Forschungsgegenstandes ermöglicht. Allerdings konzentriert sich die ‚klassische‘ Mikrogeschichte (Ginzburg, Giovanni Levi) aus ideologischen Gründen auf Individuen der Unterschicht. Für unsere Gegenstände sind hingegen die Lebenswelten der bürgerlichen Funktionseleiten und die höfische Welt von besonderer Relevanz, was eine methodische Orientierung an mikrogeschichtlichen Ansätzen nicht ausschließt.

⁵⁹Für die Musikgeschichte liegen bereits erprobte Konzepte vor: Ehrmann-Herfort und Leopold (2013).

⁶⁰Zu Werk und Biographie Alberts vgl. zusammenfassend Dröse (2019a). Zur Kürbishütte vgl. Kelletat (1986). Eine moderne Ausgabe der *Arien* existiert nicht. Die in den DDT erschienene Ausgabe (Bd. 12 und 13, 1903–1904, Neudruck 1958) ist aus heutiger editionsphilologischer Perspektive an einigen Stellen problematisch: So wurden beispielsweise Instrumentalstimmen hinzugefügt; die Trennung von Text und Noten erschwert die Benutzung, Stellenkommentare fehlen.

Tagungsprojekte und Workshops zu den Arien anschließen.⁶¹ Etwa die Hälfte der geistlichen und weltlichen Gesänge der 190 Arien lassen sich als ursprünglich anlassbezogene Werke für Hochzeiten, Begräbnisse, akademische Gelegenheiten etc. nachweisen. Die Sammlung führt uns also direkt in die Netzwerke und geselligen Zusammenhänge des frühneuzeitlichen Königsbergs.

Die Texte zeigen, dass die Autoren in den neuen poetischen Regeln geschult sind, wie sie Martin Opitz in seinem *Buch von der Deutschen Poeterey* (1624) und in seinen *Teutschen Poemata* (1624 bzw. 1625) etabliert hatte. Thematisch und stilistisch umfassen sie weitgehend das, was Opitz für die Lyrica – Gedichte zur Musik – vorsieht.⁶² Musikgeschichtlich sind die Lieder wiederum bedeutend, da sie eine Vielzahl von Vertonungsmöglichkeiten repräsentieren. Die meisten Lieder weisen eine relativ schlichte Faktur mit sangbaren, eingängigen Melodien auf. Wir finden aber auch expressive, durchkomponierte Arien, polyphone Sätze, kantatenartige Stücke mit instrumentalen Ritornellen u. v. m. Entscheidend ist nun, dass Albert in mehreren Liedern Impulse aus verschiedenen europäischen Musikkulturen aufnahm. Besonders prominent scheinen uns dabei italienische und französische Einflüsse zu sein, die Albert etwa durch Verweise auf konkrete französische Vorlagen und in seinen Vorreden immer wieder annonciert. Aber auch holländische und polnische Bezüge sind erkennbar. Bisweilen sind die Referenzen auf Vorlagen recht explizit, meistens ist detektivische Sucharbeit verlangt. Dabei geht es uns nicht nur darum, diese Einflüsse und Impulse generell nachzuweisen, sondern darum, aufzuzeigen, auf Grundlage welcher konkreten Ausgangstexte (im engeren und weiteren Sinne) Übersetzung stattgefunden hat.

6.3.1 *Vom Hoflied zum Volkslied: Étienne Moulinié's Air de Cour Est-ce l'ordonnance des Cieux in Alberts Arien*

Ein großer Teil des Albert'schen Repertoires – so unser Befund – scheint an französischen *Airs de Cour* orientiert zu sein. Bei vielen Liedern gibt es auch explizite Hinweise darauf. Das 15. Stück des dritten Bandes (Abb. 6.3), dem

⁶¹Das vom 24. bis 26. Februar 2020 am DHI in Rom stattgefundenene Arbeitsgespräch („Heinrich Alberts *Arien* und die europäische Liedkultur des 17. Jahrhunderts“) des SPP-Teilprojekts widmete sich dieser Sammlung in interdisziplinärer Perspektive. Mikrohistorische Einzelstudien zu Akteuren und Netzwerken sowie zu Formen bürgerlicher Geselligkeit und Aufführungssituation wurden ebenso diskutiert wie Detailanalysen zu einzelnen Liedern der Sammlung. Insgesamt wurde im Zuge des Arbeitsgesprächs die europäische Dimension der *Arien*, ihre v. a. italienische und französische, aber auch niederländische und polnische Prägung herausgearbeitet. Die Ergebnisse der Veranstaltung werden in einem Sammelband publiziert (2021).

⁶²Vgl. *Buch von der Deutschen Poeterey*, Opitz (2002), S. 33: „[...]getichte die man zur Music sonderlich gebrauchen kan“.

14.

Lidia, perpetuam pariunt tibi carmina laudem.

uf! Ihr meine glühne Seiten / Kasset meinen Geist von hier/ *L* *di* *a* *w* *il*

neben mir Ober Luft vñ Himmel schret *ten* / Ist durch meiner Sinnen Macht

Auff ein ewigs Lob *beachte!*

2. Sie erkenne/das Pracht vnd Jugend
Wie ein Dampf verrauchten muß /
Dammob stelle sie ihren Fuß
Auff den Pfad standthaffter Tugend/
Wil durch metner Gaben Schein
Immer jung vnd schöne fern.

3. Schaw/ich reiß mich von hinnen!
Sey befeht / O meine Hand!
Sich / du feuriger Verstand /
Ober des Gestirnes Zinnen /
Suche da hinauff zu gehn
Wo dieß schöne Mensch sol stehn!

4. Ihre Sonnen/rothe Wangen /
Ihrer Augen glühones Licht
Vnd ihr Himmel vnd Gesicht
Sol he nemden Pracht erlangen /
P. acht der ewig nicht verblüht/
Vnd nicht herbst noch Winter sieht.

5. Freue dich/du Praiß der Schönen /
Sie soll demer Gaben Schaar
Sich vor aller zeit Gefahr
Mit der Ewigkeit bekronen / |
Keine feindliche Gewalt
Sol dir rauben die Gestalt.

6. Dieses/was ich von dir schreibe /
Hebt mein Phebus selber auff /
Daf es von der jetzen Lauff
Ewig vnderastet bleibe /
Reyt es bey / wo Blut vnd Wind/
Lied vnd See verbannt sind.

7. Stärke Wälle / Thien vnd Mauern.
Sallen mit den Jahren ein /
Ihrt vnd Eisen / Strahl vnd Stein
Können vor der zeit nicht lawren /
Aber demer Pracht vnd zier
Lidia/bleib für vnd sht.

Simon Dach.

15.

Nil vincula solvit Amoris.

Air de Mons. Mouline.

ist es denn des.HimmelsWill/Daß ich ohn Abschied/stum vñ

still Sol von der Aller liebsten scheiden! Sol die den/so mich auch geliebt/ Ach

Abb. 6.3 „Nil vincula solvit Amoris“. In Heinrich Albert: *Dritter Theil der ARJEN oder MELODEYEN* [...] Königsberg 1640

Gott/das mehret mir mein Leiden!) Durch meinem Abscheid seyn betrübt!

Was scheiden! komm' ich nicht zu rück
 Und sehe bald den Augenblick
 Der einzig meine Noth kan wenden/
 So sol mein Trost/ veraubtes Herz
 Sein / ohn das/ tode Leben enden/
 Vnd enden hie mit allen Schmerz.

Doch kan kein fern = gelegen Land
 Noch Todes Nacht das feste Wand
 Darinn Sie mich verstrickt hat/trennen;
 Die Blut/ die mich higt/ ist so stark/
 Das sie zu Sterbens Trost wird brennen
 Auch bis in meinem kalten Sarg.

Auf dem Französischen schreib es
 Andres Adersbach.

16. rata fert gaudia castus Hymen.

Als zwingt mich auf d Welt mich also hin zu geben? Ist wol der
 Res de wehrt ge = fangen müs = sen le = ben? Ein Vos gel wünschet ihm in
 freyer Luft zu seyn/ Vnd sperret man ihn gleich in Gold vnd Silber ein.

2. Jest lieb' ich was ich wil / jest wil ich was ich liebe /
 Vnd weiß / daß nichts entgeht / was ich zur Zeit verschlebe /
 Auß Tage mach' ich Nacht / vnd auß der Nacht den Tag /
 Vnd prange / daß ich selbst mein Herz vnd Knecht seyn mag.
 3. Weg/weg/ du Dienstbarkeit/bey der nichts ist zu finden
 Als Gut da mangel ist / als was/das bald kan schwinden/
 Als Hass mit Günst vermengt / als Lust die Unlust bringe/
 Als Arbeit bey der Ruh' / als Freyheit die mich zwingt /
 4. Doch Venus / deren Lob ich oftmals außgebretet /
 Ist mir ein Stamm allein an Waldes statt bereitet /
 So füge mir hinfort Sinn / Will vnd Augen bey /
 Recht zu erseh'n den Baum der meiner würdig sey !

Opig.

Abb. 6.3 (Fortsetzung)

Albert das Argumentum „Nil vincula solvit Amoris“ („Nichts löst die Fesseln der Liebe“) gibt, ist ein Abschiedslied. Dieses Argumentum – das an Topoi der antiken Liebesdichtung erinnert (ohne ein direktes Zitat zu sein) – verleiht dem Lied Dignität und suggeriert Gelehrsamkeit. Das Lied wird paratextuell zweifach als Übersetzung markiert: Der Verfasser des Textes Andreas Adersbach (1610–1660),⁶³ Mitglied der Musikalischen Kürbishütte, übersetzt hier offenbar ein Gedicht aus dem Französischen. Adersbach entstammte der bürgerlichen Elite Königsbergs. Sein Vater, der preußische Kanzleibeamte Michael Adersbach, hatte den Sohn mit dem Königsberger Gelehrten Robert Roberthin, einem Mitbegründer des Kürbishüttenkreises, in den 1630er Jahren auf eine Reise nach Frankreich und durch die Niederlande geschickt. Es ist somit anzunehmen, dass Adersbach während seines Aufenthalts in Paris auch die dortige Musikkultur kennenlernte und entsprechendes Material nach Königsberg brachte. Konkret wird in Alberts Sammlung die Herkunft des Stücks angegeben: „Air de Mons. Mouline“. Hierbei handelt es sich um die Sammlung des Étienne Moulinié *Airs de cour avec la tablature de luth* (1624–1635). Und tatsächlich lässt sich die Vorlage identifizieren: das Air de Cour *Est-ce l'ordonnance des Cieux*.⁶⁴ Moulinié's Aires gehörten in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts zu den bei Hof wie auch in den Pariser Salons stark verbreiteten Vokalstücken.⁶⁵ Etwa 3000 solcher Stücke sind in der Hochzeit des Air de Cour etwa zwischen 1590 und 1640 in Frankreich entstanden; „chanter est à la mode [...] l'air de cour est omniprésent“, beschreibt Georgie Durosoir in ihrer einschlägigen Studie über die Popularität der Gattung in aristokratischen Kreisen. Die Aires sind Teil eines elitären „jeu de société“, einer Kultur der „éloquence“⁶⁶. Die Autoren (auch Autorinnen) blieben meist anonym, ein Reservoir petrarkistischer Topoi wurde immer wieder variiert. Formal ist eine besonders schlichte Gestaltung signifikant. Blicken wir vergleichend auf die erste Strophe:

EST-ce l'ordonnance des Cieux
 Que loin de l'astre de mes yeux
 l'erre de prouince en prouince?
 Que le deuoir [a]⁶⁷ de rigueur,
 J'ay pour le seruice d'vn Prince
 Quitté la reyne de mon coeur.

Ist es ein Befehl des Himmels, dass ich so weit entfernt von meinem Augensterne durch die Lande irre? Die Pflicht ist von solcher Strenge, dass ich für den Fürstendienst die Königin meines Herzens verlassen habe. (Übers. A.D.)

⁶³Zu diesem Autor vgl. Maché (2018); Walter (2019).

⁶⁴Bereits Fischer (1886) ist diesem Hinweis nachgegangen und hat die Vorlage identifiziert, ohne jedoch eine komparatistische Analyse durchzuführen. Das Air findet sich in Moulinié (1633), Fol. 9^v–10^r.

⁶⁵Vgl. Rode-Breymann (2004); Forst (2004).

⁶⁶Durosoir (1991), S. 5–7.

⁶⁷Im Druck „à“ (modern als 3. Pers. Sing. des Infinitivs „avoir“ aufzufassen).

Adersbach:

So ist es denn des Himmels Will
 Daß ich ohn Abschied/ stumm vnd still
 Sol von der Aller liebsten scheiden/
 Sol die denn/ so mich auch geliebt
 (Ach GOtt/ das mehret mir mein Leiden!)
 Durch meinem Abscheid seyn betrübt!

Reimbildung und Silbenzahl sind in beiden Versionen identisch. Es handelt sich um einen *sixain* (Sechszweiler) mit der Reimform aabcbc.⁶⁸ Adersbach übernimmt auch das Thema des Abschieds von der Geliebten. Das petrarkistische Vokabular, das der französische Autor in den ersten Versen aufruft („Ist es ein Befehl des Himmels, dass ich so weit entfernt von meinem Augensterne durch die Lande irre“), wird in der deutschen Übersetzung vereinfacht und in einen schlichten, volksliedartigen Ton getaucht. Die Metapher „l’astre de mes yeux“, die sich mit dem „ordonnance des Cieux“ des Eingangsverses verbindet, wird aufgegeben. Betont wird dagegen im deutschen Text die Gegenseitigkeit der Liebe; die Pointe des *Air de Cour* wird verändert: Im französischen *Air* verlässt der Sänger die ‚Herzenskönigin‘, die „*reyne de mon cœur*“, für den Dienst bei einem Prinzen („*seruice d’un Prince*“), er leistet also Fürstendienst statt Liebesdienst. Das männliche Sprecher-Ich im deutschen Lied beklagt nicht nur den eigenen Schmerz, sondern imaginiert auch den Abschiedsschmerz, den die zurückgelassene Geliebte empfindet. Dieses Schicksal wird außerdem als göttliche Fügung interpretiert (auffällig der gebetartige Ausruf und die Eingangsfloskel, die eher an ein geistliches Lied erinnern), nicht als Notwendigkeit und Pflicht („*deuoir*“). Dabei muss man wissen, dass im französischen *Air* bei aller petrarkistischen Topik auch ein Realitätsbezug hindurchschimmert. *Moulinié* stand im Dienst des Gaston de Bourbon, des Bruders Ludwigs XIII. In den 1630er Jahren geriet der Prinz in Konflikt mit dem mächtigen Kanzler Richelieu. Kurz zuvor war die Königmutter Maria de’ Medici in die Verbannung geschickt worden, 1632 ging Gaston de Bourbon ins Exil nach Lothringen. Das *Air*, in dem vom „*seruice d’un Prince*“ die Rede ist und eine unstete Exilsituation angedeutet wird („*l’erre de prouince en prouince*“), steht vermutlich in diesem biographischen Zusammenhang. Unser *Air de Cour* ist damit nicht nur Zeugnis der Kultur am französischen Hof zu Beginn des 17. Jahrhunderts, sondern steht im Kontext zentraler politischer Konflikte seiner Entstehungszeit.

Auf musikalischer Ebene zeigt sich, dass Albert aus dem Lautenlied ein generalbassbegleitetes Sololied formt. Die musikalische Form wie auch die Melodieführung werden kaum verändert. Metrisch ergeben sich wegen der weitgehenden Formidentität keine Schwierigkeiten, jedoch können die leicht

⁶⁸Vgl. Suchier (1963), S. 188.

‚wortausdeutenden‘ Passagen der Vorlage – insbesondere die kleinen Melismen auf „l'erre de prouince en prouince“, die das Umherirren in der Vorlage musikalisch zum Ausdruck bringen – im Translat nicht äquivalent wiedergegeben werden. Überhaupt werden die ausnotierten Verzierungen nicht übernommen – in der Aufführung könnte der Sänger diese Passage jedoch ohne Weiteres ausgeschmückt haben. Im zweiten Teil des deutschen Liedes korrespondiert die aufsteigende Skala zum Melodiehöhepunkt mit der affektgeladenen Aussage „Ach GOtt/ das mehret mir mein Leiden“ dafür besonders gut. Wenn wir also auf unser Modell Bezug nehmen, können wir konstatieren, dass hier die Übersetzung in erster Linie auf sprachlich-semantischer Ebene stattfindet. Während im französischen Text die dominierende Metaphorik (Königin, Prinz, Kriegsdienst, Frauendienst) aus der Hofkultur stammt, akzentuiert das deutsche Lied Abschiedstopik und christlich-erbauliche Elemente. Aus dem Hoffied wird ein schlichtes Volkslied.

6.3.2 *Komplexe Übersetzungen: Domenico Maria Mellis Terze musiche und Alberts „Italiänische Aria“*

Viele der Lieder aus Alberts *Arien*, die sich auf französische Vorlagen beziehen, lassen sich in ähnlicher Weise als sprachlich-semantische Übersetzungen beschreiben, die den musikalischen Satz weitgehend unangetastet lassen. Nicht immer nennt Albert dabei explizit die Vorlage; meistens beschränkt er sich auf die vage Angabe „Aria gallica“ – übrigens auch in solchen Fällen, in denen sich die Vorlage eindeutig rekonstruieren lässt wie in einer Gruppe von *Arien* aus dem siebten Teil, die alle auf Guillaume Michels 1636 bei Ballard in Paris veröffentlichte Sammlung *Recueil des chansons* zurückgehen.⁶⁹

Ganz anders scheint Albert mit italienischen Vorbildern verfahren zu sein, was schon daran deutlich wird, dass im Gegensatz zu einer ganzen Reihe von *Ariae gallicae* und *Polonicae* nur ein einziges Stück von Albert als „Italiänische Aria“ bezeichnet wird.⁷⁰ Die Auseinandersetzung mit der italienischen Vokalmusik des frühen 17. Jahrhunderts ist in der Sammlung dennoch omnipräsent und klingt insbesondere in der Vorrede an.

In der Vorrede zum ersten Teil erklärt Albert ausführlich die um 1600 in Italien eingeführte Praxis des Generalbasses, einer instrumental ausgeführten Bassstimme, die durch eine bestimmte Art der Bezifferung eine akkordische Begleitung auf einem Harmonieinstrument wie Cembalo, Laute oder Theorbe ermöglichte und die

⁶⁹Vgl. Arnheim (1909), S. 408.

⁷⁰Albert, *Arien* III, 26.

Grundlage für alle seine Liedkompositionen darstellte.⁷¹ In diesem Zusammenhang erwähnt er den sogenannten *genere recitativo*, eine Musizierweise, bei der sich die Singstimme metrisch relativ frei und rhythmisch flexibel über einer nur langsam fortschreitenden Bassstimme bewegt.⁷² Der *stile recitativo* ist nur eine der spezifisch italienischen Stilarten, derer sich Albert in einigen seiner Arien bedient. Dazu treten tanzartige Liedsätze in einem schnellen Dreiermetrum, die an ähnliche Stücke etwa aus Claudio Monteverdis *Scherzi musicali* erinnern.⁷³

Beinahe ehrfürchtig, in jedem Falle aber mit großem Respekt verneigt sich Albert gleich zu Beginn der Vorrede zum sechsten Teil der Arien vor der italienischen Vokalmusik: „WAs für herrliche vnd geistreiche *Compositiones* aus Italien (welches billich die Mutter der edlen Music zu nennen) zu vns gelangen/ sehe ich offtermals mit höchster Verwunderung an“.

Als Mittler der italienischen Musik wird auch von Albert selbst immer wieder sein Vetter Heinrich Schütz genannt, der in Venedig bei Giovanni Gabrieli gelernt und zusammen mit Martin Opitz einen der ersten Versuche gestartet hatte, die Oper im deutschsprachigen Raum einzuführen. Wichtige Anregungen scheint Albert aber auch von Johann Hermann Schein bekommen zu haben, den er in seiner Studienzeit in Leipzig kennengelernt haben dürfte. Obwohl Schein wohl selbst nie in Italien gewesen war, legte er mit seiner Liedersammlung *Musica boscareccia* 1621 (Untertitel: *Auff Italian-Villanellische Invention*) eine wichtige Grundlage für die Rezeption der italienischen Vokalmusik im deutschsprachigen Raum, an der sich auch Albert orientierte.

Die Einflüsse des italienischen Kammergesangs auf Alberts Arien lassen sich jedoch nicht nur auf allgemein stilistische Merkmale begrenzen, wie in der Literatur oftmals suggeriert wird. Dies zeigt die von ihm selbst sogenannte „Italiänische Aria“ *Soll dann/ liebste Phyllis/ enden* aus dem dritten Teil der Arien (Abb. 6.4), die mit großer Wahrscheinlichkeit auf eine konkrete Vorlage zurückgeht: das Duett *La mia dolce pastorella* aus den *Terze musiche* von Domenico Maria Mellì (Venedig 1609).

Konzentrieren wir uns zunächst auf das deutschsprachige Translat. Den Text der zweistimmigen Arie hat Heinrich Albert selbst verfasst. Es handelt sich um den Dialog eines Liebespaars im Stil der italienischen Schäferdichtung,

⁷¹„Dieser Lieder/ so ich bey einer vnd anderer Gelegenheit gesetzt/ haben sich gute Freunde etwan zur Andacht vnd Ergetzung gebrauchet; Vnd so jhr jhnen die Ehre anthut sie zu hören wollen/ müsset jhr zu förderst einen haben/ der nach gelegenheit seines Instruments mit dem General Basse recht wisse vmbzugehen/ auch nicht auff jedwedere Note mit vollen Händen zufalle vnd selbigen als Kraut hacke (durch welche vngeschickte Handlung er vielleicht dieses Orts so verhasst gemacht ist/ daß man schier nicht gern von jhm hören will)“. Albert, *Arien* I, Vorrede.

⁷²„Daneben auch dieses zu erinnern/ daß der Sängler in denen Liedern welche in genere recitativo gesetzt (so auff die meisten Syllaben fusas haben) fast keines Tactes sich gebrauche; Sondern die Worte/ wie sie ungefehrlich in einer etwas langsamen vnd deutlichen Erzehlung außgeredet werden/ singe.“ Albert, *Arien* I, Vorrede.

⁷³Metrisch und rhythmisch ähnlich gestaltet ist etwa *Damigella tutta bella* aus: Claudio Monteverdi, *Scherzi musicali*, Venedig 1607, S. 11–12.

Soll dann lieb-ste Phyl-lis en - den Sich mei - ne Pein

Soll dann lieb-ste Phyl-lis en - den Sich mei - ne Pein

5 So mus-tu bald zu mir wen - den Dein' Äu - ge - lein

5 So mus-tu bald zu mir wen - den Dein' Äu - ge - lein

9 Dich zu ei - gen mir ver - pfen - den Mein Lieb zu seyn.

9 Dich zu ei - gen mir ver - pfen - den Mein Lieb zu seyn.

Abb. 6.4 *Soll dann/ liebste Phyllis/ enden*, aus: Heinrich Albert: *Dritter Theil der ARJEN oder MELODEYEN*, Königsberg 1640, 26; Satz: S. S.

der zunächst weniger durch ein innovatives inhaltliches Setting als durch sein ungewöhnliches Metrum auffällt.

Myrtilus.

SOLL dann/ liebste Phyllis/ enden
 Sich meine Pein/
 So mustu bald zu mir wenden
 Dein' Äugelein/
 Dich zu eigen mir verpfenden
 Mein Lieb zu seyn

Phyllis.

Ach Myrtilus/ was sol sagen
 Ich Schäferin!
 Sol ich dir die Liebe klagen
 Darinn ich bin/
 Die ich stets zu dir getragen
 In meinem Sinn?

Myrtilus.

Rede nur auß trewem Herten
 Phyllis/ mein Kind/
 Offenbahr mir deine Schmetzen
 So bey dir sind/
 Ob vielleicht mit süßen Schertzen
 Ich mittel find'?

Phyllis.

Auff der Welt ist nichts zu finden
 Dadurch ich kunt
 Meine Schmetzen vberwinden
 Denn nur dein Mund:
 Laß vns zwey zusamm verbinden
 In Liebes Bund!

Längere vierhebige Verse in trochäischem Versmaß und mit weiblicher Reimendung wechseln sich hier je dreimal mit zweihebigen Kurzversen mit männlicher Endung ab, die sich rhythmisch sowohl jambisch als auch daktylisch lesen lassen. In seiner strophischen Vertonung fasst Albert je einen Lang- und einen Kurzvers in einer melodischen Phrase zusammen, sodass drei kürzere Abschnitte entstehen. Der dialogische Aspekt des Liebesgeplänkels spiegelt sich zwar in der zweistimmigen musikalischen Anlage wider, die beiden Vokalstimmen werden jedoch nicht als Sprechrollen aufgefasst, die die jeweiligen Dialoganteile übernehmen, sondern die Dialogsituation fungiert eher als Idee für das Verhältnis der beiden Singstimmen zueinander. In jeder Phrase beginnt zunächst die Oberstimme. Sie wird von der Unterstimme auf einer anderen Stufe imitiert, bevor sich beide auf den letzten Silben des Kurzverses in einer harmonischen Kadenz vereinen – eine musikalische Synopse des Textinhalts auf kleinstem Raum.

Die italienische Vorlage für Alberts Duett ist eine schon etwas ältere zweistimmige italienische Arie, deren Text ein ganz ähnliches metrisches Schema aufweist. *La mia dolce pastorella* (Abb. 6.5) stammt aus einer Sammlung generalbassbegleiteter Lieder von Domenico Maria Melli, den *Terze musiche*, die 1609 in Venedig veröffentlicht wurden. Melli war einer der ersten Komponisten, die ein- und zweistimmige Vokalwerke über einer instrumentalen Bassstimme veröffentlichten. Er war zu Beginn des 17. Jahrhunderts Sänger am Dom zu Reggio Emilia, seine Lebensdaten oder Details zu seiner musikalischen Ausbildung sind jedoch nicht bekannt.⁷⁴

⁷⁴Zu Mellis Biographie s. D'Ovidio (2004); zu *La mia dolce pastorella* vgl. auch Whenham (1982), hier Bd. 1, S. 181–200.

La mia dol-ce pa-sto-rel-la E sì bel-la

Che chi mi-ra il suo bel vi-so Pa-ra-di-so

Sen-te gran gio-ia è di-let-to Nel suo pet-to

Abb. 6.5 *La mia dolce pastorella*, aus: Domenico Maria Mellì: *LE TERZE MVSICHE [...]* Venedig 1609, S. 29; Satz: S. S.

Der Text seiner Arie *La mia dolce pastorella* besteht aus insgesamt sieben Strophen, die keine Dialogform, aber das identische Metrum aufweisen. Zum Vergleich mit Albert hier die erste Strophe:

LA mia dolce Pastorella
 E sì bella
 Che chi mira il suo bel viso
 Paradiso
 Sente gran gioia e diletto
 Nel suo petto.

Meine süße Schäferin ist so schön, dass, wer ihr schönes Gesicht ansieht – das Paradies –, große Freude und Vergnügen in seiner Brust spürt. (Übers. S. S).

Die Verbindung zweier so unterschiedlicher Versformen wie hier von *Ottonarii* und *Quaternarii* war seit der Dichtungsreform Gabriello Chiabreras typisch für die leichtere italienische Canzonetten-Poesie, wenn auch diese konkrete Kombination einzigartig scheint.⁷⁵ Vergleicht man den musikalischen Satz von Mellis Arie mit der Heinrich Alberts, zeigen sich auch hier auf den ersten Blick große Ähnlichkeiten. Tonart, Metrum, die auffällige dialogische Satzstruktur und immer wieder auch die Melodik sind deutlich aufeinander bezogen. Insgesamt ist die Komposition Mellis, was die Melodie- und Rhythmusbildung sowie die harmonische Gestaltung betrifft, jedoch deutlich komplexer als Alberts.

Auch wenn Albert hier keine konkrete Quelle angibt, sind die Parallelen zwischen beiden Stücken doch so deutlich, dass wir in diesem Fall von einer Einzelreferenz sprechen können. Bezogen auf das Übersetzungsmodell (s. o.) zeichnet sich bei der „Italiänischen Aria“ Alberts aber insgesamt ein deutlich aufwendigerer Übersetzungsweg als bei einigen französischen Vorlagen ab. Von der Textvorlage übernahm Albert nur das allgemeine Sujet (ital. Bukolik) und das Versmetrum, vom musikalischen Satz die Tonart, die Zweistimmigkeit und das Verhältnis der Stimmen zueinander sowie das Metrum und die melodische Grundidee. In der konkreten Melodie- und Rhythmusbildung, aber auch in der harmonischen Struktur verzichtete er weitgehend auf die Komplexität der Mellischen Vorlage.

Gerade im Vergleich zu den französischen Beispielen wirft dieser Befund einige Fragen auf, die zum einen die Gründe für die aufwendige Umarbeitung, zum anderen aber auch den Weg der Komposition Mellis bis nach Königsberg betreffen. Hatte Albert Zugriff auf eine der vermutlich schon im 17. Jahrhundert nicht besonders weit verbreiteten Ausgaben der *Terze Musiche* Mellis oder eine wie auch immer geartete Abschrift? Oder besaß er vielleicht gar keine schriftliche Fassung des Stückes, sondern hatte es irgendwann einmal gehört und aus dem Gedächtnis nur in seiner Grundstruktur rekonstruiert? Über die Transportwege lässt sich bislang nur spekulieren. Der italophile Heinrich Schütz als möglicher Vermittler italienischer Kompositionen oder die Stadt Nürnberg als wichtigster Umschlagplatz für italienische Musikdrucke im deutschsprachigen Raum mit guten Handelsbeziehungen nach Königsberg spielten hier möglicherweise eine Rolle. Denkbar wäre jedoch auch eine Vermittlung über polnische Adelshöfe, die zu Alberts Zeit massenhaft italienische Musiker beschäftigten.

Noch wichtiger zu klären wären die Gründe für Alberts Umarbeitung der italienischen Vorlage. Ein Schlüssel dafür ist vielleicht die neue dialogische Faktur des deutschen Textes, die auf Albert selbst zurückgeht. Es scheint nicht

⁷⁵In dem umfangreichen Katalog der Versarten, den Leopold (1995) für das einstimmige italienische Repertoire des frühen 17. Jahrhunderts zusammengestellt hat, kommt diese Kombination nicht vor.

unwahrscheinlich, dass er sich gerade von der dialogischen Satzstruktur von Mellis Komposition zu dieser besonderen deutschen Textgestalt inspirieren lassen hat, Mellis Arie also gewissermaßen mit einem Text versehen hat, der den musikalischen Satz nun auch inhaltlich sinnfällig macht. Die Übersetzung des Texts lässt sich also ästhetisch sogar als *aemulatio* im Sinne einer Überbietung beschreiben. Für die Veränderungen im musikalischen Satz sind zwei Gründe denkbar: Entweder war die musikalische Vorlage zu kompliziert, um sie Alberts Publikum, das hauptsächlich aus musikalischen Laien bestand, zumuten zu können, oder aber Mellis zu diesem Zeitpunkt ja bereits über 30 Jahre alte Arie wirkte insbesondere in ihrer harmonischen Anlage in Alberts Ohren bereits so veraltet, dass er einige vereinfachende Modernisierungen vornahm. Offen bleibt, warum es in Alberts *Arien* nur eine einzige italienische Arie gibt, die sich auf eine konkrete Vorlage beziehen lässt, obwohl er ja nach eigener Aussage gerade die italienischen Kompositionen so wertschätzte. Hat eventuell auch die italienische Metrik etwas damit zu tun, die sich mit ihren flexiblen Rhythmen und der Bevorzugung weiblicher Endungen nur schlecht mit der Opitz'schen Reformpoetik in Einklang bringen ließ?

6.4 Digitale Perspektiven

Wir müssen es vorerst bei diesen Fragen belassen. Unsere Beispiele sollten zeigen, welch ergiebiger und aufschlussreicher Gegenstand das Lied für die Übersetzungsforschung darstellt. Das deutsche Lied der Frühen Neuzeit ist – und das hat die Forschung bislang erst in Ansätzen ergründet – nur in seinem europäischen Kontext beschreib- und analysierbar. Auf systematischer Ebene wie durch Fallstudien ist Grundlagenforschung zu leisten. Der deutschen Liedforschung fehlen sowohl moderne, erschließende Editionen sowie (digitale) Instrumente, die das Identifizieren von Vorlagen auf Basis metrischer Kongruenzen ermöglichen. Es wäre eine herausfordernde und wichtige Aufgabe der nächsten Jahre, eine entsprechende Liederdatenbank nach dem Vorbild der *Nederlandse Liederbank* – ein Projekt der Königlich Niederländischen Akademie der Wissenschaften (Meertens Instituut) – zu entwickeln.⁷⁶ Durch internationale Kooperationen zwischen solchen Datenbank-Projekten würde ein zentrales Kulturgut der Frühen Neuzeit (und darüber hinaus) in seiner gesamteuropäischen Dimension systematisch erfassbar werden. Vielleicht würden wir dann auch eine umfassende Antwort auf die Frage finden – um noch

⁷⁶„The Dutch Song Database is a digital repository documenting Dutch song culture in past and present. It contains more than 173 thousand references to song occurrences in the Dutch and Flemish language, from the Middle Ages up to the present, as well as over 18 thousand descriptions of song sources, such as song books, manuscripts and field recordings, all adhering to high quality standards. [...] The main feature of the Dutch Song Database is the availability of collected references to occurrences of Dutch songs.“ Kranenburg et al. (2019), S. 13.

einmal mit Heinrich Albert zu sprechen –, welche „herrliche[n] vnd geistreiche[n] *Compositiones* aus Jtalien (welches billich die Mutter der edlen Music zu nennen) zu vns gelang[t]“ sind.

Bibliographie

Quellen

- Albert, Heinrich. 1903/1904. *Arien*, Hrsg. Eduard Bernoulli, 2 Bde., Leipzig: Breitkopf & Härtel (DDT 12–13).
- Albert, Heinrich. 1640. *Dritter Theil der ARJEN oder MELODEYEN/ Etlicher theils Geistlicher/ theils weltlicher/ zu guten Sitten vnd Lust dienender Lieder* [...]. Königsberg: Segebard Erben.
- Haußmann, Valentin. 1606. *Canzonette, mit dreyen Stimmen, Horatii Vecchi unnd Gemignani Capi Lupi, zuvor mit italianischen Texten, jetzo aber zu besserm gebrauch denen, welche italianisch nicht verstehen mit teutschen Texten beleget, und inn Truck gegeben*. Nürnberg: Paul Kauffmann.
- Hoffmann von Fallersleben, August Heinrich. 1844 (1860). *Die deutschen Gesellschaftslieder des 16. und 17. Jahrhunderts. Aus gleichzeitigen Quellen gesammelt von Hoffmann von Fallersleben*. Leipzig: Engelmann.
- Melli, Domenico Maria. 1609. *LE TERZE MVSICHE [...] per v, & due voci*. Venedig: Giacomo Vincenti.
- Moulinié, Étienne. 1633. *AIRS DE COVR AVEC LA TABLATVRE DE LVTH [...] QVATRIESME LIVRE*. Paris: Pierre Ballard.
- Opitz, Martin. 2002 [1624]. *Buch von der Deutschen Poeterey. Studienausgabe* [...], Hrsg. Herbert Jaumann. Stuttgart: Reclam.
- Praetorius, Michael. 2001 [1619]. *Syntagma musicum, Bd. 3. Faksimilie-Reprint der Ausgabe von 1619*, Hrsg. Arno Forchert. Kassel u. a.: Bärenreiter.
- Rist, Johann. 1666. *Des Edlen DAFNJS aus Cimbrien besungene Florabella* [...]. Hamburg: Christian Guth.
- Zacharia, Cesare de. 1590. *CANTIO. SOAVE ET DILETTEVOLE CANZONETTE A QVATRO VOCI DI CESARE ZACHARIA DA CREMONA. Liebliche vnd kurzweilige Liedlein/ mit vier Stimmen/ durch Cesar Zacharia von Cremona componiert/ vnd also in Truck geben*. München: Adam Berg.

Forschungsliteratur

- Agnetta, Marco. 2019. *Ästhetische Polysemiotizität und Translation. Glucks Orfeo ed Euridice (1762) im interkulturellen Transfer*. Hildesheim: Olms.
- Arndal, Steffen. 1992. Übersetzung, Parodie, Kontrafaktur. Zur Rezeption des deutschen Barockliedes in Dänemark. In *Studien zum deutschen weltlichen Kunstlied des 17. und 18. Jahrhunderts*, Hrsg. Gudrun Busch und Anthony John Harper, 83–106. Amsterdam: Rodopi.
- Arnheim, Amalie. 1909. Ein Beitrag zur Geschichte des einstimmigen weltlichen Kunstliedes in Frankreich im 17. Jahrhundert. *Sammelbände der Internationalen Musikgesellschaft* 10 (3): 399–421.
- Aurnhammer, Achim, und Dieter Martin. 2004. Musikalische Lyrik im Literatursystem des Barock. In *Musikalische Lyrik. Teil 1: Von der Antike bis zum 18. Jahrhundert*, Hrsg. Hermann Danuser, 334–348. Laaber: Laaber-Verlag.

- Bachmann-Medick, Doris. 2013. The 'Translational Turn' in Literary and Cultural Studies. The Example of Human Rights. In *New Theories, Models and Methods in Literary and Cultural Studies*, Hrsg. Greta Olson und Ansgar Nünning, 213–233. Trier: WVT.
- Baron, John H. 1967. *Foreign Influences, Daphnis 49 on the German Secular Continuo Lied of the Mid-Seventeenth Century*. Diss, Brandeis University.
- Baron, John H. 1971. Dutch Influences on the German Secular Solo-Continuo Lied in the Mid-Seventeenth Century. *Acta musicologica* 43: 43–55.
- Bötticher, Jörg-Andreas, und Jesper B. Christensen. 1995. Generalbaß. In *MGG Online*, Hrsg. Laurenz Lütteken, Kassel, Stuttgart, New York 2016ff., zuerst veröffentlicht 1995, online veröffentlicht 2016. <https://www.mgg-online.com/mgg/stable/13478>.
- Braun, Werner. 2004. *Thöne und Melodeyen, Arien und Canzonetten. Zur Musik des deutschen Barockliedes*. Tübingen: Niemeyer.
- Braun, Werner, und Helmuth Osthoff. 1999. Albert, Heinrich (17. Jh.). In *MGG Online*, Hrsg. Laurenz Lütteken, Kassel, Stuttgart, New York 2016ff., zuerst veröffentlicht 1999, online veröffentlicht 2016. <https://www.mgg-online.com/mgg/stable/15746>.
- Bremer, Kai, Christopher Voigt-Goy, und Dirk Werle, Hrsg. [vorauss. 2021]. *Formen der Geselligkeit und ihr historischer Wandel als Herausforderung der frühneuzeitlichen Kulturgeschichte – das Beispiel Leipzig*.
- Bruns, Katharina. 2006. *Das deutsche Lied von Orlando di Lasso bis Johann Hermann Schein*. Zürich [Diss.]. (Gedruckt Bruns, Katharina. 2008. *Das deutsche weltliche Lied von Lasso bis Schein*.) Kassel: Bärenreiter.
- Bumke, Joachim. 1967. *Die romanisch-deutschen Literaturbeziehungen im Mittelalter. Ein Überblick*. Heidelberg: Winter.
- D'Ovidio, Antonella. 2004. Domenico Maria Melli. In *MGG Online*, Hrsg. Laurenz Lütteken, Kassel, Stuttgart, New York 2016ff., zuerst veröffentlicht 2004, online veröffentlicht 2016. <https://www.mgg-online.com/mgg/stable/55734>.
- Danuser, Hermann, Hrsg. 2004. *Musikalische Lyrik. Teil 1: Von der Antike bis zum 18. Jahrhundert*. Laaber: Laaber-Verlag.
- Dröse, Astrid. 2015. *Georg Grefflinger und das weltliche Lied im 17. Jahrhundert*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Dröse, Astrid. 2019. Albert, Heinrich. In *Frühe Neuzeit in Deutschland 1620–1720. Literaturwissenschaftliches Verfasserlexikon, Bd. 1*, Hrsg. Stefanie Arend u. a., 82–93. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Dröse, Astrid. 2019. Intermediale Netzwerke. Opitz-Vertonungen im Umfeld von Heinrich Schütz. In *Martin Opitz (1597–1639). Autorschaft, Konstellationen, Netzwerke*, Hrsg. Stefanie Arend und Johann Anselm Steiger, 261–282. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Duméril, Edmond. 1934 (1977). *Lieds et ballades germaniques traduits en vers français. Essai de bibliographie critique*. Paris: Champion.
- Durosoir, Georgie. 1991. *L'air de cour en France. 1571–1655*. Liège: Mardaga.
- Dürr, Walther. 2000. Übersetzungen vertonter und Vertonungen übersetzter Texte: Mozarts „La Finta giardiniera“ und Schuberts Lieder aus Walter Scotts „Fräulein vom See“. *editio* 14: 41–53.
- Dürr, Walther. 2004. Wort und Musik: Liedtexte und Libretti als Übersetzungsphänomen. In *Übersetzung. Translation. Traduction. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung, Bd. 1*, Hrsg. Harald Kittel u.a., 1036–1047. Berlin, New York: De Gruyter.
- Ehrmann-Herfort, Sabine, und Silke Leopold, Hrsg. 2013. *Migration und Identität. Wanderbewegungen und Kulturkontakte in der Musikgeschichte*. Kassel u.a.: Bärenreiter.
- Finscher, Ludwig. 1994. Lied and madrigal, 1580–1600. In *Music in the German renaissance Sources, styles and contexts*, Hrsg. John Kmetz, 182–192. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fischer, Leopold Hermann. 1886. Fremde Melodien in Heinrich Albert's Arien. *VfMw* 2:467–481.

- Forchert, Arno. 1998. Überlegungen zum Einfluss Italiens auf die deutsche Musik um 1600: Voraussetzungen und Bedingungen. In *Aneignung durch Verwandlung. Aufsätze zur deutschen Musik und Architektur des 16. und 17. Jahrhunderts*, Hrsg. Wolfram Steude, 135–147. Laaber: Laaber-Verlag.
- Forst, Inge. 2004. Moulinié, Étienne. In *MGG Online*, Hrsg. Laurenz Lütteken, Kassel, Stuttgart, New York 2016ff., zuerst veröffentlicht 2004, online veröffentlicht 2016. <https://www.mgg-online.com/mgg/stable/45679>.
- Ginzburg, Carlo. 1979. *Der Käse und die Würmer: Die Welt eines Müllers um 1600*, übers. v. Karl F. Hauber. Frankfurt a. M.: Syndikat.
- Grunewald, Eckhard, Henning P. Jürgens, und Jan R. Luth, Hrsg. 2004. *Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden. 16.–18. Jahrhundert*. Tübingen: Niemeyer.
- Hübner, Gert. 2005. Die Rhetorik der Liebesklage im 15. Jahrhundert. Überlegungen zu Liebeskonzeption und poetischer Technik im ‚mittleren System‘. In *Deutsche Liebeslyrik im 15. und 16. Jahrhundert*, Hrsg. Gert Hübner, 83–117. Amsterdam: Rodopi.
- Iser, Wolfgang. 1993. *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jung, Willi. 1995. Überlegungen zur Übersetzbarkeit des Chansons am Beispiel von Jacques Brel's „Le dernier repas“. In *Übersetzen im Wandel der Zeit. Probleme und Perspektiven des deutsch-französischen Literaturaustausches*, Hrsg. Willi Hirdt, 181–201. Tübingen: Stauffenburg.
- Kaindl, Klaus. 2003. Ein Schiff wird kommen... Kultur-, Adressaten- und Textspezifik bei der Übersetzung von Populärmusik. In *Traducta Navis. Festschrift zum 60. Geburtstag von Christiane Nord*, Hrsg. Britta Nord und Peter A. Schmitt, 83–101. Tübingen: Stauffenburg.
- Kelletat, Alfred, Hrsg. 1986. *Simon Dach und der Königsberger Dichterkreis*. Stuttgart: Reclam.
- Kern, Manfred, und Otto Rastbichler. 2012. Wie klinget mein Gethöne? Zur Intermedialität barocker Lyrik und zu Vertonungen von Flemings weltlichen Gedichten. In „*Was ein Poëte kan!*“ *Studien zum Werk von Paul Fleming (1609–1640)*, Hrsg. Stefanie Arend und Claudius Sittig, 409–424. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Klostius, Volker. 2015. Fremdsprachige Modelle und Nachahmung in den weltlichen Liedern Johann Rists. In *Johann Rist (1607–1667). Profil und Netzwerke eines Pastors, Dichters und Gelehrten*, Hrsg. Johann Anselm Steiger und Bernhard Jahn, 109–136. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Kranenburg, Peter van, Martine de Bruin, und Anja Volk. 2019. Documenting a song culture: the Dutch Song Database as a resource for musicological research. *International Journal on Digital Libraries* 20:13–23. <https://doi.org/10.1007/s00799-017-0228-4>.
- Kvam, Siegmund. 2014. Zur Übersetzung von intersemiotischen Texten am Beispiel von Kunstliedern. Eine pragmatisch-textlinguistische Analyse. *trans-kom* 7 (1): 115–139.
- Leopold, Silke. 1995. *Al modo d'Orfeo. Dichtung und Musik im italienischen Sologesang des frühen 17. Jahrhunderts*, 2 Bde. Laaber: Laaber-Verlag.
- Lewis Hammond, Susan. 2018. Valentin Haussmann as Poet, Composer, and Translator. ‚Teutsche Lieder‘ (1592–1597). In ‚*Teutsche Liedlein‘ des 16. Jahrhunderts*, Hrsg. Achim Aurnhammer und Susanne Rode-Breyman unter Mitarbeit von Frédérique Renno, 233–245. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Löcht, Joana van de, und Dirk Werle. 2020. Auf der Suche nach der Melodie. Probleme einer Edition der Lyrik Gottfried Finckelthaus'. In *Aufführung und Edition*, Hrsg. Thomas Betzwieser und Markus Schneider, 77–85. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Maché, Ulrich. 2018. Andreas Adersbach. In *Killy Literaturlexikon. Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraums. 2., vollständig überarbeitete Auflage, Bd. 1*, Hrsg. Wilhelm Kühlmann, 33. Berlin, Boston: De Gruyter.

- Mertens, Volker. 1998. Kontrafaktur als intertextuelles Spiel. Aspekte der Adaptation von Troubadour-Melodien im deutschen Minnesang. In *Le rayonnement des troubadour. Actes du colloque de l'AIEO, Amsterdam 16–18 octobre 1995*, Hrsg. Anthonius H. Touber, 269–283. Amsterdam: Rodopi.
- Noe, Alfred. 1997. Cesare Zaccarias zweisprachige Canzonetten-Sammlung von 1590. In *Beiträge zu Komparatistik und Sozialgeschichte der Literatur. Festschrift für Alberto Martino*, Hrsg. Norbert Bachleitner, Alfred Noe, und Hans-Gert Roloff, 211–232. Amsterdam: Rodopi.
- Pfister, Manfred. 1985. Konzepte der Intertextualität. In *Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien*, Hrsg. Ulrich Broich und Manfred Pfister, 1–30. Tübingen: Niemeyer.
- Reiß, Katharina, und Hans J. Vermeer. 1984 (1991). *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*. Tübingen: Niemeyer.
- Renno, Frédérique. 2018. Giovanni Battista Pinello de Ghirardi und seine deutsche Liedsammlung „Nawe kurzweilige deutsche Lieder“ (1584). Ein Beispiel für italienisch-deutsche Liedkunst im ausgehenden 16. Jahrhundert. In *Teutsche Liedlein' des 16. Jahrhunderts*, Hrsg. Achim Aurnhammer und Susanne Rode-Breyman unter Mitarbeit von Frédérique Renno, 201–231. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Robert, Jörg. 2010. Manierismus des Niedrigen. Paul Schede Melissus und die deutsche Lyrik um 1600. *Daphnis* 39:577–610.
- Robert, Jörg. 2013. Heidelberger Konstellationen um 1600. Paul Schede Melissus, Martin Opitz und die Anfänge der „Deutschen Poeterey“. In *Die Wittelsbacher und die Kurpfalz in der Neuzeit. Zwischen Reformation und Revolution*. Hrsg. Wilhelm Kreutz, Wilhelm Kühmann, und Hermann Wiegand, 373–387. Regensburg: Schnell & Steiner.
- Robert, Jörg. 2014. *Einführung in die Intermedialität*. Darmstadt: WBG.
- Robert, Jörg. 2017. Luthers Lieder als Antikenübersetzung? Überlegungen zur Ambrosius-Bearbeitung „Nu kom der Heyden heyland“. In *Humanistische Antikenübersetzung und frühneuzeitliche Poetik in Deutschland (1450–1620)*, Hrsg. Johannes Klaus Kipf, Regina Toepfer, und Jörg Robert, 353–381. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Rode-Breyman, Susanne. 2004. Musikalische Lyrik im 17. Jahrhundert. In *Musikalische Lyrik. Teil 1: Von der Antike bis zum 18. Jahrhundert*, Hrsg. Hermann Danuser, 269–333. Laaber: Laaber-Verlag.
- Ruhnke, Martin. 1989. Zum Wort-Ton-Verhältnis in den mehrstrophigen Villanellen von Luca Marenzio und ihren Umtextierungen durch Valentin Haußmann. In *Liedstudien. Wolfgang Osthoff zum 60. Geburtstag*, Hrsg. Martin Just und Reinhard Wiesend, 137–151. Tutzing: Schneider.
- Scheitler, Irmgard. 1982. *Das Geistliche Lied im deutschen Barock*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Scheitler, Irmgard. 2014. Melodien und Gattungen anderer Nationen und die deutsche Gesangslyrik. In *Klang – Ton – Musik. Theorien und Modelle (national)kultureller Identitätsstiftung*, Hrsg. Wolf Gerhard Schmidt, Jean-François Candoni, und Stéphane Pesnel, 171–208. Hamburg: Meiner.
- Schmitz-Gropengießer, Frauke. 2012. „Hinter den Kulissen von Paris“ – Deutsche Schlager à la française. In *Lied und populäre Kultur. Deutsch-französische Musiktransfers*, Hrsg. Michael Fischer und Fernand Hörner, 219–246. Münster: Waxmann.
- Schneider, Herbert. 2008. Übersetzung. In *MGG Online*, Hrsg. Laurenz Lütteken, Kassel, Stuttgart, New York: 2016ff., zuerst veröffentlicht 2008, online veröffentlicht 2016. <https://www.mgg-online.com/mgg/stable/50967>.
- Schöne, Albrecht. 1975. *Kürbishütte und Königsberg. Modellversuch einer sozialgeschichtlichen Entzifferung poetischer Texte. Am Beispiel Simon Dach*. München: Beck.
- Schreiber, Michael. 1993. *Übersetzung und Bearbeitung. Zur Differenzierung und Abgrenzung des Übersetzungsbegriffs*. Tübingen: Narr.
- Schulz-Behrend, George. 1980. Opitz' Gedichte „Auf die Melodey“. *Jahrbuch für internationale Germanistik. Reihe A* 8:24–32.

- Schwindt, Nicole. 2004. Musikalische Lyrik in der Renaissance. In *Musikalische Lyrik, Teil 1: Von der Antike bis zum 18. Jahrhundert*, Hrsg. Hermann Danuser, 137–254. Laaber: Laaber-Verlag.
- Stolt, Birgit. 2000. *Martin Luthers Rhetorik des Herzens*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Suchier, Walther. 1963. *Französische Verslehre auf historischer Grundlage*. Tübingen: Niemeyer.
- Walter, Axel E. 2019. Adersbach, Andreas. In *Frühe Neuzeit in Deutschland 1620–1720. Literaturwissenschaftliches Verfasserlexikon, Bd. 1*, Hrsg. Stefanie Arend u. a., 50–57. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Whenham, John. 1982. *Duet and Dialogue in the Age of Monteverdi*, 2 Bde. Ann Arbor: UMI Research Press.
- Wiermann, Barbara. 2005. *Die Entwicklung vokal-instrumentalen Komponierens im protestantischen Deutschland bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Kapitel 7

(Un-)Sichtbare Routen



Reiseberichte und die Kartierung Nordamerikas durch Claude und Guillaume Delisle um 1700

Irina Saladin

7.1 Medien und ihre Eigenlogiken: Wie lassen sich Reiseberichte in kartographische Texte übersetzen?

Insbesondere wenn man die ‚Karte‘ in ihrer heutigen geographischen Form nimmt, hat es den Anschein, dass sie sich im Verlaufe der Periode, die durch die Geburt des modernen wissenschaftlichen Diskurses gekennzeichnet ist (15.–17. Jahrhundert), langsam von den Routen abgelöst hat, die die Bedingungen ihrer Möglichkeiten waren. Die Karte, dieser Gesamt-Schauplatz, auf dem die ursprünglich disparaten Elemente vereint sind, um ein Bild vom ‚Stand‘ des geographischen Wissens zu geben, verbirgt mit ihren Voraussetzungen und Folgen, wie hinter den Kulissen des Theaters, diejenigen Handlungen, deren Ergebnis oder deren künftige Möglichkeit sie ist. Sie allein bleibt übrig. Die Beschreiber von Wegstrecken sind verschwunden.¹

Reiseberichte oder Reisetagebücher gehörten für europäische Geographen im 18. Jahrhundert zu den wichtigsten Quellen bei der Herstellung von Karten. Sie gaben Zeugnis ab über die Erfahrungen und Handlungen der Reisenden – jener „Beschreiber von Wegstrecken“, wie sie Michel de Certeau im Eingangszitat bezeichnet. Systematische Landvermessungen waren selten, insbesondere im Hinblick auf die Neue Welt. Ergebnisse von astronomischen Beobachtungen, beispielsweise solchen, die von der königlichen Akademie der Wissenschaften in Paris durchgeführt wurden, galten zwar als verlässlichste Grundlage zur Bestimmung von Ortspositionen, doch lagen solche Daten nur in

¹De Certeau (1988), S. 223, 225.

I. Saladin (✉)
Eberhard Karls Universität Tübingen, Tübingen, Deutschland
E-Mail: irina.pawlowsky@uni-tuebingen.de

einer verhältnismäßig geringen Zahl vor.² Um dennoch verlässliche Karten anfertigen zu können, mussten die Geographen Distanzen durch die Lektüre von Reiseberichten ermitteln – eine Methode, die angesichts unzähliger voneinander abweichender Maßeinheiten und der oft schwierigen Umstände, unter denen Reisende ihre Beobachtungen machten, eine besondere Herausforderung darstellte. Die meisten Quellen enthielten Erfahrungsberichte, die sich an individuellen Reiserouten orientierten. In der Regel waren diese Texte nicht zum Zweck der Kartenherstellung geschrieben worden. So unterschiedlich wie die Kontexte, in denen sie entstanden waren, so unterschiedlich waren auch die Informationen, die sie beinhalteten.³ Der Blick auf eine fertige Karte lässt die Masse der dem Werk zugrundeliegenden Quellen kaum erahnen. Die Komplexität ihrer Konstruktion zeigt sich nur in den Zwischenschritten des Produktionsprozesses.

Um narrative Texte wie Reiseberichte für die Herstellung einer Karte nutzen zu können, mussten die Geographen sie für ihre Zwecke handhabbar machen, das heißt, sie mussten sie in einem komplexen Vorgang in einen kartographischen Text übersetzen. Dieser Prozess der kartographischen Übersetzung steht im Mittelpunkt des Beitrags. In der Kartenforschung ist ein Verständnis von Karten als kulturelle Texte seit langem fest etabliert. Vertreter der *critical cartography* wie John Brian Harley sprechen sich seit den späten 1980er Jahren dafür aus, kartographische Texte zu dekonstruieren, rhetorische Strategien und versteckte Bedeutungen in ihnen auszumachen.⁴ Robert Stockhammer beschreibt Karten als Zeichenverbundsystem und zugleich als „unreines“ Medium“, das sich aus einer „Kombination von Einzelzeichen aus verschiedenen Systemen – Gradnetzlinien, Geländelinien, Ortsnamen, Bilder[n]“⁵ zusammensetze. Viele Karten enthalten zudem Widmungen, kurze Erläuterungen und verschiedene Formen kartographischer Dekoration wie schmuckvolle Kartuschen oder Wappen. Das Zusammenwirken all dieser unterschiedlichen Elemente und ihre räumliche Anordnung auf dem Kartenblatt ergeben den kartographischen Text. Was im Folgenden unter dem Aspekt der Übersetzung diskutiert wird, betrifft also die Übersetzung von Informationen über räumliche Zusammenhänge aus einer bestimmten Textform (des narrativen Reiseberichts) in eine andere Textform (den kartographischen Text).

Im Fokus des Beitrags stehen kartographische Werke der Pariser Geographen Claude und Guillaume Delisle zu Nordamerika.⁶ Zwei Karten mit den Titeln *Carte*

²Vgl. Edney (2011), S. 316.

³Vgl. Padrón (2017), S. 202.

⁴Vgl. Laxton (2001).

⁵Stockhammer (2007), S. 13.

⁶Die Wahl dieser Beispiele ist der sehr guten Überlieferung von Quellen geschuldet. Im französischen Nationalarchiv (Archives nationales de France) sind zahlreiche Exzerpte zu Quellentexten und kartographische Skizzen erhalten.

*du Canada ou de la Nouvelle France*⁷ und *Carte du Mexique et de la Floride*⁸ erschienen 1703. Eine weitere mit dem Titel *Carte de la Louisiane et du cours du Mississipi*⁹ wurde 1718 publiziert. Nelson Martin Dawson zeichnet in seiner Studie zum Atelier Delisle aus dem Jahr 2000 den Produktionsprozess insbesondere des erstgenannten Werks von der Materialsammlung über das Anlegen von Exzerpten, die Anfertigung kartographischer Skizzen bis zum fertigen Druck nach.¹⁰ Er sieht vor allem in Guillaume Delisle den Begründer einer neuen Ära der Kartographie, durch den neue Standards für eine „cartographie scientifique“ eingeführt worden seien.¹¹ Indem Dawson aufzeigt, wie genau sich die Geographen an die Inhalte von Textquellen hielten und wie kritisch sie diese auswerteten, versucht er, die ‚Wissenschaftlichkeit‘ („scientificité“) ihrer Methode zu belegen.¹² Eine solche Beurteilung der Arbeitsweisen von Vater und Sohn Delisle soll allerdings nicht Gegenstand des vorliegenden Beitrags sein. Auch die Frage, wie genau die Geographen Informationen aus Texten rezipierten, steht im Folgenden nicht im Mittelpunkt. Vielmehr gehe ich von der Annahme aus, dass bei einer Untersuchung kartographischer Übersetzungsprozesse den medialen Eigenlogiken von Reiseberichten und Karten besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden muss. Die von den Delisles verwendeten Reiseberichte und die Karten, die sie herstellten, konstruierten räumliche Zusammenhänge nämlich keineswegs auf die gleiche Weise, vielmehr folgten sie unterschiedlichen Strukturprinzipien.

In der Literaturwissenschaft sind in den vergangenen Jahren zahlreiche Publikationen erschienen, in denen das Verhältnis von Karten und Literatur untersucht wird. Hingewiesen wird unter anderem auf das Vorhandensein kartographischer Strukturen in literarischen Texten bzw. auf die „Kartizität“ literarischer Texte.¹³ Mit Blick auf die Berichte, die Kartenmacher des 16. Jahrhunderts für die Kartierung Spanisch-Amerikas heranzogen, weist Ricardo Padrón darauf hin, dass diese nicht einfach nur Quellen für die Herstellung von Karten, sondern selbst Karten in einer anderen Form gewesen seien:

They teach us to think, not of literature and cartography, but of literature as cartography, and as a consequence, teach us to think of Spanish cartographic culture as a space of interaction among different cartographic modes.¹⁴

Reiseberichte konstruieren bzw. kartieren Räume häufig in Form eines Itinerars oder einer Verlaufsbeschreibung.¹⁵ Orte und Beobachtungen werden typischerweise in chronologischer Reihenfolge ihres Auftretens während einer Reise ent-

⁷Delisle (1703b).

⁸Delisle (1703c).

⁹Delisle (1718).

¹⁰Vgl. Dawson (2000), S. 145–178.

¹¹Dawson (2000), S. 42.

¹²Dawson (2000), S. 182.

¹³Stockhammer (2007), S. 67–71; siehe auch Italiano (2016), S. 38.

¹⁴Padrón (2017), S. 199.

¹⁵Vgl. Stockhammer (2007), S. 72.

lang einer oder mehrerer Routen beschrieben. Als Leser*in vollzieht man also die Bewegungen der Reisenden nach. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass diese für Reiseberichte spezifischen kartographischen Formen eine gewichtige Rolle in der Herstellung von Karten spielten. Der Prozess der Übersetzung führte jedoch zu einer Transformation dieser kartographischen Formen, sodass die Routen und Bewegungen der Reisenden für die Leser*innen der fertigen Karten gewissermaßen ‚unsichtbar‘ wurden.

Informationen, beispielsweise zur Lage eines Dorfes, konnten zudem nicht isoliert in kartographische Zeichen übersetzt werden. Vielmehr mussten die Geographen die Kontexte, in denen im Zusammenhang stehende Informationen auftraten, im Blick behalten. Dabei ließ sich bei Weitem nicht alles, was in einem Bericht beschrieben wurde, problemlos kartographisch übersetzen. Dies wird weniger in den fertigen Drucken der Karten zu Nordamerika deutlich als in den zahlreichen Skizzen, die die Delisles bei der Auswertung ihrer Textquellen anfertigten. Es wird sich zeigen, dass in den Skizzen die unterschiedlichen strukturellen Eigenschaften von Reiseberichten und Karten eng zusammenwirken. Die Skizzen repräsentieren einen Zwischenschritt der kartographischen Übersetzung, in dem intermediale Aspekte besonders deutlich zum Ausdruck kommen. Intermedialität ist nach einer Definition von Werner Wolf „in einem weiten Sinn jedes Überschreiten von Grenzen zwischen konventionell als distinkt angesehenen Ausdrucks- oder Kommunikationsmedien“.¹⁶ Unter dem Stichwort der Intermedialität wurden mit Blick auf die Frühe Neuzeit in jüngster Zeit zum Beispiel die Bereiche Theater, Musik oder bildende Kunst untersucht.¹⁷ Trotz der großen Bandbreite an Intermedialitätsbegriffen in der Forschung lässt die Intermedialität einiges Potential als Analysekategorie für Übersetzungsprozesse zwischen narrativen Texten und Karten erkennen. So bezieht ein „kommunikativ-semiotische[s]“ Verständnis von Intermedialität die Rezeption struktureller Eigenschaften eines Mediums mit ein.¹⁸ Diese Eigenschaften verschwinden im Prozess der medialen Übersetzung nicht einfach, sondern werden mit den „medienspezifischen Mitteln“ des Zielmediums „thematisiert, simuliert oder, soweit möglich, reproduziert“.¹⁹ Die Übersetzung lässt sich als kreativer Transformationsprozess beschreiben, der darin besteht, ein „Original [...] in einen neuen medien-semiotischen Kontext zu modulieren“.²⁰ Gelegt wird der Fokus damit auf die Rolle medialer Eigenlogiken in medialen Übersetzungsprozessen.

Es folgt ein Überblick zu den Delisles als Geographen und zur Entstehung ihrer Karten Nordamerikas. Im Anschluss analysiere ich die Schritte des kartographischen Übersetzungsprozesses. In besonderem Maße gehe ich hierbei der Frage nach, wie die Delisles die in Reiseberichten beschriebenen Routen

¹⁶Wolf (2013), S. 344.

¹⁷Siehe die Beiträge in Robert (2017).

¹⁸Rajewsky (2002), S. 17.

¹⁹Rajewsky (2002), S. 17.

²⁰Robert (2014), S. 105.

und Reiseverläufe in kartographische Darstellungen übersetzten. Zunächst betrachte ich diesbezüglich die kartographischen Skizzen, die die Delisles bei der Auswertung ihres Quellenmaterials anlegten. Anschließend diskutiere ich den Umgang mit Routen in den fertigen Drucken der Karten.

7.2 Die Delisles als *Géographes de cabinet* und die Kartierung Nordamerikas

Der Name Delisle (auch de l'Isle) spielt eine wichtige Rolle unter den französischen Geographen der Aufklärung. Eine Reihe berühmter Geographen und Astronomen entstammte dieser Familie.²¹ Claude Delisle wurde im November 1644 in Vaucouleurs in Lothringen als Sohn eines Arztes geboren. Nach dem Studium an der jesuitischen Universität in Pont-à-Mousson sollte er Jurist werden; doch er schlug andere Wege ein, ging nach Paris und widmete sich der Geschichte und Geographie. Sein guter Ruf ermöglichte es ihm, den Herzog von Orléans, den späteren Regenten Philippe II., in diesen Fächern zu unterrichten. Drei seiner fünf Kinder machten sich einen Namen als Geographen und Astronomen. Jean-Nicolas Delisle verbrachte ca. zwei Jahrzehnte als Astronom in Sankt Petersburg, und Louis Delisle de la Coryère begleitete als Astronom 1733 Vitus Bering auf dessen Zweiter Kamtschatka-Expedition. Guillaume Delisle, der seine ersten Karten mit acht Jahren zeichnete, blieb zeitlebens als Geograph in Paris tätig.²² 1702 wurde er als *élève* in die königliche Akademie der Wissenschaften aufgenommen, offiziell allerdings nicht als Geograph – diese Position wurde in der Akademie erst 1730 eingeführt –, sondern als Astronom unter Leitung von Giovanni Domenico Cassini. Er unterrichtete Louis XV. und durfte sich ab 1718 *premier géographe du Roi* nennen. Dies brachte ihm nicht nur ein höheres Einkommen ein, sondern grenzte ihn auch von Konkurrenten, den *géographes ordinaires du Roi*, ab. Guillaume Delisles einziges Kind, seine Tochter Charlotte, heiratete nach seinem Tod Philippe Buache, der als ehemaliger Assistent Guillaume Delisles dessen Atelier und Materialsammlung erbt und selbst eine bedeutsame Karriere als Geograph machte.²³

Die Werkstatt der Delisles lag zunächst in der Rue des Canettes in der Nähe von Saint Sulpice. 1707 zogen sie um an den Quai de l'Horloge, wo auch schon die Ateliers anderer berühmter Kartenmacher wie Sanson und de Fer angesiedelt waren.²⁴ Die jeweilige Adresse wurde üblicherweise auf den Karten vermerkt.²⁵

²¹Für einen Überblick zu den Mitgliedern der Familie Delisle, siehe Doublet (1934).

²²Vgl. Sandler (1905), S. 14–15; Doublet (1934), S. 26.

²³Vgl. Heffernan (2014), S. 7–9.

²⁴Vgl. Sandler (1905), S. 15.

²⁵Lauren Beck weist darauf hin, dass die *Carte du Canada ou de la Nouvelle France* von 1703 nach dem Umzug zum Quai de l'Horloge erneut gedruckt wurde, da in vielen der überlieferten

Die Delisles erhielten nicht nur Aufträge von Privatpersonen, beispielsweise von Autoren geographischer und geschichtlicher Werke, sondern auch von staatlicher Seite.²⁶ Vater Claude und Sohn Guillaume arbeiteten eng zusammen – so eng, dass in der Forschung die Autorenschaft einzelner Kartenwerke diskutiert wurde.²⁷ Auch die Karten zu Nordamerika können keineswegs allein dem Sohn zugerechnet werden, obwohl nur dessen Name darauf erwähnt wird. Vieles deutet darauf hin, dass der Vater einen erheblichen Einfluss auf die Entstehung dieser Werke hatte oder sogar die treibende Kraft dahinter war. So haben unter anderem Handschriftenuntersuchungen ergeben, dass die Skizzen, die bei der Arbeit an den Karten entstanden, zu einem großen Teil aus Claudes Hand stammen.²⁸ Es scheint angebracht, in vielen Fällen nicht von einem bestimmten Delisle im Singular, sondern von den Delisles im Plural zu sprechen.²⁹

Im 17. und 18. Jahrhundert bildete die Geographie keine geschlossene akademische Disziplin im heutigen Sinne.³⁰ Es bestanden regional und institutionell große Unterschiede im Verständnis dessen, was Geographie sei und wie sie ‚gemacht‘ werde. Geographische Studien wurden nicht nur von solchen Akteuren betrieben, die sich Geographen nannten. Auch Botaniker, Naturhistoriker, Astronomen und Mathematiker waren darunter.³¹ „[T]here was more geography being done in the eighteenth century than there were geographers doing it“, so Charles Withers.³² Die Forschung hat viel über den Charakter frühneuzeitlicher Geographie diskutiert. Anne Marie Claire Godlewska betont, dass Geographie nicht mit der Herstellung von Karten gleichgesetzt werden könne (der Begriff der Kartographie tauchte erst im 19. Jahrhundert auf). Ihr zufolge sei das hauptsächliche Ziel gewesen, den Kosmos durch kartographische und textliche Beschreibung der Erde zu verstehen, indem man durch kritische Analyse der vorhandenen Quellen die Verbindungen zwischen verschiedenen Phänomenen erkannte.³³ In der jesuitischen Bildung, die in Frankreich bis Mitte des 18. Jahrhunderts eine herausragende Stellung hatte, war Geographie nicht nur Teil der Mathematik, sondern auch der Rhetorik.³⁴ Mary Sponberg Pedley sieht in der jesuitischen Bildung den Ausgangspunkt für die „Cartesian ability“ der Geographen „to analyze and sift conflicting geographical evidence while preparing

Exemplare die neue Adresse erscheint. Das Erscheinungsdatum wurde hingegen nicht angepasst, vgl. Beck (2017), S. 185.

²⁶Vgl. Sandler (1905), S. 15.

²⁷Vgl. Sandler (1905), S. 16; Delanglez (1943), S. 276; Dawson (2000), S. 26–27.

²⁸Siehe hierzu ausführlich Delanglez (1943), S. 278.

²⁹Vgl. Dawson (2000).

³⁰Vgl. Withers und Livingstone (1999), S. 3.

³¹Vgl. Withers (2006), S. 713, 721.

³²Withers (2006), S. 721.

³³Vgl. Godlewska (1999), S. 21–22.

³⁴Vgl. Godlewska (1999), S. 30–31.

maps, and a readiness to take an all-inclusive approach to geographical sources“.³⁵ Für die Geographen gehörte es im 18. Jahrhundert dazu, anlässlich der Veröffentlichung einer neuen Karte das Vorgehen bei der Herstellung in *Mémoires* oder Briefen der gelehrten Öffentlichkeit gegenüber darzulegen und strittige Punkte zu erklären. Regelmäßig erläuterten sie, welche Quellen sie verwendeten, welche Autoren sie miteinander verglichen, wie sie die Positionen von Orten bestimmten oder wie sie mit abweichenden Ortsnamen umgingen.³⁶ Ihre *Mémoires* waren Werkzeuge der Überzeugung und Rechtfertigung. In ihnen wurde das zur Sprache gebracht, was in den Karten selbst (weitgehend) verschwiegen wurde, nämlich eine oftmals sehr detaillierte Erklärung dazu, warum die Karten aussahen, wie sie aussahen. Dies betraf einerseits die in Berichten beschriebenen Routen und Beobachtungen von Reisenden wie auch Darstellungen älterer Karten und andererseits die Schlüsse, die die Geographen bei der Auswertung ihrer Quellen zogen. Die Karten besaßen keine unangefochtene Autorität. Im Gegenteil: Sie wurden zur Diskussion gestellt, mussten genau begründet und verteidigt werden.

Viele der führenden französischen Kartenmacher des 17. und 18. Jahrhunderts, darunter auch die Delisles, waren *géographes de cabinet*.³⁷ Im Englischen wird dies gewöhnlich mit „armchair geographer[s]“³⁸, „armchair cartographers“³⁹ oder auch „armchair mapmaker[s]“⁴⁰ übersetzt, und im Deutschen findet sich der Begriff der „Lehnstuhlgeographie“⁴¹. *Géographes de cabinet* waren Gelehrte, die Länder beschrieben und Karten herstellten, ohne hierzu die entsprechenden Länder selbst zu bereisen und persönlich Beobachtungen oder Vermessungen ‚im Feld‘ vorzunehmen. Charakteristisch ist, dass sie in ihren Ateliers große Mengen an Quellenmaterial zusammentrugten, um ihre Karten anzufertigen. Hierfür nutzten sie ihre ausgedehnten Netzwerke, zu denen einflussreiche Persönlichkeiten am Hof, aber auch Reisende, Diplomaten oder Missionare gehörten, die die Geographen mit lokalen Informationen über ferne Länder versorgten.⁴² Mary Sponberg Pedley zieht eine klare Grenze zwischen zivilen und militärischen Vermessern bzw. *ingénieurs-géographes* (z. B. solchen, die ab dem letzten Drittel des 17. Jahrhunderts an der Vermessung Frankreichs unter den Cassinis beteiligt waren) und Kompilatoren, die ihre Karten durch das Sammeln, Auswerten, Vergleichen und Kombinieren möglichst vieler Berichte und Karten anderer Autoren

³⁵Sponberg Pedley (2005), S. 29.

³⁶Vgl. Sponberg Pedley (2005), S. 29.

³⁷Vgl. Palomino (2007), S. 136–139. In den letzten Jahren sind insbesondere die Werke und Methoden des Geographen Jean-Baptiste Bourguignon d’Anville diskutiert worden. Siehe Haguet und Hofmann (2018).

³⁸Cox (2016); Haguet (2011), S. 88; Pelletier (2007), S. 1503.

³⁹Harley (1987), S. 10, Anm. 69.

⁴⁰Haguet (2011).

⁴¹Strasser (2010), S. 226.

⁴²Siehe die Analyse des Netzwerks von Jean-Baptiste Bourguignon d’Anville in Haguet (2018), S. 134–141.



Abb. 7.1 Guillaume Delisle: *Carte du Canada ou de la Nouvelle France*, Paris 1703 (50 × 65,5 cm). Département Cartes et plans, CPL GE DD-2987 (8548 B), BnF. Source gallica.bnf.fr/Bibliothèque nationale de France

herstellten.⁴³ Die Grenze zwischen Vermessern und *géographes de cabinet* war allerdings nicht so starr, wie es zunächst scheint. Forschungsreisende wie beispielsweise die Mitglieder der geodätischen Mission, die 1735 zur Vermessung eines Meridianbogens nach Peru aufbrachen, sammelten und studierten ebenfalls unzählige Berichte, Briefe und Karten, um ihre eigenen Werke zu produzieren.⁴⁴ Unter den sogenannten Kompilatoren waren wiederum solche, die in der Astronomie ausgebildet waren oder als *ingénieurs-géographes* Vermessungstechniken in der Armee erlernt hatten.⁴⁵

Die Vorstellung, dass sich die Geographie von einer primär textuellen Gelehrtenpraxis der Frühen Neuzeit im Laufe des 19. Jahrhunderts in eine auf Beobachtung und Vermessung basierende Disziplin gewandelt habe, ist weit ver-

⁴³Vgl. Sponberg Pedley (2005), S. 19–26.

⁴⁴Mitunter wurden Informationen aus Quellen anderer Autoren auch als Ergebnisse eigener Beobachtungen präsentiert. Zum Umgang des Naturforschers Charles Marie de la Condamine mit Quellen jesuitischer Autoren siehe Safier (2008).

⁴⁵Vgl. Sponberg Pedley (2005), S. 26, 31.



Abb. 7.2 Guillaume Delisle: *Carte du Mexique et de la Floride des Terres Angloises et des Isles Antilles du Cours et des Environs de la Riviere de Mississipi*, Paris 1703 (48 × 65,5 cm). Département Cartes et plans, CPL GE DD-2987 (8539 B), BnF. Source [gallica.bnf.fr/Bibliothèque nationale de France](http://gallica.bnf.fr/Bibliothèque_nationale_de_France)

breitet.⁴⁶ Die Arbeiten und Techniken der im 18. Jahrhundert sehr einflussreichen *géographes de cabinet* werden häufig als eine Art Vorstufe zur modernen Geographie und Kartographie und daher als limitiert, weniger präzise und weniger wissenschaftlich dargestellt.⁴⁷ John Nobel Wilford treibt dies auf die Spitze, indem er ihre Techniken als „medieval“ bezeichnet.⁴⁸ Dabei lässt sich weder von einer Ablösung des einen durch das andere mit Blick auf das 19. Jahrhundert sprechen noch waren die Arbeiten der *géographes de cabinet* Ergebnisse eines simplen Kopier- und Kompilationsverfahrens, wie die Produktion der im Folgenden diskutierten Karten zu Nordamerika zeigt.⁴⁹

Das Atelier der Delisles in der Rue des Canettes veröffentlichte 1703 zwei eigenständige, sich in ihrem Ausschnitt aber teilweise überschneidende Karten

⁴⁶Vgl. Cox (2016), S. 8.

⁴⁷Vgl. Konvitz (1987), S. 2; Pelletier (2007), S. 1503.

⁴⁸Wilford (2001), S. 133.

⁴⁹Cox (2016) zeigt in ihrer Dissertation, dass Praktiken der *armchair geographers* im Zusammenhang mit der Kartierung Afrikas auch im 19. Jahrhundert von Bedeutung blieben.

zu Nordamerika. Die erste Karte (s. Abb. 7.1) mit dem Titel *Carte du Canada ou de la Nouvelle France* zeigt den nördlichen Teil des Kontinents vom 78. bis zum 39. nördlichen Breitengrad, von Grönland über die Großen Seen bis zum oberen Mississippi und Maryland.

Die zweite Karte (Abb. 7.2) mit dem Titel *Carte du Mexique et de la Floride* zeigt das südliche Kanada, Mexiko, Florida, die karibischen Inseln und Teile des nördlichen Südamerika vom 44. bis zum 7. nördlichen Breitengrad.

Im 16. und 17. Jahrhundert konzentrierte sich in Frankreich die Aufmerksamkeit noch lange Zeit auf die kriegerischen Auseinandersetzungen in Europa. Allerdings wuchsen während der Herrschaft von Louis XIV. allmählich die ökonomischen Interessen an den Ländern Nordamerikas. Karten, die der Ausweitung und Legitimierung von Ansprüchen in der Neuen Welt dienten, nahmen an Bedeutung zu.⁵⁰ Der Auftrag zur Herstellung von Karten des nordamerikanischen Kontinents wurde den Delisles vom französischen Hof erteilt. Dieser versorgte die Kartenmacher auch mit zahlreichen Quellen.⁵¹ Auf die territorialen Ansprüche Frankreichs und deren religiöse Legitimierung wird in der Titelkartusche der *Carte du Canada ou de la Nouvelle France* angespielt. Diese schmückt zuoberst das Wappen des französischen Königs. Darunter sind Missionsszenen dargestellt, links die Taufe eines Indigenen durch einen Priester der Gesellschaft Jesu, rechts die Predigt eines Mönchs der Franziskaner-Rekollekten unter Neophyten.⁵² Die Darstellung von Vertretern dieser zwei Orden verweist auch auf die besondere Bedeutung, die den missionarischen Berichten und Briefen als Quellen für die Kartenmacher zukam.⁵³ Die Herstellung der Karten war eine aufwendige Angelegenheit. Sieben Jahre nahmen die Recherchen und Auswertungen des Materials in Anspruch.⁵⁴ Zu ökonomischen und militärischen Zwecken benötigte Frankreich möglichst genaue Kenntnisse über den Sankt-Lorenz-Strom, die Großen Seen, den Mississippi und die Golfküste. Ein Manuskript, das die Grundlage für die Drucke bildete, stellten die Delisles 1702 fertig. Die Drucke präsentierte Guillaume dem Minister der Marine, Jérôme Phélypeaux de Pontchartrain.⁵⁵ Nicht nur der Minister sollte von den neuen Karten profitieren. Auch die Delisles hatten ein Interesse daran, dass sich Pontchartrain weiterhin für die Finanzierung von Expeditionen in die betreffenden Regionen engagierte, da dies der kommerziellen Verbreitung ihrer Werke zugutekam.⁵⁶

Hydrographische Informationen bilden den Kern der Karten. Die Karten zeigen an, welche Wasserwege zu den Großen Seen im Inneren des Kontinents führen und über welche Flüsse und Tragplätze die wichtigsten Verkehrsadern, der Sankt-

⁵⁰Vgl. Petto (2007), S. 99–100.

⁵¹Vgl. Delisle (1703a), S. 677.

⁵²Vgl. Sponberg Pedley (2005), S. 57.

⁵³Vgl. Delanglez (1943), S. 283.

⁵⁴Vgl. Dawson (2000), S. 165.

⁵⁵Vgl. Petto (2007), S. 103.

⁵⁶Vgl. Beck (2017), S. 188.

Lorenz-Strom und der Mississippi, erreicht werden können.⁵⁷ Allerdings stechen in der *Carte du Canada ou de la Nouvelle France* vor allem gegen Westen viele offen gehaltene Bereiche ins Auge. Flüsse und Meerengen führen hier ins Leere und weisen so nicht nur auf fehlende Kenntnisse der Europäer im Westen des Kontinents hin, sondern laden auch zu Spekulationen ein.

Von Claude Delisle ist eine Liste mit Quellen zur Herstellung der beiden Karten überliefert.⁵⁸ Die Liste veranschaulicht die Masse des Materials. Sie enthält 67 Einträge, von denen einige wiederum mehrere Quellen nennen. Allein im achten Eintrag wird auf 39 *Relations* der Jesuiten und Franziskaner-Rekollekten verwiesen.⁵⁹ Unter den Quellen sind Karten, Berichte und Briefe bzw. Abschriften oder Exzerpte von Briefen, deren Entstehung in die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts zurück und bis in die Zeit der Entstehung der Karten um 1700 hinein reicht. Die Delisles verwendeten also sowohl historische Berichte – wie beispielsweise die der Spanier Álvaro Núñez Cabeza de Vaca und Pánfilo de Narváez über Florida von 1527 – als auch neueste Nachrichten. Zu den letzteren gehören Briefe, Karten und Reisetagebücher über den Mississippi aus den Jahren 1698 bis 1700 von Pierre Le Moyne d’Iberville sowie zahlreiche *Mémoires* von Pierre-Charles Le Sueur von 1700 bis 1702.⁶⁰ In Anbetracht der Aktualität dieser Schriften über den für Frankreich strategisch bedeutsamen Mississippi ist es nicht verwunderlich, dass d’Iberville und Le Sueur die einzigen Autoren sind, die namentlich in der Titeltartusche der zweiten Karte aufgeführt werden. Ihre Namen waren ein Aushängeschild für die Aktualität der Karte.⁶¹ Andere Teile der Karte, beispielsweise zum Sankt-Lorenz-Strom, gingen meist auf ältere Quellen zurück, da man die entsprechenden Gebiete bereits zu früheren Zeiten erkundet hatte.⁶² Nicht alle der verwendeten Berichte und Karten waren veröffentlicht oder lagen den Delisles in gedruckter Form vor. Die Kartenmacher hatten auch Zugang zu Manuskripten, die ihnen durch verschiedene Kontaktpersonen übermittelt wurden. So stand Claude Delisle beispielsweise in Kontakt zu d’Iberville, von dem er die Kopien seiner Reisetagebücher und weitere Schriften erhielt, darunter kartographische Skizzen zur Mündung des Mississippi und des Flusses Mobile sowie Instruktionen zur Korrektur von kartographischen Fehlern.⁶³ Über den Duc d’Escalonne erhielten sie das Manuskript einer Karte zu Neumexiko, die der Jesuitenmissionar Eusebio Kino angefertigt hatte.⁶⁴ Die Delisles pflegten auch direkten Kontakt

⁵⁷Vgl. Beck (2017), S. 188–189.

⁵⁸Jean Delanglez (1943) veröffentlichte eine Transkription dieser Liste.

⁵⁹Die Delisles entnahmen die Berichte den *Relations de la Nouvelle-France* und Gabriel Sagards *Le grand voyage dv pays des Hvrons*, vgl. Delanglez (1943), S. 283.

⁶⁰Vgl. Delanglez (1943), S. 289–292.

⁶¹Dort heißt es: „Dressée sur un grand nombre de memoires principalem.^t sur ceux de M.^{rs} d’Iberville et le Sueur.“ Delisle (1703c).

⁶²Vgl. Dawson (2000), S. 169.

⁶³Vgl. Delanglez (1943), S. 290–291.

⁶⁴Vgl. Delanglez (1943), S. 297.

zu Missionaren in der Neuen Welt. Der Jesuit Paul du Ru etwa schickte ihnen einige „instructions“ über einen Teil der Golfküste sowie die dortigen Inseln und Siedlungsgebiete indigener Ethnien.⁶⁵

Die gesammelten Quellen stammen von Autoren unterschiedlicher Herkunft. Sie sind folglich nicht nur in Französisch, sondern auch in Spanisch, Portugiesisch oder Englisch verfasst. Hier profitierten die Delisles von den französischen und zum Teil auch lateinischen Übersetzungen, die bereits von vielen Werken existierten. Ein ursprünglich auf Portugiesisch verfasster Bericht über die Eroberung Floridas durch Hernando de Soto aus dem Jahr 1539 lag ihnen beispielsweise in der französischen Übersetzung von Samuel de Broë (Seigneur de Citry et de La Guette) vor, die 1685 in Paris veröffentlicht wurde.⁶⁶ Im Fall der *Historia general de las Indias* von Francisco López de Gómara griffen sie hingegen nicht auf die verbreitete französische Übersetzung von Martin Fumée zurück, sondern auf eine lateinische in der *Cosmographia, siue Descriptio universi Orbis* von Peter Apian und Gemma Frisius aus dem Jahr 1584, die sich stärker am spanischen Text orientierte.⁶⁷ Da Claude Delisle kein Spanisch verstand – vermutlich im Gegensatz zu seinem Sohn Guillaume⁶⁸ – fertigten andere Personen für ihn auch Exzerpte von spanischen Texten an.⁶⁹ Die fremdsprachlichen Interessen der Delisles sind allgemein bekannt. Während Claude sich darum bemühte, einige Grundlagen der russischen Sprache zu erlernen, nahm sein Sohn Guillaume Unterricht in Chinesisch. Zudem legten sie großen Wert auf die Kenntnis von Bedeutungen indigener Begriffe und Ortsnamen.⁷⁰

Das langwierige Sammeln von Material war nur der erste Schritt zur Herstellung der Karten. Als nächstes mussten relevante Textstellen identifiziert und kopiert werden. Dies diente nicht nur der Reduktion des Textkorpus, sondern auch der Informationsspeicherung, denn viele Quellen standen den Kartenschmachern nur vorübergehend zur Verfügung. Unter zeitlichem Druck mussten sie eingehendere Analysen häufig verschieben und sich zunächst um die Sicherung des Materials kümmern.⁷¹ Die Geographen kopierten also den Wortlaut der für ihre Interessen relevanten Textpassagen und kombinierten, verglichen, bewerteten und präzisierten die darin enthaltenen Informationen. Dawson beschreibt, auf welcher vielfältigen Weise die Delisles hierzu die Marginalien ihrer Exzerpte und

⁶⁵Delanglez (1943), S. 294. Zu den Kontakten der Delisles siehe auch Dawson (2000), S. 167–168.

⁶⁶Vgl. Delanglez (1943), S. 281. Bei dem Werk handelt es sich um die *Histoire de la conquête de la Floride, par les Espagnols, sous Ferdinand de Soto. Ecrite en Portugais par un Gentil-homme de la ville d’Elvas*.

⁶⁷Vgl. Delanglez (1943), S. 295.

⁶⁸Vgl. Dawson (2000), S. 160.

⁶⁹Vgl. Delanglez (1943), S. 280.

⁷⁰Vgl. Dawson (2000), S. 160.

⁷¹Vgl. Dawson (2000), S. 148.

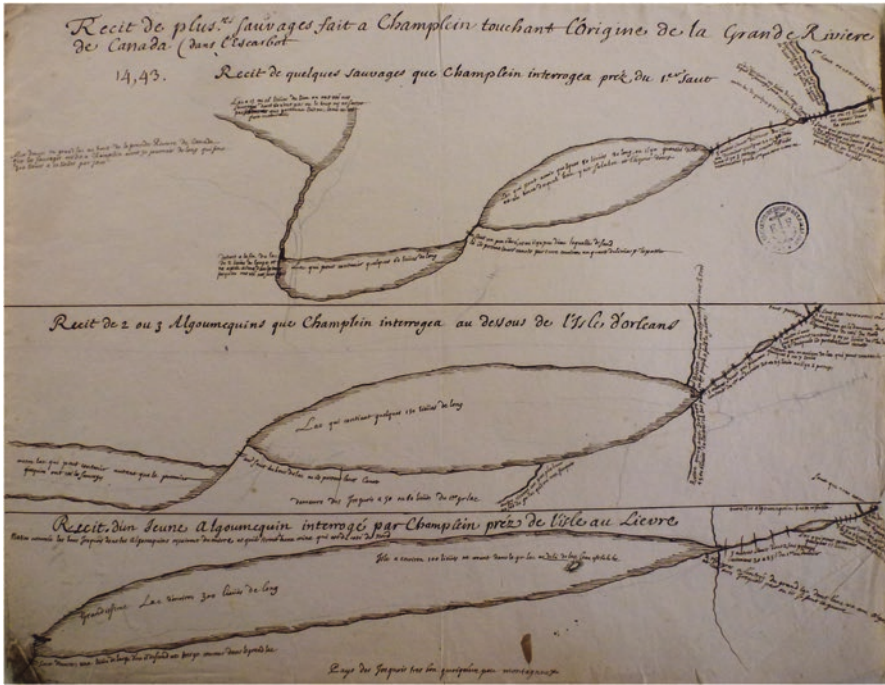


Abb. 7.3 Skizze 14,43 zu den Ergebnissen von Champlains Befragungen. Signatur: ANF, MAP 6JJ75B, 163. (Foto der Verfasserin)

Abschriften nutzten.⁷² Der nächste Schritt ist im Hinblick auf intermediale Aspekte im Prozess der kartographischen Übersetzung der entscheidende. Jetzt fertigten die Kartenmacher aus den Exzerpten und Abschriften der Texte nämlich erste kartographische Skizzen an. Im Folgenden wird dieser Schritt genauer betrachtet.

7.3 Vom Reisebericht zur Karte

Die Nationalarchive in Paris beherbergen als Teil des *Fonds Marine* eine Sammlung von über 150 Karten der Delisles zu Nordamerika.⁷³ Der größte Teil dieser Dokumente entstand im Zusammenhang mit der Arbeit an den 1703 publizierten Karten, weitere wurden zur Herstellung der 1718 veröffent-

⁷²Vgl. Dawson (2000), S. 148–154.

⁷³Die Signatur lautet ANF, MAP 6JJ75B.

lichten Karte Louisianas angefertigt. Die Sammlung weist vielfältige Arten von Manuskriptkarten auf, die die verschiedenen Arbeitsschritte der Delisles widerspiegeln. Darunter sind Abschriften von anderen Karten, häufig mit reduzierten Inhalten. Unter den Dokumenten sind auch Listen mit Entfernungsangaben sowie Manuskripte der späteren Drucke, die Verbesserungen und Ergänzungen von Guillaume Delisle enthalten.⁷⁴ Das Gros der Sammlung bilden jedoch solche Manuskripte, die bei der Auswertung der gesammelten Berichte entstanden sind und als Produkte einer kartographischen Übersetzung dieser Berichte im eingangs eingeführten Sinn angesehen werden können.

Einen Text kartographisch zu übersetzen, bedeutete zunächst einmal, ihn selektiv zu lesen. Schon in ihren Exzerpten hielten die Geographen nur das fest, was in ihren Augen für die Herstellung ihrer Karten relevant war. Dies betraf in erster Linie Länderbeschreibungen, Reiseverläufe und Routen. Das Exzerpt, das Guillaume Delisle beispielsweise zum Bericht des Jesuiten Jacques Marquette anfertigte, bezieht sich nur auf jene Passagen, in denen Marquette den Verlauf und die Stationen seiner Reise auf dem Mississippi beschreibt und in denen er Informationen der lokalen Bevölkerung wiedergibt, etwa zu Flusswegen, über die man den Pazifik erreichen zu können schien.⁷⁵ Jene Passagen, in denen der Pater die Sitten und Bräuche der Illinois behandelt, berücksichtigte Guillaume Delisle hingegen weder im Exzerpt noch in der dazugehörigen Skizze.⁷⁶ Die auf diese Weise vorstrukturierten Texte bildeten die Grundlage für die kartographischen Skizzen. Die meisten Kartenskizzen, die die Delisles zu den literarischen Quellen anfertigten, sind nummeriert und haben eine Art Titel, der den zugrundeliegenden Quellentext und dessen Autor nennt. Damit ließen sich die Karten leicht den jeweiligen Werken zuordnen. Eine einheitliche Erfassung diente der Ordnung des heterogenen Materials. Jeder Text, egal aus welchem Kontext er stammte oder wie umfangreich er war, wurde auf die gleiche Weise in ein Kartenblatt übertragen und damit den anderen Texten äußerlich angeglichen. Die Skizzen waren nicht etwa handgezeichnete Vorlagen für den späteren Druck – diese entstanden erst in späteren Arbeitsschritten. Sie waren vielmehr ein Hilfsmittel, das die Verwaltung geographischer Informationen im Hinblick auf deren Auswertung effektiver machen sollte.

Die Delisles verfolgten einen enzyklopädischen Ansatz, der darin bestand, so viele Quellen und so viele Informationen wie möglich zusammenzuführen und miteinander zu vergleichen.⁷⁷ Dass sich die Texte nicht nur ergänzten, sondern auch heftig widersprachen, war dabei an der Tagesordnung. Allerdings bildeten

⁷⁴Siehe z. B. ANF, MAP [6JJ75B](#), 144, 145, 154, 205, 210, 217, 241, 266, 267.

⁷⁵Jacques Marquette erkundete 1673 zusammen mit Louis Joliet den Mississippi. Seinen Bericht entnahmen die Delisles dem 1681 in Paris veröffentlichten Werk *Recueil de voyages de M. l' Thevenot* von Melchisédech Thévenot.

⁷⁶Description du fleuve Missisipi par le P. Marquette et le S^r Jolliet en 1673, ANF, MAR[2JJ55](#), IX, 9; ANF, MAP [6JJ75B](#), 235.

⁷⁷Zum enzyklopädischen Ansatz in der Geographie der Aufklärung siehe Edney (2011), S. 321.

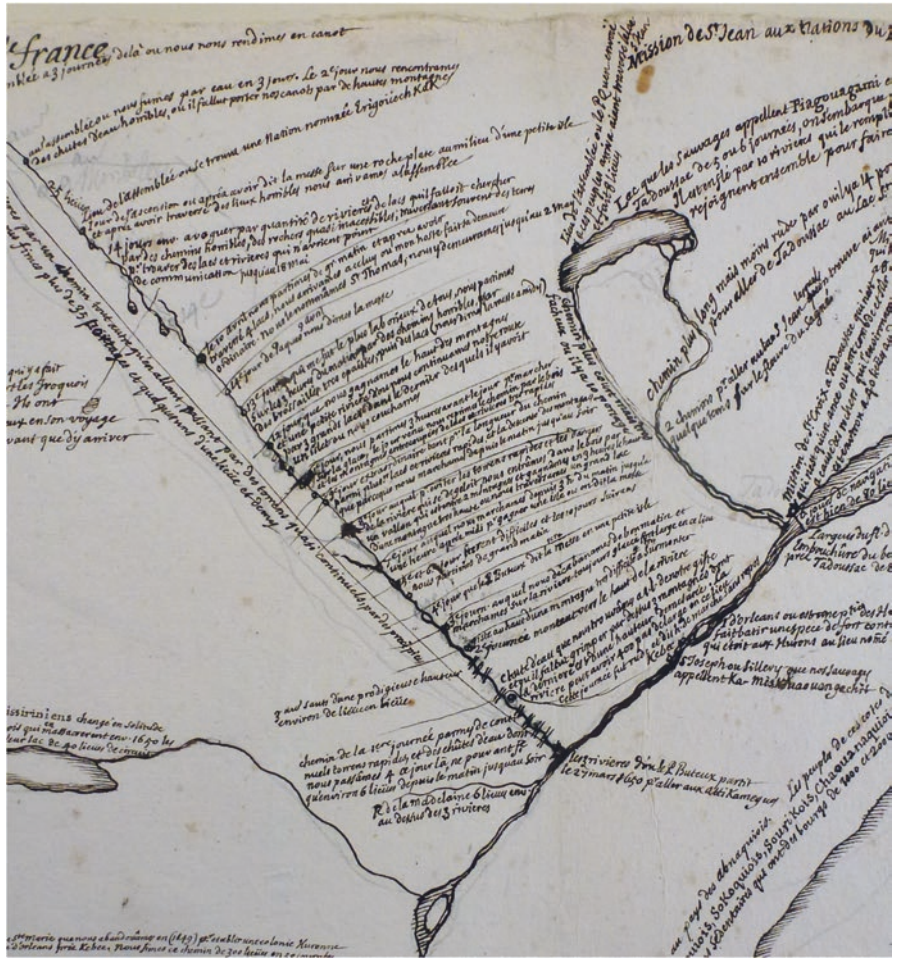


Abb. 7.4 Darstellung der Route von Jacques Buteux über den Fluss Saint-Maurice in der Skizze 14,21. Signatur: ANF, MAP 6JJ75B, 181. (Foto der Verfasserin)

die Skizzen keine Synthese aus allen verfügbaren Quellen zu einer bestimmten Region. Die Geographen zeichneten zu vielen Regionen eine ganze Reihe von Skizzen basierend auf jeweils unterschiedlichen Texten. Die Großen Seen z. B. bildeten den zentralen Gegenstand in neun deutlich voneinander abweichenden Skizzen, die sie allein zu den Bänden der *Relations des jésuites*, einer Sammlung jesuitischer Berichte und Briefe aus der Mission, anfertigten.⁷⁸ Auch innerhalb eines Textes konnten Darstellungen widersprüchlich sein. Das Manuskript mit der

⁷⁸Vgl. ANF, MAP 6JJ75B, 177, 180, 186, 187, 192, 194, 195, 196, 197.

Nummer 14,43 zu einem Bericht von Samuel de Champlain enthält gleich drei kartographische Skizzen zu ein und derselben Region (Abb. 7.3).⁷⁹

Diese gehen auf Befragungen über den Ursprung des Sankt-Lorenz-Stroms (genannt Grande Rivière de Canada) zurück, die Champlain 1604 unter der lokalen Bevölkerung, den Algonkin, durchführte. Um die Ergebnisse zu überprüfen, wiederholte Champlain die Befragung zwei weitere Male.⁸⁰ Das, was er von den Aussagen der Algonkin festhielt, waren am Ende drei in Teilen voneinander abweichende Beschreibungen, wie man in das Gebiet der Großen Seen gelangen könne. Die Delisles fertigten zu jeder Befragung eine eigene Skizze an, in der sie jede von Champlain wiedergegebene Information berücksichtigten. Die Größenverhältnisse der Seen und Flüsse korrespondieren ungefähr mit den Entfernungsangaben, sodass Übereinstimmungen und Abweichungen in den Angaben aus den drei Befragungen unmittelbar ersichtlich sind.⁸¹ Die Skizzen dienten nicht dazu, ein möglichst aktuelles, vollständiges oder korrektes Bild geographischer Kenntnisse zu kreieren (mittlerweile hatte man in Europa wesentlich genauere Kenntnisse über die entsprechende Region), sondern die Quelle in all ihrer Widersprüchlichkeit und Lückenhaftigkeit festzuhalten und sich vor Augen zu führen. Insgesamt wird in den zahlreichen Skizzen eines sehr deutlich: Kein Autor beschrieb einen Fluss oder einen geographischen Raum wie ein anderer. Jede Person folgte anderen Routen, ermittelte andere Distanzen, machte andere Beobachtungen, setzte andere Schwerpunkte, holte andere Informationen ein und zog andere Schlüsse über geographische Zusammenhänge. Es waren diese Unterschiede, die die Delisles durch die Übersetzung der Berichte in kartographische Skizzen für weitere Analyseschritte besser handhabbar zu machen versuchten.

Die Skizzen der Delisles sind vielfach übersät mit Texten (vgl. Abb. 7.4). Es handelt sich dabei um Auszüge aus den Exzerpten der Quellentexte, die sich teilweise eng am Wortlaut der Quellen orientieren. Die Delisles teilten ihre Exzerpte in kleine Sinnabschnitte ein, die sie dann gewissermaßen wie ‚Schnipsel‘ auf den Kartenblättern verteilten. Indem die Delisles sehr selektiv bei der Darstellung geographischer Details voringen und sich weitgehend auf solche Details

⁷⁹Vgl. ANF, MAP 6JJ75B, 163. Samuel de Champlain begleitete im Jahr 1603 die Compagnie von Aymar de Chaste auf einer Expedition, um die örtlichen Bedingungen für den Aufbau einer französischen Kolonie auszukundschaften, vgl. Heidenreich (2007), S. 1538–1539. Seinen Bericht, der 1603 unter dem Titel *Des Sauvages, ou, voyage de Samvel Champlain, de Brovage, fait en la France nouvelle* publiziert wurde, entnahmen die Delisles einer späteren Veröffentlichung in Marc Lescarbots *Histoire de la Nouvelle-France*. Sie griffen auf ein Exemplar der zweiten Auflage von 1611 zurück, vgl. Delanglez (1943), S. 283.

⁸⁰Die erste Befragung fand vermutlich an den Lachine-Stromschnellen (De Champlain 1971), S. 150, die zweite nahe der Île d'Orléans und die dritte bei der Île aux Lièvres statt (Lescarbot 1618), S. 346, 349, 351–352.

⁸¹Die Länge der ersten zwei Seen (80 und 60 *lieues*) in der oberen Skizze entspricht ungefähr der Länge des ersten Sees (150 *lieues*) in der mittleren Skizze. Die untere Skizze weist wiederum nur einen See auf, dessen Länge (300 *lieues*) derjenigen beider Seen (2 mal 150 *lieues*) aus der mittleren Skizze entspricht.

beschränkten, die in den entsprechenden Texten erwähnt wurden, stellten sie eine besonders enge Verbindung zwischen Texten und kartographischen Objekten her. Diese enge Verbindung ermöglichte es, einzelne geographische Information zu authentifizieren. Kaum ein kartographisches Zeichen steht in den Skizzen für sich, alles wird mit Verweis auf die jeweiligen Quellen belegt. Die Skizzen dienen den Geographen als Gedächtnisstütze, um Informationen im weiteren Arbeitsverlauf zuordnen und ihre Zuverlässigkeit einschätzen zu können. Eine kartographische Skizze ohne die entsprechenden Erläuterungen und Quellenverweise hätte diesen Zweck kaum erfüllen können, denn die Herkunft jeder noch so kleinen Information musste exakt rekonstruierbar sein.

Während die Delisles in ihren Skizzen möglichst jede in den Quellen erwähnte Insel und Stromschnelle, jeden Wasserfall und jedes Dorf aufgriffen, sucht man Längen- und Breitengrade oder mathematische Maßstabsangaben meist vergeblich. Auch der (im zeitgenössischen Sinn) möglichst exakte Verlauf von Flüssen oder Küstenlinien hatte für die Geographen in dieser Phase ihrer Arbeit keine Priorität. In den Skizzen dienen Darstellungen größerer Flüsse und Küsten vornehmlich als Strukturelemente bei der Anordnung der Textbausteine. Beziehen sich Angaben im Text beispielsweise auf das linke Ufer eines Flusses, dann wurden die Textbausteine mit den entsprechenden Angaben auch links des Flusssymbols platziert.⁸² Die Geographen kartierten nicht nur einen geographischen Raum, indem sie Informationen aus den Quellen aufnahmen und diese in kartographische Zeichen übersetzten. Es waren vielmehr die Quellentexte selbst, die sie kartierten, indem sie sie räumlich neu anordneten. Der intermediale Übersetzungsprozess bestand darin, die Texte bzw. die auf ihnen basierenden Exzerpte der medialen Eigenlogik der Karten anzupassen.

Die Inhalte der Textbausteine sind so vielfältig wie die Quellen. Bestimmte Themen stehen aber immer wieder im Mittelpunkt. Die meisten Berichte enthalten Reisebeschreibungen. Reiserouten werden in den Skizzen daher besonders häufig thematisiert. Bedeutsam waren die Reisebeschreibungen, weil sie viele Angaben zu Distanzen zwischen verschiedenen Orten enthalten und weil ihre Verfasser häufig auch die Himmelsrichtungen nennen, nach denen sich Flüsse, Wege oder Küstenlinien richteten. Auch Koordinaten, meist die geographische Breite, konnten die Geographen den Berichten gelegentlich entnehmen. Einige Texteinträge enthalten Informationen zu Landschaften, z. B. ob diese bergig oder flach, bewaldet oder kultiviert waren. Seen werden in ihrer Größe und Beschaffenheit und indigene Siedlungsgebiete in ihrer Lage und Ausbreitung beschrieben. Häufig werden die lokalen Namen bestimmter Orte erläutert, oder es wird auf ihre Umbenennung durch Europäer hingewiesen. Aussagen indigener Informanten waren für die Geographen von großer Bedeutung. Sie betrafen in der Regel Gebiete, die sich der Anschauung und Erfahrung von Europäern entzogen. Sie waren daher häufig die einzigen Anhaltspunkte für Spekulationen, beispielsweise

⁸²Siehe z. B. die Skizze zur Chesapeake Bay nach den Kommentaren von John Smith (MAP 6JJ75B, 220).



Abb. 7.5 Der See Piouagamik und der Fluss Saguenay nach der Beschreibung de Quens in Skizze 14,19. Signatur: ANF, MAP 6JJ75B, 179. (Foto der Verfasserin)

über die Existenz eines Zugangs zum Pazifik oder zum hypothetischen Westmeer (*mer de l'ouest*).⁸³ Wenn laut Bericht eine Information auf Aussagen von lokalen Akteuren zurückging, wiesen die Delisles darauf besonders hin.

In den Skizzen griffen die Delisles aus den Exzerpten nicht nur einzelne Toponyme oder numerische Daten (z. B. die geographische Breite eines Ortes), sondern Blöcke von Informationen auf. Ein Fluss, ein Dorf oder ein See kann zwar durch ein einfaches kartographisches Zeichen repräsentiert werden. Doch das Zeichen allein kann nicht die hinter dem Objekt stehende Komplexität zum Ausdruck bringen, die sich aus verschiedenen zusammenhängenden Informationen ergibt. Die Objekte stehen nicht für sich, sondern haben bestimmte Funktionen in den narrativen Quellentexten. Sie sind Ausgangspunkte für Reisen, Wegstationen oder Ziele. Sie sind Orte, an denen die Verfasser der Quellen lebten und wirkten, an denen sie bestimmte Dinge beobachteten, Erfahrungen machten und Menschen trafen. Oder sie sind Orte, von deren Existenz sie lediglich durch andere Personen erfuhren. Solche Informationen nahmen die Delisles in ihre kartographischen Skizzen auf, denn sie waren für die Auswertung des Materials von Bedeutung. Die zahllosen Textbausteine enthalten Einträge wie „Montreal d’ou le P[ère] Chaumont partit le 7 Oct. pour aller a Onontae“,⁸⁴ „chemin plus long mais moins

⁸³Siehe z. B. die Skizze *Routes dans les Nations voisines de la mer de l’Ouest* (MAP 6JJ75B, 157).

⁸⁴ANF, MAP 6JJ75B, 184.

rude par ou il y a 14 portages pour aller de Tadoussac au Lac S.^t Jean“⁸⁵ oder „bourg d’Akamsca dont les habitans dirent qu’ils n’etoient qu’a 10 jours de la mer, & que le chemin se pouvoit faire en 5 jours“.⁸⁶ Ein einzelnes kartographisches Zeichen steht in den Skizzen also in der Regel für eine ganze Reihe miteinander zusammenhängender Informationen.

Der Verlauf von Reisen bzw. die Routen von Reisenden wurden von den Geographen besonders intensiv studiert, weil sie aus ihnen Rückschlüsse über Distanzen zwischen verschiedenen Orten ziehen konnten. Die Skizze 14,21 zeigt die Routen verschiedener Missionare, die in den Jahren 1648 bis 1652 Regionen jenseits des linken Ufers des Sankt-Lorenz-Stroms erkundeten.⁸⁷ Auf einen Bereich der Karte, nämlich die Darstellung des Flusses Saint-Maurice, konzentrieren sich besonders viele übereinander angeordnete Textpassagen (Abb. 7.4). Hier verarbeiteten die Delisles das *Journal* des Jesuitenpaters Jacques Buteux, das von einer Reise zu den Attikamègues am Fluss Saint-Maurice handelt und 1652 in den *Relations des jésuites* veröffentlicht wurde.⁸⁸

In vielen Berichten, wie auch in dem von Pater Buteux, wurden Distanzen nicht in Längeneinheiten wie französischen *lieues*, englischen *miles* oder spanischen *leguas* angegeben, sondern in Tagesreisen. Die Kartierung von Routen erforderte also eine Übersetzung zeitlicher Kategorien in räumliche. Die Geographen griffen in ihrer Skizze die einzelnen Tagesreisen von Buteux auf. Jeder Texteintrag bezieht sich auf eine Tagesreise. Alle Einträge beginnen mit der Nummerierung des jeweiligen Reisetages und beschreiben die an dem betreffenden Tag stattgefundenen Ereignisse und Beobachtungen. Der intermediale Charakter der Skizze zeigt sich im Zusammenwirken der Texteinträge und ihrer nebenstehenden kartographischen Visualisierung: Die Linie, an der die Texte übereinander angeordnet sind, lässt sich einerseits als geographisches Objekt deuten, nämlich als stilisierte Darstellung des Flusses Saint-Maurice. Andererseits hat sie die Funktion eines Zeitstrahls, der den Verlauf der Reise von Buteux und damit die Struktur des zugrundeliegenden Quellentextes nachvollzieht. Die kartographische Übersetzung des *Journals* führt also zunächst nicht dazu, dass die strukturellen Charakteristika des Quellentextes in der Logik des kartographischen Textes aufgehen. Im Gegenteil: Die narrative Eigenlogik des Reiseberichts bestimmt die Anordnung von Informationen und damit die kartographische Repräsentation geographischer Räume in maßgeblicher Hinsicht. Die Verarbeitung von Reiseberichten gibt den kartographischen Skizzen der Delisles eine Leserichtung vor, man vollzieht beim Lesen nicht nur räumliche Abfolgen, sondern auch zeitliche Abläufe nach.

Doch auch wenn eine Reisebeschreibung in sich schlüssig und verständlich aufgebaut ist, bedeutet dies nicht zwangsläufig, dass sie sich problemlos karto-

⁸⁵ANF, MAP 6JJ75B, 181.

⁸⁶ANF, MAP 6JJ75B, 235.

⁸⁷Vgl. ANF, MAP 6JJ75B, 181.

⁸⁸Vgl. Ragueneau (1652), S. 73–126.

graphisch übersetzen lässt. Um einen in sich logischen kartographischen Text zu produzieren, werden bestimmte räumliche Informationen benötigt, die wiederum für das Verständnis narrativer Texte nicht unbedingt erforderlich sind. Der Bericht des Jesuitenpaters Jean de Quen über seine Reise von der Mission Sainte Croix am Sankt-Lorenz-Strom zum Dorf der Montagnais Kacouchaki (genannt „nation du Porc-Epic“⁸⁹) enthält zwar eine Beschreibung der Route und des Sees Piouagamik, den der Pater überquerte.⁹⁰ Doch an welchem Ufer des Sees de Quen ankam bzw. an welchem Ufer sein Ziel – das Dorf der Montagnais Kacouchaki – lag, dazu schweigt der Text.⁹¹ In der Skizze, die die Delisles zu diesem Bericht anfertigten, sind Korrekturen zu erkennen, die sie im Hinblick auf den See vornahmen (Abb. 7.5).⁹² Zunächst scheinen sie die Route auf ein Ziel zugeführt zu haben, das am rechten Ufer des Sees lag (gemeint ist die blass durchschimmernde Zeichnung rechts unterhalb der Darstellung des Sees); dann verorteten sie das Dorf auf der linken Seite, wobei sie dennoch zwei mögliche Routen einzeichneten (erkennbar an den zwei Strichen, die durch den See führen). Ihre Schwierigkeiten, den Text kartographisch zu übersetzen, zeugen weniger von einer mangelnden Genauigkeit der Quelle, sondern eher von den Herausforderungen, die die Übersetzung von Informationen aus unterschiedlichen medialen Kontexten mit sich bringt. Denn das Verständnis des Reiseberichts ist auch ohne genauere Informationen zur Lage des Dorfes möglich. Die kartographische Darstellung der Route in Form einer Linie benötigt jedoch Angaben, aus denen sich möglichst eindeutig die Richtung der Route ableiten lässt.

Um Karten herstellen zu können, die den unter Kartenmachern gängigen Konventionen folgten, die also über einen gleichbleibenden Maßstab, ein Gitternetz aus Längen und Breiten und eine mathematische Projektion verfügten, reichte es allerdings nicht, im oben beschriebenen Sinn zeitliche Abfolgen in Form von Routen zu visualisieren. Die von den Quellenverfassern genannten Reisezeiten mussten letztlich in konkrete Maßeinheiten übersetzt werden.⁹³ Dass

⁸⁹Heidenreich und Ritch (2010), S. 289.

⁹⁰Der Bericht des Paters über seine Reise erschien 1648 in den *Relations des Jésuites*. Ragueneau (1648), S. 225–228.

⁹¹In dem Text heißt es: „Ce lac est si grand qu’à peine en voit-on les riuës, il semble estre d’une figure ronde, il est profond & fort poissonneux, on y pesche des brochets, des perches, des saumons, des truittes, des poissons dorés, des poissons blancs, des carpes & quantité d’autres especes. Il est enuironné d’un plat pays, terminé par de hautes montaignes éloignées de 3. ou quatre ou cinq lieuës de ses riuës, il se nourrit des eaux d’une quinzaine de riuieres ou enuiron, qui seruent de chemin aux petites nations, qui sont dans les terres pour venir pescher dans ce lac, & pour entretenir le commerce & l’amitié qu’elles ont par entr’elles. Nous vogasmes quelque temps sur ce lac, & enfin nous arriuasmes au lieu où estoient les Sauuages de la nation du Porc-Epic.“ Ragueneau (1648), S. 225–226.

⁹²Vgl. ANF, MAP 6JJ75B, 179.

⁹³Selbst wenn die Quellen sehr konkrete Angaben zu den zurückgelegten *lieues* einer Strecke enthielten, war diesen mit Skepsis zu begegnen, denn so unterschiedlich die lokalen Kontexte waren, aus denen die Quellen stammten, so unterschiedlich waren auch die von ihren Verfassern verwendeten Maßeinheiten. Schon in Frankreich herrschten regionale Unterschiede – eine *lieue* in Paris war nicht genauso lang wie eine *lieue* in Berry, vgl. Dawson (2000), S. 156–160.



Abb. 7.6 Guillaume Delisle: *Carte de la Louisiane et du Cours du Mississipi*, Paris 1718 (48,5 × 64,5 cm). Département Cartes et plans, GE C-8858, BnF. Source gallica.bnf.fr/Bibliothèque nationale de France

dies angesichts der vielen zu bedenkenden Faktoren, insbesondere hinsichtlich der Beschaffenheit der Wege zu Wasser und über Land, eine äußerst schwierige und höchst ungenaue Methode darstellte, liegt auf der Hand. In einer Skizze zur Route des Spaniers Hernando de Soto durch Florida findet sich beispielsweise die Ergänzung „Les journées ord.^{tes} étoit de 5 a 6 lieües dans les pays peulez mais dans les deserts on marchoit tant qu'on pouvoit“,⁹⁴ und in einer der Skizzen zu Kanada werden 150 *lieues* mal mit sieben und mal mit 15 Tagesreisen gleichgesetzt.⁹⁵ Hinzu kam, dass zeitliche Kategorien zur Beschreibung von Distanzen kulturellen Konventionen unterlagen, die, wenn sie nicht beachtet wurden, zu Missverständnissen führten. Pierre Le Moyne d’Iberville gab Distanzen, die auf Aussagen von lokalen Informanten zurückgingen, nicht nur in Reisetagen, sondern auch in -nächten (*nuits*) an. Auf Nachfragen erklärte er den Delisles, dass, „[q]uand il y a une journ[ée] d’un lieu a l’autre les sauvages disent un jour, mais quand il faut dormir avant que d’y arriver, c’est-a-dire qu’il y a 2

⁹⁴ANF, MAP 6JJ75B, 231 C.

⁹⁵Vgl. ANF, MAP 6JJ75B, 156.

jours ils appellent cela une nuit“.⁹⁶ Die in den Skizzen kartierten Routen und die ermittelten Distanzen wurden schließlich auf komplexe Weise miteinander abgeglichen und kombiniert. Vieles wurde dabei auch verworfen. Der nächste Schritt der kartographischen Übersetzung bestand darin, die aus den Reiseberichten abgeleiteten Distanzen in eine kartographische Struktur zu überführen, die auf dem für Karten charakteristischen Gradnetz aus Längen und Breiten beruhte. Astronomisch ermittelte Ortspositionen wurden mit den Distanzen der Reiseberichte verknüpft, um hieraus die Positionen weiterer Orte auf dem Gradnetz zu bestimmen.⁹⁷

Anders als in den Skizzen, in denen Orte durch Routen miteinander verbunden und somit „relational zueinander [...] bestimmt“ werden, werden Orte in der Gradnetzkarte „absolut“ über ihre Längen und Breite bestimmt“.⁹⁸ Das sich in Europa mit der sogenannten Wiederentdeckung der *Geographia* des Ptolemäus etablierte Netz aus Längen und Breiten erstreckt sich gleichförmig in alle Richtungen und bildet ein gemeinsames Bezugssystem aller räumlichen Informationen und ihrer Anordnungen. Die mediale Eigenlogik der Gradnetzkarte transformiert die in den Reiseberichten und Skizzen zum Ausdruck kommenden kartographischen Formen: Statt direktonaler räumlicher Konzepte, in denen Leser*innen die physischen Bewegungen der Reisenden nachvollziehen können und den Raum erfassen, indem sie sich (mental) durch ihn hindurchbewegen, können Leser*innen der Gradnetz-Karte scheinbar losgelöst von einem terrestrischen Standort auf ihn hinunterblicken.⁹⁹ Während die Skizzen ihre Autorität aus der narrativen Logik der zugrundeliegenden Quellentexte beziehen, beziehen die 1703 fertiggestellten und gedruckten Karten ihre Autorität aus der Logik der Geometrie, d. h. aus der Struktur des ihnen zugrundeliegenden Gradnetzes. Um den Karten Autorität zu verleihen, sind Informationen darüber, wer welches Dorf wann besuchte, nicht erforderlich. Wie viele Tage jemand benötigte, um von Ort X zu Ort Y zu gelangen, ist als Information nunmehr überflüssig, denn Entfernungen ergeben sich allein aufgrund des angegebenen Maßstabs und der Lokalisierung der Orte auf dem Gradnetz. Quellenverweise oder Erläuterungen wurden von den Geographen in den publizierten Karten nur noch an Stellen eingefügt, die ihnen besonders erklärungs-würdig erschienen. Eine Folge daraus war, dass die Sichtbarkeit narrativer Strukturen, die, wie anhand der Skizzen zu erkennen ist, die Produktion kartographischen Wissens erheblich beeinflussten, verschwand.¹⁰⁰ Damit verschwand auch weitgehend die Sichtbarkeit der großen

⁹⁶ANF, Marine, 2JJ/56, n° X, 17, Q: Questions à faire à M. d'Iberville, zit. nach Dawson (2000), S. 160.

⁹⁷Vgl. Dawson (2000), S. 162.

⁹⁸Dünne (2011), S. 195.

⁹⁹Padrón (2017), S. 207.

¹⁰⁰Einige wenige Kommentare in der *Carte du Canada ou de la Nouvelle France* enthalten Hinweise auf bestimmte Routen. So z. B. der Eintrag „Entrée trouvée en 1586 par Davis Anglois qui y trafiqua avec ceux du païjs, et dans la quelle Weymouth savañça 30 lieues“ zur Küste Labradors oder der Hinweis „Jusqu'icy est venu le Baron de Lahontan“ Delisle (1703b).

Zahl zugrundeliegender Quellen. Sie wurden in Formulierungen zusammengefasst wie „Dressée sur un grand nombre de memoires“¹⁰¹ oder „Dressée [...] sur un grand nombre de Relations imprimées ou manuscrites“.¹⁰²

Die unterschiedlichen kartographischen Formen, die in Reiseberichten und Gradnetzkarten zum Ausdruck kommen, wurden allerdings häufig auch miteinander kombiniert. In vielen frühneuzeitlichen Karten, insbesondere in Weltkarten, durchkreuzen beispielsweise die Routen berühmter Seefahrer wie Ferdinand Magellan oder Francis Drake die Ozeane. Es stellt sich also die Frage, warum die Geographen einzelne Routen explizit sichtbar machten und welche Funktionen diese Routen innerhalb kartographischer Texte erfüllten. Im Jahr 1718 publizierte Guillaume Delisle eine weitere Karte zu Louisiana,¹⁰³ die neuere Kenntnisse, insbesondere des französischen Missionars François Le Maire, präsentierte (Abb. 7.6).¹⁰⁴

Anders als in seinen vorherigen Karten zeichnete er dieses Mal verschiedene Routen ein. Eine davon ist die Route des Spaniers Hernando de Soto, der ab 1539 bis zu seinem Tod 1542 auf einer ausgedehnten Expedition die Landesteile zwischen Florida und dem Mississippi durchquerte. Die Delisles setzten sich bereits ab 1696 in einem unveröffentlichten Manuskript und in drei Skizzen mit dem komplizierten Verlauf dieser Reise auseinander.¹⁰⁵ In der Karte von 1718 erfüllte die Route aber einen anderen Zweck als in den Skizzen. Sie diente weniger der Authentifizierung von Informationen, sondern eher der Darstellung der kolonialen Geschichte Louisianas. Erst 1682 hatte René Robert Cavalier de La Salle im Zuge seiner Mississippi-Expedition dieses Gebiet für die Krone Frankreichs in Besitz genommen, ohne allerdings genau zu wissen, wie weit sich das nach König Louis XIV. benannte Louisiana genau erstreckte.¹⁰⁶ Als Guillaume Delisles Karte 1718 erschien, waren die Grenzen zwischen britischen, spanischen und französischen Territorien nach wie vor nicht geklärt. Sie stieß unter Briten und Spaniern auf Gegenwehr, da Delisle für Frankreich ausgesprochen weit gefasste territoriale Ansprüche propagierte. Er verortete die Grenze zwischen französischen und britischen Gebieten östlich der Appalachen und diejenige zwischen französischen und spanischen Gebieten weit westlich am Rio Grande und am Rio

¹⁰¹Delisle (1703c).

¹⁰²Delisle (1703b).

¹⁰³Vgl. Delisle (1718).

¹⁰⁴Vgl. Strang (2018), S. 49–50.

¹⁰⁵Vgl. ANF, MAP 6JJ75A, 130/1; ANF, MAP 6JJ75B, 231 A, B, C. Die Skizzen basieren auf zwei unterschiedlichen Texten über de Sotos Reise. ANF, MAP 6JJ75B, 231 A geht auf eine Kurzfassung in Johannes de Laets *Description des Indes Occidentales* zurück. Die Skizzen 231B und C basieren auf der *Histoire de la conquête de la Floride, par les Espagnols, sous Ferdinand de Soto*, der 1685 in Paris erschienenen französischen Übersetzung eines ursprünglich in portugiesischer Sprache verfassten Berichts eines Begleiters de Sotos, vgl. Delanglez (1943), S. 281–282; Boston (1939), S. 277.

¹⁰⁶Vgl. Bitterli (1991), S. 376–377.

Pecos.¹⁰⁷ Der Route von de Soto stellte Guillaume Delisle die Routen mehrerer Franzosen gegenüber, die Louisiana in jüngerer Zeit bereist und französische Siedlungen oder Stützpunkte errichtet hatten. Dabei handelte es sich um die Expeditionen von René Robert Cavelier de La Salle (1684–1687) und dessen Bruder Jean Cavelier (1687), ferner um Expeditionen von Henri de Tonti (1702), Louis Juchereau de St. Denis (1713 und 1716) und Jean-Baptiste Le Moyne de Bienville (1700). Im Gegensatz dazu hatten die spanischen Erkundungen des 16. Jahrhunderts keine dauerhafte spanische Präsenz oder Besiedlung in Louisiana bzw. am Mississippi nach sich gezogen.¹⁰⁸ In Delisles Karte erscheinen sie – vertreten durch die Route de Sotos – als Relikt der Vergangenheit. Die Routen der anderen Akteure machten indes deutlich, dass es nun die Franzosen waren, die die Gegenwart Louisianas dominierten. Indem Delisle die Berichte über de Sotos Reise kartographisch übersetzte, schrieb er ihnen eine Bedeutung innerhalb zeitgenössischer kolonialer Machtdiskurse zu.

7.4 Fazit

Um Reiseberichte als Quellen für die Herstellung von Karten nutzen zu können, mussten Geographen die narrativen Texte in einen kartographischen Text übersetzen. Dabei handelte es sich um einen komplexen Vorgang, der weit mehr war als die Übersetzung einzelner geographischer Informationen in kartographische Zeichen. Reiseberichte und Karten konstruierten Räume auf verschiedene Weise, denn sie folgten unterschiedlichen Strukturprinzipien und medialen Eigenlogiken. Die für Reiseberichte charakteristischen direktionalen räumlichen Konzepte, in denen Orte entlang von Routen aufgeführt werden und bei denen man als Leser*in die Bewegungen der Reisenden entlang dieser Routen nachvollzieht, wurden in einen kartographischen Text übersetzt, dessen strukturelles Prinzip auf einem sich in alle Richtungen ausbreitenden Gradnetz basierte. Dieses ermöglichte es den Betrachter*innen der Karten, einen von den Bewegungen und Perspektiven der Reisenden scheinbar losgelösten Blick einzunehmen. Aus Reiseverläufen wurden Distanzen, aus Reisestationen wurden Orte mit Koordinaten. Relationen zwischen Orten wurden nicht mehr über Routen angezeigt, sondern sie ergaben sich durch die Positionen der Orte auf dem Netz aus Längen und Breiten. Dies machte – ganz im Sinne der eingangs zitierten Beobachtung Michel de Certeaus – die Routen und Bewegungen der Reisenden für die Betrachter*innen der Karten unsichtbar, gleichwohl sie die Grundlage kartographischer Werke bildeten.

Anhand der kartographischen Skizzen ist ersichtlich, dass diese Transformation über zahlreiche Zwischenschritte verlief: Aus Reisebeschreibungen

¹⁰⁷Vgl. Petto (2007), S. 105–106.

¹⁰⁸Vgl. Bitterli (1991), S. 342, 376.

wurden Routenverläufe rekonstruiert und geographische Distanzen abgeleitet (häufig durch Übersetzung von Reisezeiten in räumliche Kategorien), welche man anschließend mit wenigen astronomisch ermittelten Ortspositionen verknüpfte. Die Geographen kartierten nicht nur individuelle Informationen aus den Texten. Sie kartierten vielmehr die Quellentexte selbst, indem sie sie in Form zusammenhängender Textbausteine räumlich neu anordneten. Dabei wird deutlich, welche Rolle intermediale Übersetzungsprozesse bei der Produktion kartographischen Wissens spielten: In den Skizzen wurden die narrativen Strukturen der Ausgangsmedien mit den Charakteristika kartographischer Medien zusammengeführt, sodass ein neuer Text entstand. Hierbei wurde eine enge visuelle Verbindung zwischen den Quellentexten und ihrer kartographischen Repräsentation hergestellt, durch die sich Informationen authentifizieren und im Hinblick auf ihre Verwendung in nachfolgenden Arbeitsschritten verwalten ließen. Wie das Beispiel der Kartierung der Route de Quens durch den See Piouagamik zeigt, war die Übersetzung von Reiseberichten in kartographische Darstellungen allerdings nicht immer problemlos möglich, da die inhärenten Logiken narrativer und kartographischer Texte unterschiedliche Anforderungen erfüllen mussten. Ferner erfüllten explizite Darstellungen einzelner Routen wichtige rhetorische Funktionen innerhalb eines kartographischen Textes. In Guillaume Delisles Karte von 1718 erschien die Reise de Sotos etwa als Relikt vergangener Zeiten und als (erfolgloses) Pendant zu den jüngeren Expeditionen der Franzosen in Louisiana. Die Untersuchung von Übersetzungsprozessen in der Kartographie ermöglicht einen differenzierten Blick auf frühneuzeitliche Praktiken der Kartenproduktion, ist doch der Umstand, dass diese Praktiken in fertigen kartographischen Werken nicht unmittelbar greifbar sind, eine Folge eben dieser Übersetzungsprozesse.

Bibliographie

Quellen

- Archives nationales de France in Paris (ANF): ANF, MAR2JJ55, IX, 9; ANF, MAP6JJ75A, 130/1; ANF, MAP6JJ75B, 144, 145, 154, 156, 157, 163, 177, 179, 180, 181, 184, 186, 187, 192, 194, 195, 196, 197, 205, 210, 217, 220, 231A, 231B, 231C, 235, 241, 266, 267.
- De Champlain, Samuel. 1971 (1922). *Des savvages, ov voyage de Samvel Champlain*. In *The Works of Samuel de Champlain*, Bd. 1, Hrsg. The Champlain society. ND Toronto: University of Toronto Press.
- Delisle, Guillaume. 1703a. *Carte de la Nouvelle Espagne, de la Floride, des Terres Angloises, et des Isles de l’Amerique, dressée sur les Memoires les plus recens par Guillaume de l’Isle de l’Academie royalle des Sciences. Mémoires pour l’histoire des sciences & des beaux-arts*. April: 673–678.
- Delisle, Guillaume. 1703b. *Carte du Canada ou de la Nouvelle France* [Karte]. Paris.
- Delisle, Guillaume. 1703c. *Carte du Mexique et de la Floride des Terres Angloises et des Isles Antilles du Cours et des Environs de la Riviere de Mississipi* [Karte]. Paris.
- Delisle, Guillaume. 1718. *Carte de la Louisiane et du Cours du Mississipi* [Karte]. Paris.
- Lescarbot, Marc. 1618. *Histoire de la Novvelle-France*. Paris.

- Ragueneau, Paul, Hrsg. 1648. *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable és Missions des Peres de la Compagnie de Iesvs, en la Nouvelle France, svr le Grand Flevve de S. Lavrens en l'annee 1647*. Paris.
- Ragueneau, Paul, Hrsg. 1652. *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable és Missions des Peres de la Compagnie de Iesvs, en la Nouvelle France, es annees 1650. & 1651*. Paris.

Forschungsliteratur

- Beck, Lauren. 2017. Guillaume Delisle, Carte du Canada, 1708. In *Canada Before Confederation. Maps at the Exhibition (Vernon Series in World History)*, Hrsg. Chet van Duzer und Lauren Beck, 180–192. Wilmington: Vernon Press.
- Bitterli, Urs. 1991. *Die Entdeckung Amerikas. Von Kolumbus bis Alexander von Humboldt*. München: Beck.
- Boston, Barbara. 1939. The Route of De Soto. Delisle's Interpretation. *Mid-America. An Historical Quarterly* 21 (4): 277–297.
- Cox, Natalie. 2016. *Armchair Geography. Speculation, Synthesis, and the Culture of British Exploration, c.1830–c.1870*. <https://ethos.bl.uk/OrderDetails.do?uin=uk.bl.ethos.723099>. Zugegriffen: 12. März 2020.
- Dawson, Nelson-Martin. 2000. *L'Atelier Delisle. L'Amérique du Nord sur la table à dessin*. Sillery: Septentrion.
- De Certeau, Michel. 1988. *Kunst des Handelns*. Berlin: Merve.
- Delanglez, Jean. 1943. The Sources of the Delisle Map of America, 1703. *Mid-America. An Historical Review* 25 (4): 275–298.
- Doublet, Édouard. 1934. Une famille d'astronomes et de géographes (De Lisle). *Revue de géographie commerciale* 58 (4): 1–42.
- Dünne, Jörg. 2011. *Die kartographische Imagination. Erinnern, Erzählen und Fingieren in der Frühen Neuzeit (Münchener Studien zur Literaturwissenschaft)*. München: Wilhelm Fink.
- Edney, Matthew H. 2011. Cartography Without 'Progress'. Reinterpreting the Nature and Historical Development of Map Making. In *Classics in Cartography. Reflections on Influential Articles from Cartographica*, Hrsg. Martin Dodge, 305–329. Chichester: Wiley.
- Godlewska, Anne Marie Claire. 1999. *Geography Unbound. French Geographic Science from Cassini to Humboldt*. Chicago: University of Chicago Press.
- Haguet, Lucile. 2011. J.-B. d'Anville as Armchair Mapmaker. The Impact of Production Contexts on his Work. *Imago Mundi* 63 (1): 88–105.
- Haguet, Lucile. 2018. La bibliothèque cartographique, outil de travail du géographe de cabinet. In *Une Carrière de géographe au siècle des lumières. Jean-Baptiste d'Anville (Oxford University Studies in the Enlightenment)*, Hrsg. Lucile Haguet und Catherine Hofmann, 117–154. Oxford: Voltaire Foundation.
- Haguet, Lucile, und Catherine Hofmann, Hrsg. 2018. *Une Carrière de géographe au siècle des lumières. Jean-Baptiste d'Anville (Oxford University Studies in the Enlightenment)*. Oxford: Voltaire Foundation.
- Harley, John Brian. 1987. The Map and the Development of the History of Cartography. In *The History of Cartography, Bd. 1: Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean*, Hrsg. John Brian Harley und David Woodward, 1–42. Chicago: University of Chicago Press.
- Heffernan, Michael. 2014. A Paper City. On History, Maps, and Map Collections in 18th and 19th Century Paris. *Imago Mundi* 66 (Suppl. 1): 5–20.
- Heidenreich, Conrad E. 2007. The Mapping of Samuel de Champlain, 1603–1635. In *The History of Cartography, Bd. 3,2: Cartography in the European Renaissance*, Hrsg. David Woodward, 1538–1549. Chicago: University of Chicago Press.

- Heidenreich, Conrad E., und K. Janet Ritch. 2010. *Samuel de Champlain Before 1604. Des Sauvages and Other Documents Relating to the Period (The Publications of the Champlain Society 71)*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Italiano, Federico. 2016. *Translation and Geography (New Perspectives in Translation Studies)*. London: Routledge.
- Konvitz, Josef W. 1987. *Cartography in France 1660–1848. Science, Engineering, and Statecraft*. Chicago: University of Chicago Press.
- Laxton, Paul, Hrsg. 2001. *The New Nature of Maps. Essays in the History of Cartography*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Padrón, Ricardo. 2017. Hybrid maps: Cartography and Literature in Spanish Imperial Expansion, Sixteenth Century. In *Literature and Cartography. Theories, Histories, Genres*, Hrsg. Anders Engberg-Pedersen, 199–217. Cambridge: MIT Press.
- Palomino, Jean-François. 2007. French géographes de cabinet. In *Mapping a Continent. Historical Atlas of North America 1492–1814*, Hrsg. Raymonde Litalien, Jean-François Palomino, und Denis Vaugeois, 136–139. Georgetown: McGill-Queen's University Press, Septentrion.
- Pelletier, Monique. 2007. National and Regional Mapping in France to About 1650. In *The History of Cartography, Bd. 3,2: Cartography in the European Renaissance*, Hrsg. David Woodward, 1480–1503. Chicago: University of Chicago Press.
- Petto, Christine Marie. 2007. *When France was King of Cartography. The Patronage and Production of Maps in Early Modern France*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Rajewsky, Irina O. 2002. *Intermedialität*. Tübingen: Francke.
- Robert, Jörg. 2014. *Einführung in die Intermedialität (Einführungen in die Germanistik)*. Darmstadt: WBG.
- Robert, Jörg., Hrsg. 2017. *Intermedialität in der Frühen Neuzeit. Formen, Funktionen, Konzepte (Frühe Neuzeit 209)*. Berlin: De Gruyter.
- Safier, Neil. 2008. *Measuring the New World. Enlightenment Science and South America*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sandler, Christian. 1905. *Die Reformation der Kartographie um 1700*. München: Oldenbourg.
- Sponberg Pedley, Mary. 2005. *The Commerce of Cartography. Making and Marketing Maps in Eighteenth-Century France and England*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stockhammer, Robert. 2007. *Kartierung der Erde. Macht und Lust in Karten und Literatur (Bild und Text)*. München: Fink.
- Strang, Cameron B. 2018. *Frontiers of Science. Imperialism and Natural Knowledge in the Gulf South Borderlands, 1500–1850*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Strasser, Ulrike. 2010. Die Kartierung der Palaosinseln. Geographische Imagination und Wissenstransfer zwischen europäischen Jesuiten und mikronesischen Insulanern um 1700. *Geschichte und Gesellschaft* 36 (1): 197–230.
- Wilford, John. 2001. *The Mapmakers*, 2. Aufl. New York: Vintage Books.
- Withers, Charles W. J., und David N. Livingstone. 1999. Introduction. On Geography and Enlightenment. In *Geography and Enlightenment*, Hrsg. David N. Livingstone und Charles W. J. Withers, 1–31. Chicago: University of Chicago Press.
- Withers, Charles W. J. 2006. Eighteenth-Century Geography. Texts, Practices, Sites. *Progress in Human Geography* 30 (6): 711–729.
- Wolf, Werner. 2013. Intermedialität. In *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*, 5. Aufl., Hrsg. Ansgar Nünning, 344–346. Stuttgart: J. B. Metzler.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Kapitel 8

Die Wissenschaftsübersetzung als Generator symbolischen Kapitals



Das translatorische Dreieck Bonnet-Spallanzani-Senebier

Andreas Gipper und Diego Stefanelli

Die Fachübersetzung als institutionalisiertes Textgenre und die von ihr begründete Übersetzungskultur ist ein Produkt der zweiten Hälfte des 17. und frühen 18. Jahrhunderts. Sie verdankt sich wesentlich jenem Aufschwung der *New Sciences*, die mit ihrer zunehmenden institutionellen Verankerung zur Entstehung einer neuen Form von wissenschaftlicher Öffentlichkeit führen. Mit der Durchsetzung der Volkssprachen als Wissenschaftssprachen und der gleichzeitigen Ausbildung einer wissenschaftlichen Fachpresse definiert sich das gesamte Feld wissenschaftlicher Forschung neu. Auch aufgrund einer neuartigen staatlichen Mediatisierung der Forschung, etwa durch die Schaffung wissenschaftlicher Akademien (Royal Society 1660, Académie des sciences, 1666), bilden sich dabei spezifische nationale Wissenschaftskulturen aus.

Freilich erschließt der Siegeszug der Volkssprachen als Sprachen der wissenschaftlichen Kommunikation nicht nur ein breites neues Publikum, sondern droht gleichzeitig auch wichtige Teile der bisherigen, auf Latein publizierenden *res publica literaria* von innovativen Forschungstrends in anderen Teilen Europas abzukoppeln. Ein Prozess der Einschließung bedingt also umgekehrt einen Prozess der Ausschließung. Als paradigmatisch für diese gegenläufige Tendenz kann die Entscheidung der großen Wissenschaftsakademien, der Royal Society in London und der Académie des Sciences in Paris, gelten, ihre Ergebnisse nur noch in den jeweiligen Volkssprachen zu publizieren.

A. Gipper (✉) · D. Stefanelli
Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Mainz, Deutschland
E-Mail: gipper@uni-mainz.de

D. Stefanelli
E-Mail: distefan@uni-mainz.de

Vor dem Hintergrund der zunehmenden sprachlichen und kulturellen Hegemonie des Französischen in Europa seit der Mitte des 17. Jahrhunderts wird Französisch in der Folge zur führenden Wissenschaftssprache in Europa. Bekanntlich publizieren im 18. und 19. Jahrhundert auch eine Reihe von anderen europäischen Wissenschaftsakademien wie die preußische Akademie der Wissenschaften und die Kaiserliche Akademie von St. Petersburg ihre Ergebnisse auf Französisch. Da die französische Sprache in großen Teilen Europas so etwas wie eine *Lingua franca* bildet, zeitigt die Übersetzung wissenschaftlicher Texte ins Französische im Untersuchungszeitraum einen ausgesprochenen Boom: Keine andere Sprache garantiert eine vergleichbare Verbreitung in der *scientific community*.¹ Vor allem für tonangebende Forschende aus anderen wichtigen Wissenschaftsnationen wie Deutschland und Italien entsteht damit ein nicht zu unterschätzender Anreiz und in manchen Fällen auch ein gewisser Druck, ihre Publikationen auch in französischer Sprache verfügbar zu machen. Die Übersetzung ins Französische garantiert maximale Sichtbarkeit in Europa. Der so induzierte Übersetzungsboom läutet das moderne Zeitalter der Fachübersetzung mit ihren Idealen der *précision* und der *sobriété* und ihrer entschiedenen Privilegierung des Inhalts vor der Form ein. Er generiert damit eine Übersetzungskultur, die in entschiedenem Gegensatz zu jener literarischen Übersetzungspraxis der *belles infidèles* steht, die infolge einer gewissen retrospektiven Verzerrung das 17. und frühe 18. Jahrhundert in Frankreich insgesamt zu dominieren scheint. Gerade weil das Ideal sprachlicher Eleganz in Frankreich im fraglichen Zeitraum vor allem aus sozialen Gründen eigentlich einen sehr hohen Stellenwert hat, kommt den Übersetzungen bei der Ausbildung der modernen Wissenschaftssprache eine besondere Bedeutung zu.

Dabei profitiert das Französische als Wissenschafts- und Übersetzungssprache in hohem Maße vom dominierenden Paradigma des Repräsentationsmodells, das wesentlich ausgehend vom Cartesianismus und von Port-Royal die Sprachtheorie des späten 17. und 18. Jahrhunderts prägt. Tatsächlich hatten Antoine Arnaud, Claude Lancelot und Pierre Nicole in ihrer Grammatik und Logik ein Sprachmodell popularisiert, das Sprache essentiell als ein Instrument der Repräsentation von Gedanken begreift und das im Einklang mit der vorausgesetzten Universalität der Ideen einen fundamentalen Übersetzungsoptimismus begründet. Wenn Sprache nur Repräsentation von Ideen ist und diese weitgehend sprachunabhängig und universal sind, dann erscheint der Transfer von einer Sprache in die andere grundsätzlich wie ein einfacher Prozess der Umkodierung. Diese Konzeption nun verbindet sich mit der Vorstellung von einem allem sprachlichen Ausdruck zugrundeliegenden „*ordre naturel*“, einer syntaktisch-chronologischen Reihenfolge von Subjekt – Prädikat – Objekt, die ihrerseits als Repräsentation einer fundamentalen logischen Ordnung begriffen wird. Insofern das Französische mit seiner rigiden Syntax dieser natürlichen Ordnung in besonderem Maße zu

¹Vgl. dazu Bret und Moerman (2014).

entsprechen schien, avanciert es nicht nur faktisch durch seine hegemoniale Position auf dem Kontinent, sondern auch in sprachtheoretischer Hinsicht zur Wissenschaftssprache *par excellence*.²

Einige Konsequenzen dieser epistemologischen Rahmenbedingungen sollen im Folgenden anhand eines besonders markanten und prominenten Beispiels vorgestellt werden. Es handelt sich um die Übersetzungen des bedeutenden italienischen Universalwissenschaftlers Lazzaro Spallanzani (1729–1799). Dieses Beispiel ist aus translationshistorischer Perspektive auch deshalb einzigartig, als es sich anhand der Korrespondenz bis in manches Detail hinein dokumentieren lässt. Wir werden diesen besonderen Fall in einem ersten Schritt anhand des reichen Materials in seinen verschiedenen Ebenen entfalten und dann versuchen, in einem zweiten Schritt mit seiner Hilfe einige der ideologischen Implikate von Wissenschaftsübersetzungen und einige ihrer funktionalen Besonderheiten herauszupräparieren.

8.1 Der Fall Lazzaro Spallanzani: ein übersetzter und übersetzender Wissenschaftler

Lazzaro Spallanzani spielt in der Geschichte der frühen Naturwissenschaften aufgrund seiner zahlreichen Experimente und Beobachtungen über verschiedene biologische, physiologische und geologische Phänomene eine wesentliche Rolle. Vor allem mit seinen Forschungen über Vulkanologie, über die Verdauung, die Fortpflanzung sowie die künstliche Besamung³ hat Spallanzani den wissenschaftlichen Diskurs seiner Zeit mitgeprägt. Seinen bleibenden Platz in der Wissenschaftsgeschichte verdankt Spallanzani nicht zuletzt jenem Teil seiner Arbeiten, die heute als definitive Widerlegung der seit der Antike existierenden Theorie der Spontanzeugung gelten.

Mit vielen Wissenschaftler*innen aus ganz Europa war Spallanzani in Kontakt: Seine monumentale Korrespondenz⁴ spiegelt sein imponierendes Netzwerk im Kontext der europäischen Naturwissenschaft des 18. Jahrhunderts. Als Leiter des von Maria Theresia 1771 gegründeten Museo di Storia Naturale der Universität Pavia (an der er seit 1769 als Professor für Naturgeschichte lehrte) war er stets auf der Suche nach neuen Sammlungsobjekten und musste schon allein deshalb mit zahlreichen europäischen Forscher*innen in Kontakt bleiben. Darüber hinaus benutzte Spallanzani sein europäisches Netzwerk auch im Rahmen

²Vgl. Gipper (2013).

³Vgl. Mazzarello (2018).

⁴Spallanzanis Briefwechsel wurde in der *Edizione nazionale delle Opere di Lazzaro Spallanzani* veröffentlicht, vgl. Spallanzani (1984–2018).

seiner wissenschaftlichen Auseinandersetzungen sowie als Medium der Eigenwerbung als einflussreicher Vertreter der europäischen Naturforschung. Als einer der bedeutendsten Naturwissenschaftler des 18. Jahrhunderts war er nicht nur ein der reinen Wissenschaft verpflichteter Forscher, sondern auch ein engagierter Wissenschaftspropagandist. Tatsächlich verfügte Spallanzani über ein ausgesprägtes Gespür dafür, dass die Durchsetzung der modernen Naturforschung neben der experimentellen Arbeit im Labor auch nach intensiver Kommunikation mit der Scientific Community und dem breiteren Publikum verlangt. Wobei die offensive Verbreitung und Verteidigung ihrer Ergebnisse nicht zuletzt auch Prestige und europäische Resonanz garantierten.⁵

In Spallanzanis Wirken spielte die Übersetzung eine bemerkenswerte Rolle und zwar sowohl die Übersetzung seiner eigenen Werke als auch diejenige von anderen Wissenschaftlern. Daraus ergibt sich eine doppelte Perspektive: Spallanzani als übersetzender Naturwissenschaftler *und* Spallanzani als übersetzter Naturwissenschaftler. Beide Ebenen sind natürlich miteinander verknüpft. In beiden Fällen hat die Übersetzung eine nicht nur rein wissenschaftliche, sondern auch politische und kulturelle Funktion.

8.2 Spallanzanis Übersetzung von Bonnets *Contemplation de la nature*: ein kämpferisch-wissenschaftliches Programm

Die italienische Übersetzung der *Contemplation de la Nature* von Charles Bonnet (1720–1793), eines der populärsten wissenschaftlichen Werke des späten 18. Jahrhunderts, wurde 1769–1770 in Modena (bei Montanari) veröffentlicht.⁶ In einem Brief an den Autor äußert sich Spallanzani zu deren Gründen und Zwecken wie folgt:

Je vous ai dit autres fois que votre *Contemplation* est suffisamment rependue dans l'Italie. Neanmoins je me suis aperçu plus d'une fois, que faute d'une parfait intelligence du françois, elle n'est pas goûtée, comme elle meritoit de l'être. J'ai vû qu'il n'y a qu'un moyen pour en reprendre universellement le gout; c'est à dire, comme vous voyez, une traduction italienne [...]. Je vois bien qu'il m'est impossible je ne dirai pas d'attraper, mais de m'approcher des beautés de l'original. Je l'ai toujours regardé comme un ouvrage divin. Non obstant je m'efforcerai qu'il perde de prix le moins qu'il me sera possible. Au

⁵Exemplarisch ist der Fall seiner Experimente über die Regeneration von Schnecken, die große Debatten in der europäischen Naturwissenschaft der Zeit auslösten. Viele Naturwissenschaftler*innen waren nicht von Spallanzanis Experimenten überzeugt. Wie Monti (2004, 2005) gezeigt hat, etablierte Spallanzani ein wirksames Netz von mehr oder weniger bekannten Wissenschaftler*innen, die seine Experimente wiederholen, bestätigen und verteidigen konnten.

⁶Das Werk erlebte in der Folge zahlreiche weitere Auflagen. Hier wird es nach Bonnet (1781) zitiert.

moins j'y donnerai toute mon attention [...]. Outre la traduction, je compte, si le tems me le permettra, d'y ajouter quelques notes.⁷

Ich habe Ihnen früher schon einmal gesagt, dass Ihre *Contemplation* zur Genüge in Italien verbreitet ist. Allerdings habe ich mehr als einmal bemerkt, dass sie in Ermangelung perfekter Französischkenntnisse nicht so geschätzt wird, wie sie es verdiente. Mir ist klar geworden, dass es nur ein Mittel gibt, ihr zu allgemeiner Wertschätzung zu verhelfen, nämlich eine italienische Übersetzung. [...] Mir ist bewusst, dass es mir unmöglich sein wird, mich den Schönheiten des Originals anzunähern, geschweige denn sie zu erreichen. Ich habe es immer als ein unsterbliches Werk erachtet. Dessen ungeachtet werde ich mich nach Kräften bemühen, den Verlust so gering wie möglich zu halten. Zumindest werde ich ihm meine ganze Sorgfalt widmen [...]. Über die Übersetzung hinaus möchte ich das Werk, wenn es die Zeit erlaubt, mit einigen Anmerkungen versehen.⁸

Wie Cipriani (2015) gezeigt hat, war diese Übersetzung eine bedeutende kulturelle Operation im Rahmen der italienischen Aufklärung. Ziel dieser Operation war es, zur Verbreitung des „gusto della naturale Sapienza“ auch in Italien beizutragen.

Un'altro motivo diretto egli pure a giovare altrui mi ha servito di fortissimo stimolo a volgarizzare la Contemplazione; e questo si è il desiderio d'istillare col mezzo di Lei, e di spargere il gusto della naturale Sapienza sì dormiglioso oggigiorno e languente, non so per qual destino, in Italia [...]. E nel vero non posso a meno di non esser compreso nell'animo mio da altissima meraviglia, quantunque volte meco stesso io considero, come questa graziosamente sia accolta, e largamente fiorisca presso le straniere Nazioni, veggendo noi tuttodì i rapidi suoi incrementi nella Francia, nell'Inghilterra, nella Germania, e per fin sotto il più gelato Settentrione; e all'opposito come universalmente negletta sia nell'Italia, a riserva di alcuni valorosi e fedeli seguaci di lei, i quali per l'estrema loro scarsezza mostrano più che altro la miseria della Nazione.⁹

Noch ein weiteres auf allgemeine Nützlichkeit zielendes Motiv war mir ein starker Antrieb bei der Übertragung der *Contemplation* ins Italienische; und das ist der Wunsch, mit Ihrer Hilfe in Italien jene Liebe zur Naturforschung zu entfachen und zu verbreiten, die heutzutage aus welchen Gründen auch immer eingeschlafen scheint und darniederliegt [...]. Und tatsächlich erfasst mich jedes Mal unweigerlich eine große Verwunderung, wenn ich bedenke, wie herzlich diese von anderen Nationen aufgenommen wird und überall blüht, und wenn man sieht, welche Fortschritte sie in Frankreich, England, in Deutschland und sogar im kältesten Norden macht, während sie umgekehrt in Italien allgemein vernachlässigt wird, abgesehen von einigen wenigen treuen und tüchtigen Anhängern, die allein durch ihre kleine Zahl vor allem das Elend ihrer Nation bezeugen.

Die Übersetzung hatte also eine Art ‚nationale‘ Funktion: Bonnet war ein Verbündeter in Spallanzanis Engagement für die Verbreitung der Naturwissenschaften in Italien. Es galt, die Italiener wachzurütteln und ihre naturwissenschaftliche

⁷Spallanzani an Bonnet, Modena, 28. März 1768 (*Spallanzani-Bonnet*, S. 75). Die Korrespondenz Spallanzanis weist zahlreiche (nicht nur orthographische) Irregularitäten auf. Wir haben die Zitate mehrfach überprüft und verzichten darauf, diese Abweichungen vom Standard jedes Mal zu kennzeichnen.

⁸Die Übersetzungen stammen hier und in der Folge von den Autoren des vorliegenden Artikels.

⁹Spallanzani (1781), S. 7.

Neugier anzuregen. Ihrerseits sollten die Autoritäten auch in Italien die Naturwissenschaft fördern und naturwissenschaftliche Institutionen finanzieren. Insofern ist es kein Zufall, dass Spallanzani just im Erscheinungsjahr der Übersetzung der *Contemplation* auf den Lehrstuhl für „Storia naturale“ an der von Maria Theresia geförderten Universität Pavia berufen wurde.¹⁰

Darüber hinaus hatte die Übersetzung von Bonnets *Contemplation* auch eine didaktische Funktion. Spallanzani benutzte sie gleichsam als ‚Handbuch‘ in seinen Vorlesungen. „C’est ainsi qu’il se dévoua d’abord au noble emploi d’instituteur de ses compatriotes“, schrieb Jean Senebier (1742–1809), seinerseits langjähriger Übersetzer von Spallanzanis Werken ins Französische, viele Jahre später, „et qu’il est devenu le modèle de ceux qui veulent enseigner utilement“.¹¹ Trotzdem war die Entscheidung für die Übersetzung Bonnets nicht selbstverständlich. Tatsächlich hätten die österreichischen Behörden gegenüber der *Contemplation* ein anderes Buch vorgezogen: die *Anfangsgründe der Naturgeschichte* (1779) von Nathanael Gottfried Leske (1751–1786), der als Professor für Naturgeschichte an der Universität Leipzig tätig war.¹² Wie Mazzarello (2004, S. 118–119) gezeigt hat, beurteilte Spallanzani das Buch jedoch äußerst negativ. Das hat damit zu tun, dass Spallanzani wie Bonnet ein leidenschaftlicher Verfechter der im 18. Jahrhundert immer noch sehr populären Lehre von der *scala naturae*, der ‚Großen Kette der Wesen‘ war: eine bei Bonnet christlich geprägte Vorstellung natürlicher Ordnung, die gegen Ende des Jahrhunderts zunehmend vom spezifischen Nominalismus des Linnéschen Systems verdrängt wurde.¹³ Genau diesem Linnéschen System war Leskes Buch aber wesentlich verpflichtet.

¹⁰Als Beleg für die komplexe Rolle der Übersetzung im Kontext der Naturwissenschaften des 18. Jahrhunderts ist hier nur beiläufig zu erwähnen, dass die *Prolusio* (Spallanzani, 1770), mit der Spallanzani seine akademische Tätigkeit in Pavia eröffnete, sich nicht zufällig ebenfalls mit einer Übersetzung beschäftigt, nämlich der französischen Übersetzung des *Saggio di osservazioni microscopiche* (Spallanzani 1769) des Abbé Regley. Mehr als über die Übersetzung an sich ärgert sich Spallanzani dabei über die polemischen Fußnoten John Needhams, in denen der englische Naturwissenschaftler Spallanzanis Experimente über die Spontanzeugung kritisiert, vgl. Mazzarello (2018).

¹¹„Auf diese Weise hat er sich zunächst der noblen Aufgabe gewidmet, seinen Landsleuten ein Lehrmeister zu sein und ist so zum Vorbild all derer geworden, die durch ihre Lehrtätigkeit nützlich sein wollen“. Das Zitat stammt aus der *Notice historique sur la vie et les écrits de Lazare Spallanzani*, die Senebier seiner Übersetzung der posthumen und von ihm 1803 herausgegebenen *Mémoires sur la respiration* hinzufügte, vgl. Spallanzani (1803), S. 16. Vgl. dazu Monti (2010).

¹²Zusammen mit Johann Friedrich Blumenbachs *Handbuch der Naturgeschichte* (1779) trug Leskes Text wesentlich dazu bei, der von Linné inspirierten Naturgeschichte eine „extension systématique“ zu geben, vgl. Ratcliff (2010), S. 106.

¹³Vgl. Lovejoy (1993), S. 341–344. Die Frage, welchen ontologischen Status die Klassen der Linnéschen Systematik in seinen Augen hatten, ist viel diskutiert worden und nicht ganz leicht zu beantworten. Es gibt jedoch eine Reihe von Hinweisen, die eine eher konstruktivistische Lektüre nahelegen. Und man wird sagen dürfen, dass diese Lesart auch die historisch wirkmächtigere gewesen ist.

In einem Brief an Luigi Lambertenghi von Ende 1781 findet sich entsprechend ein ausgesprochener Verriss. Spallanzani wirft Leske dort vor, die Beziehungen, welche die Hervorbringungen der drei Reiche (mineralisch, vegetabilisch, animalisch) miteinander verbinden, d. h. die „interminabile catena, che lega con ordine maraviglioso le diverse parti del globo“ ganz vernachlässigt zu haben.¹⁴ Spallanzanis Anspruch, das Denkvermögen des Publikums anzuregen, wäre mit Leskes Buch seiner Überzeugung nach nicht zu erreichen gewesen.

Im Unterschied zu Bonnets *Contemplation*, wo die Frage nach den Beziehungen zwischen den verschiedenen Reichen und vor allem die Frage nach dem systematischen Ort der organisierten Körper eine wesentliche Rolle spielt,¹⁵ schienen Leskes *Anfangsgründe* in Spallanzanis Augen nicht mehr als ein mittelmäßiges Wörterbuch der Naturgeschichte. Freilich stand er in dieser Beurteilung zunehmend allein. So kam es, dass der Barnabit Ermenegildo Pini (1739–1825) im Jahre 1785 Leskes Buch doch noch ins Italienische übersetzte.¹⁶ Im *Proemio* lobt Pini Spallanzanis Bonnet-Übersetzung, reduziert ihren Wert aber auf den Kontext der italienischen Naturwissenschaft der 1760er Jahre. Damals sei Bonnets *Contemplation* nützlich gewesen, weil die Systematik Linnés zu dieser Zeit noch nicht die spätere Perfektion erreicht habe. In den 1780er Jahren habe sich die Situation nun aber gewandelt: „al presente però l’aspetto della Storia Naturale è del tutto mutato [...]. La necessità di un sistema, e la superiorità del Linneano è ora riconosciuta anche dai più celebri Osservatori“.¹⁷ Pini's Übersetzung trat insofern mit dem Anspruch auf, Bonnets *Contemplazione* zu ersetzen:

Ora non avendo l’Italia in sua lingua un libro elementare di Storia naturale, nè essendo ora riducibile a tale uso l’italiana traduzione della Contemplazione della natura, e per altra parte volendo io per la richiesta da molti fattane apprestare agli Italiani una Istituzione di questa scienza [...] ho stimato di supplirvi col tradurre dall’Idioma tedesco il miglior libro elementare, che a giudizio anche d’intelligenti persone finora siasi pubblicato.¹⁸

Da Italien nun einmal kein grundlegendes Handbuch der Naturgeschichte besitzt und diese Funktion auch nicht von der italienischen Übersetzung der *Contemplation* de la nature übernommen werden kann, und ich auf der anderen Seite auf vielfachen Wunsch hin den Italienern eine solche Grundlegung dieser Wissenschaft zur Verfügung stellen wollte [...], so hoffte ich diese Lücke zu füllen, indem ich das nach Meinung intelligenter Personen beste bislang existierende Handbuch aus dem Deutschen übersetzte.

¹⁴Die unendliche Kette, die in wunderbarer Ordnung die unterschiedlichen Teile des Globus miteinander verbindet [...]. Die Zitate stammen aus Mazzarello (2004), S. 119.

¹⁵Über Bonnets „allgemeine Systemtheorie organismischer Ordnung“ vgl. Cheung (2004).

¹⁶Im *Proemio* erklärt Pini (Pini 1785, S. XVIII), dass er die zweite Ausgabe der *Anfangsgründe* aus dem Jahre 1784 erst während des Druckes seiner Übersetzung erhalten habe. Den schon übersetzten Teil modifizierte er nicht, aber er nutzte die neue Ausgabe für den noch nicht übersetzten.

¹⁷Pini (1785), S. IV. „Heutzutage jedoch hat sich die Naturgeschichte grundlegend gewandelt, die Notwendigkeit eines Systems und die Überlegenheit desjenigen von Linné wird heute auch von den berühmtesten Beobachtern anerkannt.“

¹⁸Pini (1785), S. XII–XIII.

Als Pinis Übersetzung erschien, weilte Spallanzani fern der Lombardei in Konstantinopel, wohin er dem neuen Gesandten der Republik Venedig in der osmanischen Hauptstadt, Girolamo Zulian, gefolgt war.¹⁹ Als Carlo Barletti ihn über Pinis Übersetzung informierte, antwortete Spallanzani mit einem Schreiben, in dem er nicht nur Leskes Werk, sondern auch dessen Übersetzer harsch kritisierte:

A me par difficile, che un originale cattivo possa diventar buono, coll'esser tradotto: e le annotazioni apposte al testo [...] e diciamo anche il nome stesso del traduttore, più conosciuto per compilatore, che per vero naturalista, non danno grandi speranze ai lettori.²⁰

Es scheint mir schwer vorstellbar, dass ein schlechtes Original durch seine Übersetzung gut wird: Und die dem Text beigegefügt Anmerkungen [...] sowie im Grunde schon der Name des Übersetzers, der mehr als Kompilator denn als Naturforscher bekannt ist, machen dem Leser keine großen Hoffnungen.

Es zeigt sich also, dass die Bedeutung von Spallanzanis Übersetzung über das primäre Ziel der Verbreitung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse in der Vernakularsprache hinausreicht. In ihr spiegeln sich auch die komplexen Debatten über das System Linnés, sowie deren akademische und wissenschaftspolitische Hintergründe.

Darüber hinaus zählt Spallanzani in seiner *Prefazione* eine lange Liste von aktuellen Forschungsdesiderata auf, die darauf abzielt, neue wissenschaftliche Forschungsprojekte zu initiieren (diese betreffen z. B. Fragen zum Metabolismus der Pflanzen, Fragen zum Blutkreislauf bei Kalt- und Wechselblütlern, Fragen zur Physiologie der Knochenbildung etc.). In ihrer Gesamtheit können die zahlreichen, von Spallanzani vorgeschlagenen Forschungsthemen als eine Art Zusammenfassung der bedeutsamsten Probleme der europäischen Naturgeschichte des 18. Jahrhunderts gelten. In unserem Zusammenhang ist es besonders bemerkenswert, dass Spallanzani das Vorwort seiner Übersetzung auch dazu nutzt, um weitere Projekte und seine Gedanken zum Stand der italienischen Naturwissenschaft zu artikulieren.

Wie wir noch sehen werden, hatte die Redaktion der Druckfassung der Spallanzanischen Übersetzung eine Vorgeschichte, die es ihm erlaubte, diese ausgesprochen schnell fertig zu stellen. Als Spallanzani Bonnet schrieb, dass er für seine Übersetzung der *Contemplation* nur einen Monat gebraucht habe („Il me souvient d'avoir dépensé moins d'un mois pour la traduction entière de la *Contemplation*“),²¹ antwortete Bonnet ihm ziemlich schockiert:

Je vous l'avoué; il m'est impossible de concevoir comment une pareille précipitation peut se concilier avec la bonne façon de l'ouvrage. Il y tant d'expressions qui demandent à être pesées; il y a tant de tours de phrase qui ne trouvent pas d'abord leurs analogues, etc. que

¹⁹Über die zweijährige Reise Spallanzanis nach Konstantinopel vgl. Mazzarello (2004).

²⁰Spallanzani an Carlo Barletti, Konstantinopel (Pera), 25. März 1786, zit. nach Mazzarello (2004), S. 119.

²¹Spallanzani an Bonnet, Pavia, 1. Juli 1774 (*Spallanzani-Bonnet*, S. 245).

je ne puis imaginer qu'il soit possible qu'une traduction faite en si peu de temps imite parfaitement l'original.²²

Ich gestehe Ihnen, dass es mir vollkommen unbegreiflich ist, wie eine derartige Eile mit einer sorgfältigen Arbeitsweise vereinbar sein soll. Es gibt so viele Ausdrücke, die abgewogen werden wollen, so viele sprachliche Wendungen, die nicht gleich ihre Entsprechung finden etc., dass ich mir nicht vorstellen kann, wie eine in so kurzer Zeit angefertigte Übersetzung eine vollkommene Wiedergabe des Originals sein kann.

In seiner Antwort beruhigte Spallanzani Bonnet in Bezug auf die Qualität seiner Übersetzung, die das italienische Publikum treu und elegant gefunden habe. Tatsächlich sei es so, dass er bereits im Kontext seiner Vorlesungen am Collegio di Modena eine erste Übersetzung der *Contemplation* angefertigt und daher für die Vorbereitung der Publikation so wenig Zeit benötigt habe:

Vôte étonnement sur le peu de temps que j'ai employé à traduire la *Contemplation* se réduira peut être à zero, quand vous serez au jour de l'affaire. Avant cette impression il y avoit quelques années que dans le College de Modene j'expliquois publiquement ce livre aux pensionnaires: et comme quelque un n'entendoit pas trop bien le françois, avant que de l'expliquer je le traduisois en italien. Ayant affaire avec des chevaliers, qui goutoient bien nôtre langue, je ne faisois pas la traduction sur le champ, mais elle étoit mûrement préméditée, de maniere que je me piquois de joindre l'elegance, et la force de nôtre belle langue à la fidelité, et à la beauté d l'original. Cet exercice public je l'ai fait pendant quelques années suivies. De cette façon vous voyez que j'ai eu tout le temps de *peser les expressions*, de *trouver les tours de phrase analogues* etc. etc. Me determinant donc après à l'impression italienne, la chose ne pouvoit être plus facile pour moi [...].²³

Ihre Verwunderung darüber, wie wenig Zeit ich für die Übersetzung der *Contemplation* benötigt habe, wird sich möglicherweise in Luft auflösen, wenn Sie erfahren, wie sich dies zugetragen hat. Bereits einige Jahre vor der Veröffentlichung dieser Ausgabe habe ich Ihr Buch am Collegio di Modena [Universität Modena] den Studenten in öffentlicher Vorlesung erläutert, und da der ein oder andere nicht genug Französisch verstand, habe ich die fraglichen Passagen vor meiner Erläuterung ins Italienische übersetzt. Da es sich um ein adeliges Publikum handelte, das auf gutes Italienisch Wert legte, habe ich nicht aus dem Stegreif übersetzt, sondern mit einiger Sorgfalt und mit dem Ehrgeiz, die Eleganz und die Kraft unserer Sprache mit der nötigen Treue und der Schönheit des Originals zu verbinden. Diese öffentliche Praxis habe ich mehrere Jahre hintereinander ausgeübt. Sie sehen, dass

²²Bonnet an Spallanzani, Genthod, 24. September 1774 (*Spallanzani-Bonnet*, S. 249).

²³Spallanzani an Bonnet, Pavia, 28. Dezember 1774 (*Spallanzani-Bonnet*, S. 252). In Bezug auf die *elegance* und die *fidelité* seiner Übersetzung hatte Spallanzani Bonnet schon vor deren Veröffentlichung beruhigt: „Dans cette traduction j'ai toujours eu deux buts devant mes yeux. Premierement qu'elle soit fidele. J'avois trop d'empressement de faire sentir la force de l'original. En second lieu qu'elle soit elegante. Cet original même, qui est un modele en elegance, l'exigeoit trop. Pourrai-je me flatter d'avoir atteint l'un et l'autre? Touchant la fidelité, j'ose l'esperer. Touchant l'elegance, c'est aux connoisseurs italiens d'en juger“.

(„Bei dieser Übersetzung habe ich stets zwei Ziele vor Augen gehabt. In erster Linie die Treue. Zu sehr drängte es mich, einen Eindruck von der Kraft des Originals zu vermitteln. In zweiter Linie die Eleganz. Das Original, das ein Vorbild an Eleganz ist, verlangte dies mit Nachdruck. Darf ich mir schmeicheln, das eine wie das andere erreicht zu haben? Was die Treue anbelangt, wage ich es zu hoffen. Was die Eleganz angeht, so mögen dies die Kenner in Italien beurteilen“.

Spallanzani an Bonnet, Modena, 26. August 1769 [*Spallanzani-Bonnet*, S. 105]).

ich auf diese Weise durchaus die Zeit hatte, die Formulierungen abzuwägen und die entsprechenden Wendungen zu finden etc. etc. Als ich mich später zu einer italienischen Ausgabe entschieden habe, war die Sache leicht für mich.

Trotz der praktischen Funktionalität seiner Übersetzung beansprucht Spallanzani, der über ein ausgeprägtes stilistisches und linguistisches Bewusstsein verfügte,²⁴ also an dieser Stelle neben der notwendigen Treue seines Werkes auch deren literarische Eleganz.

Bemerkenswert erscheint die Koexistenz zweier verschiedener Modelle naturwissenschaftlicher Translation: einerseits eine vertiefte, gewissenhafte Übersetzung, die viel Engagement und zeitlichen Aufwand erfordert; andererseits eine praktische, schnelle Übersetzung, die der wissenschaftlichen Diskussion (und auch dem immer wichtigeren Unterricht der Naturwissenschaft) dient. Dies ist nur ein Beispiel dafür, dass das komplexe und hier nur angedeutete Problem der Qualität naturwissenschaftlicher Übersetzungen im 18. Jahrhundert von verschiedenen Faktoren (wie z. B. der Funktion der Übersetzung und deren Leserschaft sowie den praktischen Interessen der Übersetzer*innen) abhing.

8.3 Übersetzung als wissenschaftliche Tätigkeit: Senebier als Übersetzer von Spallanzani

Eine besondere Rolle in Spallanzanis bildungspolitischer und wissenschaftlicher Agenda spielte die Übersetzung ins Französische, die für ihn eine fundamentale Möglichkeit war, um eine größere Leserschaft und vor allem mehr internationales Prestige zu erlangen.²⁵ Die Rezeption seiner Werke außerhalb Italiens war für Spallanzani so wichtig, dass er auch über die Möglichkeit nachdachte, seine

²⁴Als Beleg für die „sensibilità linguistica e stilistica“ Spallanzanis (Altieri Biagi 1990, S. 264) ist zu erwähnen, dass die erste Schrift Spallanzanis (Spallanzani 1760) ein hochpolemischer Kommentar zu Anton Maria Salvinis Übersetzung der *Ilias* (1723) war. Damals bekleidete Spallanzani noch die Position eines „Lettore Fisico-Matematico nell’Università di Reggio, e Professore di Lingue nel nuovo Collegio“, wie man auf dem Titelblatt liest. Erst in den folgenden Jahren begann seine naturwissenschaftliche Karriere, vgl. Mazzarello (2018).

²⁵In den *Notices sur la vie littéraire de Spallanzani*, die der Übersetzung von *De’ fenomeni della circolazione* vorangestellt waren, beschrieb der Übersetzer Joseph de Tourde, „docteur en médecine de l’université de Montpellier“ und „médecin de l’armée française en Italie“ (wie es auf dem Titelblatt der Übersetzung heißt) die Rolle der französischen Übersetzungen für die europäische Resonanz des italienischen Naturwissenschaftlers stolz wie folgt: „Mais c’est surtout à la France qu’était réservée la gloire d’assigner à cet homme célèbre la place honorable qu’il occupera dans les fastes de l’histoire. A peine ses ouvrages sont-ils connus de cette nation, qu’elle se les approprie par des traductions aussi élégantes que fidèles“. („Aber vor allem Frankreich war der Ruhmestitel vorbehalten, dem berühmten Mann jenen Platz zu sichern, den er einst in den Annalen der Geschichte einnehmen wird. Kaum hatte diese Nation seine Werke zur Kenntnis genommen, da hat sie sich diese auch schon durch ebenso treue wie elegante Übersetzungen angeeignet“. Spallanzani (1799), S. 108. Natürlich gemahnt der Hinweis auf die „armée française en Italie“ an den neuen geschichtlichen Kontext (d. h. die Jahre nach dem Italienfeldzug Napoleon Bonapartes), in den die Übersetzung sich einordnet.

Werke selbst auf Französisch zu verfassen. So schreibt er an Bonnet: „Je vous assure que pour un italien, parlant d'un livre de philosophie, c'est un veritable embarras. La langue universellement entendue c'est la française.“²⁶ Dennoch hat Spallanzani diesen Gedanken am Ende verworfen. Das lag zum einen an den zu erwartenden negativen Reaktionen seiner Landsleute, hatte aber zum anderen auch mit Zweifeln an seiner eigenen sprachlichen Kompetenz zu tun: „[...] je ne me sent pas assez fort pour ecrire dans cette langue“, schrieb er im selben Brief, „et vous même en conviendrez.“²⁷ Es blieb also nur die Wahl zwischen dem Lateinischen und dem Italienischen als Publikationssprache. Im Einklang mit dem allgemeinen Trend zur Vernakularsprache entschied sich Spallanzani für das Italienische, auch wenn dieses weniger ‚universell‘ als das Französische war und folglich eine deutlich eingeschränkte Leserschaft bedeutete. Da Spallanzani aber nach maximaler Verbreitung strebte, konnte die Lösung letztlich nur darin bestehen, einen guten Übersetzer ins Französische zu finden: „L'unique ressource de ce desordre litteraire pourroit être un traducteur français. J'entendrai donc avec un pareil empressement vôtre sentiment sur ce dernier point et vôtre me servira de regle.“²⁸

Dank der Vermittlung Bonnets fand Spallanzani mit Jean Senebier in der Tat seinen perfekten Übersetzer. Die Art und Weise, in der Bonnet Senebier gegenüber Spallanzani als Übersetzer empfiehlt, kann als eine Art Porträt des idealen Translators gelten:

Enfin, mon célèbre ami, il s'est trouvé dans notre ville un traducteur tel que nous le désirions [...]. Il est connu du public par une très bonne *Dissertation sur l'Art d'Observer*, qui remporta en 1772 l'*accessit* de la Société de Hollande [...].²⁹ L'emploi si fréquent et si honorable qu'il a bien voulu y faire de mes écrits, ne me laisse pas même la liberté d'en dire davantage [...] l'auteur n'est point naturaliste ni observateur de profession. Mais il aime la nature et se plaît à lire et à méditer ses meilleurs interprètes [...]. Il est Bibliothécaire de notre République et occupe dignement cette place. La langue italienne lui est très familière et il vous a lu avec le plus vif intérêt. Vous voyez donc [...] que vous pouvez compter d'être bien entendu par votre traducteur, puis qu'il ne possède pas moins la matière que la langue.³⁰

²⁶Spallanzani an Bonnet, Modena, 6. Juni 1767 (*Spallanzani-Bonnet*, S. 61).

²⁷„[...] ich fühle mich nicht firm genug, um in dieser Sprache zu schreiben und selbst Sie werden dem zustimmen.“ (*Spallanzani-Bonnet*, S. 61).

²⁸„Das einzige Mittel gegen dieses literarische Chaos dürfte wohl ein französischer Übersetzer sein. Ich bin daher ebenso gespannt auf Ihre diesbezügliche Meinung und werde mich an Ihrer [Einschätzung] orientieren.“ (*Spallanzani-Bonnet*, S. 61).

²⁹Die Preisfrage der Akademie stammte aus dem Jahre 1768, der Preis ging an Benjamin-Samuel-Georges Carrard, vgl. Poser (1992); Daston und Galison (2010), S. 238. Die erste Version des Traktats wurde 1772 in den Verhandlungen der Akademie von Haarlem auf Niederländisch und Französisch publiziert, vgl. Senebier (1772). Im Jahre 1775 wurde das Buch, mit dem Titel *Art d'observer*, in Genf in zwei Bänden veröffentlicht. Im Jahre 1802 gibt Senebier schließlich eine vermehrte Ausgabe in 3 Bänden (Senebier 1802) heraus. Als vielleicht „best-known eighteenth-century treatment of the subject“ (Daston und Galison 2010, S. 238) zählt die Publikation zu den bedeutendsten Beiträgen zur Methodik der Naturwissenschaft und „arguably [...] the formalized sum of the eighteenth-century art of observation“ (Singy 2006, S. 54).

³⁰Bonnet an Spallanzani, Genthod, 29. Juni 1776 (*Spallanzani-Bonnet*, S. 281).

Mein berühmter Freund, endlich hat sich in unserer Stadt ein Übersetzer gefunden, wie wir ihn uns wünschten. [...] Er ist beim Publikum durch eine sehr gute Abhandlung über *Die Kunst der Beobachtung* bekannt, die im Jahre 1772 eine lobende Erwähnung der holländischen Akademie erhalten hat.²⁹ Der so häufige und so schmeichelhafte Gebrauch, den er dabei von meinen Schriften gemacht hat, erlaubt es mir nicht, mehr dazu zu sagen. [...] Der Autor ist zwar kein Naturforscher und auch kein professioneller Naturbeobachter, aber er liebt die Natur ebenso wie die Lektüre ihrer besten Interpreten. [...]. Er ist nämlich der Bibliothekar unserer Republik und füllt diese Stellung vorzüglich aus. Die italienische Sprache ist ihm bestens vertraut und er hat Ihre Werke mit dem lebhaftesten Interesse gelesen. Sie sehen also [...] dass Sie sich darauf verlassen können, von Ihrem Übersetzer recht verstanden zu werden, denn er beherrscht den Stoff ebenso gut wie die Sprache.

Die Passage bietet eine gleichsam archetypische Beschreibung eines guten Übersetzers von naturwissenschaftlichen Texten im 18. Jahrhundert. Zunächst weist Bonnet auf Senebiers bemerkenswerte Dissertation über den *Art d'observer* hin, die direkt von Bonnet beeinflusst war und für Spallanzani vermutlich bereits einen starken Qualitätsausweis bildete. Vor allem aber bemüht er sich von vornherein, mögliche Bedenken im Hinblick auf Senebiers wissenschaftliche Kompetenz zu zerstreuen, indem er darauf hinweist, dass dieser zwar kein reiner Naturwissenschaftler sei, aber über ein ausgeprägtes naturwissenschaftliches Interesse verfüge. Darüber hinaus unterstreicht Bonnet Senebiers hervorragende Kenntnisse der italienischen Sprache, die, zusammen mit seiner über die Position als Bibliothekar verbürgten bibliographischen und dokumentarischen Kompetenz, die notwendige Voraussetzung für einen versierten Übersetzer der Spallanzanischen Werke bildeten.

Vor allem nach dem Tod Bonnets (1793), aber auch schon während der 1780er Jahre, wurde Senebier zum wichtigsten Vermittler Spallanzanis gegenüber der französisch-sprachigen Wissenschaft.³¹ Er übersetzte einige der bedeutendsten Publikationen Spallanzanis: 1777 die *Opuscoli di fisica animale e vegetabile* (Spallanzani 1777); 1783 und 1785 die zwei Bände der *Dissertazioni di fisica animale e vegetabile* (Spallanzani 1783, 1785)³² sowie 1795–1797 die *Viaggi*

³¹Exemplarisch ist die Rolle Senebiers im Umfeld des schwersten Skandals in Spallanzanis Leben (der gleichzeitig auch einer der interessantesten in der Geschichte der Naturwissenschaft seiner Zeit ist. Vgl. Mazzarello [2004]). Die Rede ist von einem Komplott gegen Spallanzani, das während seiner Reise nach Konstantinopel (1785–1786) von seinen Rivalen an der Universität Pavia angestiftet wurde. Spallanzani wurde von diesen des Diebstahls einiger Materialien des Museo di Pavia beschuldigt. Nach einer Untersuchung bestätigten die Behörden Spallanzanis Unschuld. Spallanzani sandte den *Decreto Reale* an Senebier und bat ihn, den Text zu übersetzen und diese Übersetzung in ganz Europa zu verbreiten (vgl. Spallanzani an Senebier, Pavia 10. August 1787, *Spallanzani-Senebier*, S. 173–74).

³²Senebier hatte Spallanzani vorgeschlagen, die Titel der beiden Bände zu modifizieren, um sie geeigneter für die französische Leserschaft zu machen. In Bezug auf den ersten Band der *Dissertazioni*, der von der Verdauung handelt, fragte Senebier Spallanzani: „Ne croyés vous pas que le titre de votre ouvrage seroit plus piquant si on le changeoit en celui d'Experiences sur la digestion faites sur le plus grand nombre des differentes especes d'animaux?“ („Meinen Sie nicht, dass der Titel Ihres Werkes spannender klingen würde, wenn man ihn in *Experiences*

alle due Sicilie e in alcune parti dell'Appennino (Spallanzani 1795–1797), eines der bedeutendsten Beispiele wissenschaftlicher Reiseliteratur des 18. Jahrhunderts. Der Briefwechsel Spallanzani-Senebier, der just mit der „question de la traduction“³³ einsetzt, zeigt nicht nur die Rolle Senebiers für Spallanzanis Selbstvermarktung als europäischer Naturwissenschaftler, sondern – in umgekehrter Weise – auch die strategische Bedeutung der Übersetzungen für den Genfer Bibliothekar. Für Spallanzani waren die Übersetzungen ins Französische ein unschätzbare Instrument, um seine Position in den maßgeblichen Debatten der europäischen Naturwissenschaft zu stärken und auf diese Weise auch seine Mitgliedschaft in den einflussreichsten Akademien Europas zu fördern. Tatsächlich waren Senebiers Übersetzungen für Spallanzani von derartiger Bedeutung, dass er sich sogar bemühte, das Buch über seine Reise nach Sizilien in einem parataktischen Stil zu schreiben, um Senebier das Geschäft der Übersetzung ins Französische zu erleichtern:

Per ciò che riguarda il modo da me tenuto nello scrivere questi miei viaggi, ho cercato di servire, quanto più ho saputo, alla chiarezza, e alla precisione, senza trascurare quella eleganza nella lingua italiana, che può combinarsi con lo scrivere didascalico. Ho anche cercato che i periodi bene spesso sieno corti, per maggiore facilità d'essere da voi tradotti.³⁴

Was nun den Stil angeht, den ich für die Niederschrift meiner Reisen gewählt haben, so habe ich mich nach besten Kräften um Klarheit und Präzision bemüht, ohne dabei jene Eleganz der italienischen Sprache zu vernachlässigen, die durchaus mit der didaktischen Form vereinbar ist. Ich habe mich sogar darum bemüht, die Perioden immer wieder kurz zu halten, um Ihnen so das Übersetzen zu erleichtern.

sur la digestion faites sur le plus grand nombre des differentes especes d'animaux umändern würde?“ Senebier an Spallanzani, Genf, 1. Februar 1783 [Spallanzani-Senebier, S. 115]). Damit war Spallanzani einverstanden: „Se al titolo della mia opera voi volete sostituire quello che mi accennate, certamente che questo invoglierà più i lettori a legger l'opera; onde fatelo pure, che pienamente approvo questo vostro pensiero.“ („Wenn Sie den Titel meines Werkes durch den von Ihnen vorgeschlagenen ersetzen wollen, dann wird dies sicher mehr Leser neugierig machen, das Werk zu lesen; von daher nur zu, ich bin vollkommen mit Ihrem Vorschlag einverstanden.“ Spallanzani an Senebier, Pavia, 1. März 1783 [Spallanzani-Senebier, S. 116]). Auch für seine Übersetzung des zweiten Bandes der *Dissertazioni* schlug Senebier eine strategische Veränderung vor: „J'aurai envie de changer aussi le titre de votre second volume en celui de *Experiences nouvelles pour servir a l'histoire naturelle de la génération dans le regne végétal et animal*, les françois qui jugent souvent par les mots, se previennent peu par des titres aussi modestes que ceux que vous donnés a vos riches compositions, voyés si cela vous conviens car vous etes meilleur juge que moi“ („Ich hätte Lust auch den Titel des zweiten Bandes zu ändern, und zwar in *Experiences nouvelles pour servir a l'histoire naturelle de la génération dans le regne végétal et animal*, auf Franzosen, die oft nach der sprachlichen Form urteilen, wirken nämlich die bescheidenen Titel, die Sie ihren so reichen Abhandlungen geben, nicht sonderlich attraktiv. Überlegen Sie einmal, ob Sie damit einverstanden sind, denn Sie haben ein besseres Urteil als ich“ Senebier an Spallanzani, Genf, 20. April 1784 [Spallanzani-Senebier, S. 131]).

³³Ratcliff (2010), S. 107.

³⁴Spallanzani an Senebier, Pavia, 5. August 1792 (Spallanzani-Senebier, S. 280).

Wie Altieri Biagi nachgewiesen hat, wurden die *Viaggi* tatsächlich mit Blick auf ihre zukünftige Übersetzung ins Französische von vorneherein in einem klareren Stil geschrieben.³⁵

Für Senebier wiederum war die Übersetzung von Spallanzani nicht nur eine Legitimierung seiner Position als Naturwissenschaftler, sondern auch eine wissenschaftliche Tätigkeit eigener Dignität, insofern sie ihm die Möglichkeit bot, gleichsam über einen Umweg seine eigenen Ideen einem breiten Fachpublikum zu präsentieren. Bemerkenswert ist, was er Spallanzani in seinem ersten Brief schrieb:

J'ai cru être plus utile aux sciences en mettant votre ouvrage dans une langue qui lui donnera un usage plus général, qu'en continuant de travailler aux miens; je les suspends donc pour traduire en françois ces Opuscules, si vous l'agrées.³⁶

Mir schien, dass ich den Wissenschaften nützlicher wäre, wenn ich Ihrem Werk zu einer größeren Verbreitung verhelfen würde, als wenn ich meine eigenen Arbeiten fortsetzte; ich unterbreche sie also, um ihre kleinen Schriften ins Französische zu übersetzen, wenn es Ihnen recht ist.

Im ganzen Briefwechsel Senebier-Spallanzani findet man derartige Bescheidenheitstopoi des Übersetzers, die an einer Stelle in eine interessante astronomische Metapher münden:

Je mériterais sûrement la reconnaissance du public par la traduction françoise de vos immortels ouvrages; mais c'est un avantage que je vous devrai comme les petites satellites de Jupiter partagent la lumière réfléchie de leur planète principale.³⁷

Gewiss möchte ich die Dankbarkeit des Publikums für die französische Übersetzung Ihrer unsterblichen Werke verdienen. Aber diese Gunst verdanke ich Ihnen in der Weise der kleinen Jupitermonde, die das Licht ihres Hauptplaneten reflektieren.

Trotzdem relativiert die Lektüre der Vorworte von Senebiers Übersetzungen das auf diese Weise evozierte Bild eines bescheidenen und sozusagen unsichtbaren Übersetzers. In der Tat ist unübersehbar, dass Senebier sehr wohl danach strebte sein Publikum nicht nur mit seinen Übersetzungen, sondern auch mit seinen eigenen naturwissenschaftlichen Ideen zu überzeugen, die er in seinen *Préfaces* ausführlich formulierte.

Schon die *Introduction* zu Spallanzanis *Opuscules de physique animale et végétale* stellt eine detaillierte Einführung in die Geschichte, Methoden und Wirkungen der mikroskopischen Entdeckungen dar.³⁸ Auf dem Titelblatt des Buches erscheint Senebiers Einführung mit dem ehrgeizigen Titel *Introduction dans laquelle on fait connoître les découvertes microscopiques dans les trois*

³⁵Vgl. Altieri Biagi (1990), S. 264.

³⁶Senebier an Spallanzani, Genf, 26. Juni 1776 (*Spallanzani-Senebier*, S. 7).

³⁷Senebier an Spallanzani, Genf, 17. September 1776 (*Spallanzani-Senebier*, S. 13).

³⁸Vgl. Ratcliff (2009).

Règnes de la Nature, & leur influence sur la perfection de l'Esprit humain. Tatsächlich betrifft von den 21 Punkten, in die sich der Text unterteilt,³⁹ nur der letzte (*Avis sur cette Traduction*) die Übersetzung selbst.⁴⁰ Auch in seiner 1783 veröffentlichten Übersetzung des ersten Bandes der *Dissertazioni di fisica animale e vegetabile* (mit dem Titel *Expériences sur la digestion de l'Homme et de différentes espèces d'animaux*) beschränkt sich Senebier nicht darauf, ein unsichtbarer Übersetzer zu sein. Wie schon in der *Introduction* der *Opuscules* widmet er auch in diesem Fall nur einen kleinen Teil seiner Einführung (*Considérations sur la méthode suivie par Monsieur l'abbé Spallanzani dans ses expériences sur la digestion*) den reinen translatorischen Informationen.⁴¹ Nur auf den ersten vier Seiten erklärt Senebier die Gründe und Zielsetzung seiner Übersetzung, während die übrigen Seiten einen eigenen physiologischen Traktat bilden, der an die innovativen Forschungen Spallanzanis anknüpft:

[...] en rendant plus générale la lecture de ce Livre précieux, j'espère d'être utile à tous les hommes [...], je fournirai à tous ceux qui veulent étudier la philosophie expérimentale, de grands moyens pour apprendre l'art sublime des expériences, la logique subtile qui doit les diriger, les ressources puissantes qu'elle leur indique, & les succès brillans qu'elle leur assure. Tels sont les motifs qui m'ont fait trouver, au milieu de mes occupations & des mes maux, le tems nécessaire pour mettre en François les Recherches expérimentales de M. l'Abbé Spallanzani sur la digestion; le nom de cet homme célèbre est le meilleur passeport qu'on puisse avoir auprès du Public instruit.⁴²

[...] indem ich zur allgemeinen Verbreitung dieses kostbaren Buches beitrage, hoffe ich den Menschen insgesamt zu dienen [...]. Ich werde all denjenigen, die sich der Experimentalphilosophie zuwenden wollen, ein großartiges Instrument zum Studium der hohen Experimentierkunst zur Verfügung stellen, samt der feinen Logik, der diese folgen muss, den gewaltigen Möglichkeiten, die sie eröffnet und den glänzenden Erfolgen, die sie garantiert. Dies sind die Motive, die mich inmitten von vielfältigen Beschäftigungen und Kümmernissen die nötige Zeit finden ließen, um die experimentellen Forschungen des Abbé Spallanzani über die Verdauung ins Französische zu übertragen. Der Name dieses berühmten Mannes ist die beste Empfehlung, die man gegenüber dem gebildeten Publikum vorbringen kann.

³⁹Um sich eine Vorstellung von den naturwissenschaftlichen Ambitionen dieser *Introduction* zu machen, genügt es, den ersten und den letzten Titel der 20 Paragraphen zu zitieren. Sie beginnen mit einer *Histoire de la Découverte du Microscope & des premieres observations microscopiques* und enden mit einer *Hypothèse sur les rapports généraux des Etres microscopiques avec l'ensemble de l'Univers*.

⁴⁰Vgl. Senebier (1777), S. CXX.

⁴¹Auch im ersten Band von Senebiers Übersetzung der *Viaggi* findet man nur einen kurzen und nicht gezeichneten *Avis*, der über die komplizierte Entstehungsgeschichte der Ausgabe informiert. Auf jeden Fall demonstriert Senebier auch hier seine wissenschaftliche Kompetenz. Just mit Blick auf diese Übersetzung hatte er brieflich mit Spallanzani einige vulkanologische Probleme diskutiert. Mit diesem für ihn neuen Forschungsgegenstand beschäftigte er sich in den *Reflexions générales sur les volcans pour servir d'introduction aux Voyages volcaniques de Mr. l'Abbé Spallanzani*, die er seiner Übersetzung hinzufügte, Senebier (1795).

⁴²Senebier (1783), S. II–III.

Würde der Text mit diesen Satz enden, hätten wir lediglich einen weiteren Bescheidenheitstoppel Senebiers als Übersetzer vor uns. Aber der Text fährt fort und unterstreicht stattdessen Senebiers Selbstinszenierung als selbstständiger Naturwissenschaftler:

[...] j'espère que le Public [...] me pardonnera si je lui fais part de quelques idées que j'ai eues en méditant les expériences renfermées dans le livre que je lui présente. Je me propose donc de faire d'abord des considérations sur la méthode ingénieuse de l'Abbé Spallanzani pour consulter la nature; elle offre l'art difficile des expériences réduit en exemple. J'en tirerai ensuite quelques conséquences pratiques, & je m'enhardirai peut-être jusqu'à proposer quelques vues théorétiques, qui semblent découler naturellement des découvertes qu'on trouve dans cet ouvrage.⁴³

[...] ich hoffe, dass das [...] Publikum, es mir verzeiht, wenn ich ihm einige Gedanken mitteile, die ich aus dem Nachdenken über die im vorgelegten Band enthaltenen Experimente gewonnen habe. Ich möchte daher zunächst einige Betrachtungen über die ingeniose Methode anstellen, mit der der Abbé Spallanzani sich der Natur zuwendet; sie betrifft die schwierige Kunst exemplarischer Experimente. Anschließend werde ich daraus einige praktische Konsequenzen ziehen, & ich werde vielleicht sogar so verwegen sein, einige theoretische Perspektiven zu entwickeln, die sich auf ganz natürliche Weise aus den Entdeckungen dieses Werkes ergeben.

Die Übersetzer-Vorworte von wissenschaftlichen Texten sind in dieser Zeit oft sehr viel mehr als reine Einführungen in den übersetzten Text: Spallanzanis *Prefazione* zur *Contemplazione* Bonnets verwandelt sich nach den ersten Seiten in ein umfangreiches und kämpferisches wissenschaftliches Programm und auch Senebiers *Préfaces* stellen ehrgeizige Traktate mit eigenem wissenschaftlichen Anspruch dar. Im flexiblen Status der analysierten Vorworte spiegelt sich die komplexe Identität ihrer Autoren. Sowohl Spallanzani als auch Senebier sind eben nicht nur Übersetzer: Der eine ist ein Naturwissenschaftler, der seine Übersetzung als Instrument für seine wissenschaftspolitische Agenda nutzen will; der andere ein Liebhaber der Naturwissenschaft, der mit seinen Spallanzani-Übersetzungen seinen eigenen Platz in der europäischen Wissenschaft zu finden hofft. Ihre Vorworte spiegeln also nicht nur die vielfältige Funktion der naturwissenschaftlichen Übersetzungen, sondern auch die Koexistenz der unterschiedlichen und doch miteinander verknüpften Identitäten ihrer Autoren.

8.4 Übersetzungen als genuines symbolisches Kapital im wissenschaftlichen Feld

Versuchen wir abschließend, einige der besonderen ideologischen Implikate der beschriebenen Translationsprozesse schärfer zu konturieren und sie vor allem als wichtigen Teil jener Prozesse der Generation, Attribution und Akkumulierung

⁴³Senebier (1783), S. III–IV.

symbolischen Kapitals zu deuten, die das Feld der wissenschaftlichen Forschung im Prozess seiner Autonomisierung bis heute prägen.⁴⁴

Der erste Punkt betrifft die Zusammenarbeit von Übersetzer und Wissenschaftler und damit einhergehend Funktion und Rollenverständnis des Übersetzers. Obwohl sich die Wissenschaftsübersetzung im fraglichen Zeitraum mit ihrer zunehmenden Institutionalisierung auch ein Stück weit von unmittelbaren interpersonalen Kontakten ablöst, lässt sich eine Zusammenarbeit zwischen Übersetzer*in und Autor*in bei Wissenschaftsübersetzungen an zahlreichen Beispielen belegen. Dabei spielt offenbar in einer auf den ersten Blick paradoxalen Weise der Umstand eine Rolle, dass die Gewinnerwartungen bei wissenschaftlichen Übersetzungsprojekten nicht sonderlich hoch gewesen sein dürften. Zwar fehlen Forschungen, die belastbare Angaben über gezahlte Übersetzerhonorare in dieser Zeit erlauben würden, das hier vorgestellte Beispiel legt aber beredtes Zeugnis davon ab, dass ökonomische Interessen von Seiten der Übersetzer in vielen Fällen sekundär oder irrelevant gewesen sein dürften.⁴⁵ Damit kommt freilich der Frage nach den Modi der Anbahnung solcher Übersetzungen besondere Bedeutung zu. Der Fall des Übersetzers Jean Senebier ist hier aufschlussreich. Wenn wissenschaftliche Übersetzungen eine hohe spezifische Kompetenz voraussetzten, aber kaum ökonomische Vorteile versprachen, dann müssen die erzielten Gewinne vor allem symbolisches Kapital betroffen haben. Dieser Mechanismus ist bei Senebier besonders augenfällig, insofern er von Anfang an offen artikuliert, dass er vom Prestige des zu übersetzenden Wissenschafts-Stars Spallanzani zu profitieren hofft. Es ist offensichtlich, dass Senebier, der als Bibliothekar auf einem Feld tätig war, das man heute eher als ‚wissenschaftsunterstützenden Bereich‘ begreift,⁴⁶ durch seine Übersetzungen nach zweierlei strebt: erstens nach eigener wissenschaftlicher Reputation, die sich nicht zuletzt auch auf die Paratexte zu seinen Übersetzungen stützt, und zweitens nach einer Aufwertung seiner eigenen Arbeiten, wie etwa den methodologischen Traktat *Essai sur l'art d'observer*, der ursprünglich die Antwort auf eine Preisfrage der Akademie von Haarlem bildete. Die

⁴⁴Vgl. Bourdieu (1976).

⁴⁵So schreibt Senebier im Jahre 1789 an Spallanzani im Zusammenhang der geplanten Übersetzung der *Viaggi*: „Voyés si ce proget vous agrée et je vous en fais part parce qu’il peut vous etre avantageux car pour moi je vous le declare il ne m’en reviendra pas un sol, je n’ai jamais voulu vendre mes miserés“ (‚Schauen Sie einmal, ob Ihnen dieses Projekt zusagt, ich mache Ihnen den Vorschlag, weil es vorteilhaft für Sie sein kann, denn was mich betrifft, so versichere ich Ihnen, dass es mir keinen Heller einbringen wird, noch nie habe ich mit meinen kläglichen Bemühungen Geld verdienen wollen.‘ Senebier an Spallanzani, Genf, 19. März 1789, [Spallanzani-Senebier, S. 191]).

⁴⁶Selbstverständlich ist dabei zu berücksichtigen, dass Bibliothekare in der Frühen Neuzeit nicht selten wichtige kulturelle oder wissenschaftsstrategische Rollen übernahmen und die entsprechenden Positionen nicht selten von renommierten Wissenschaftlern besetzt wurden, die auf diese Weise eine ökonomische Absicherung erfuhren. Der Fall Senebiers belegt aber eher den umgekehrten Weg. Die Stellung als Bibliothekar ist hier nicht das Resultat und der Lohn für eine wissenschaftliche Karriere, sondern ihr Ausgangspunkt und ihre Grundlage.

Übersetzung und Korrespondenz mit Spallanzani vermittelt also Prestige und Renommee. Wenn Senebier in einem Brief an Spallanzani schreibt, dass er für seine Übersetzung eigene Forschungen hintanstelle, so haben wir es auf den ersten Blick mit einer Art umwegigen Karrierestrategie zu tun. Es zeigt sich freilich, dass diese Strategie in jeder Hinsicht erfolgreich war. Nichts verdeutlicht dies besser als die Tatsache, dass sich für die europäische Fachwelt die Namen Spallanzani und Senebier zunehmend verbanden und etwa im Jahre 1786 bei Göschen eine deutsche Übersetzung der Spallanzanischen *Versuche über die Erzeugung der Thiere und Pflanzen* erschien,⁴⁷ die nicht nur auf der Grundlage der Senebierschen Übersetzung aus dem Französischen erfolgte, sondern die darüber hinaus neben zwei (immerhin 60 Druckseiten umfassenden) Briefen Bonnets, auch eine (ebenfalls 60 Druckseiten umfassende) Schrift Senebiers mit dem Titel *Entwurf einer Geschichte der organisirten Körper vor ihrer Befruchtung* umfasste.⁴⁸ Das, was in Senebiers Übersetzung eine Art erweitertes Übersetzervorwort war, erscheint in der deutschen Übersetzung von Christian Friedrich Michaelis also als eigenständige ergänzende Abhandlung.

Man sieht also auf der einen Seite, wie für Spallanzani die Übersetzung ins Französische das Ticket für eine gesamteuropäische Wahrnehmbarkeit über Frankreich hinaus war. Das gilt umso mehr, als das Deutsche seinerseits in vielen Fällen als Relaisprache für weitere Übersetzungen in ost- und nordeuropäische Kulturen fungierte. Nicht ohne Stolz stellt Senebier in einem Brief aus dem Jahre 1778 fest, dass Spallanzani aufgrund der Übersetzungen zu universeller Bekanntheit und gleichsam zum „Professor des Universums“ aufgestiegen sei:

Vos Opuscules ont fait [...] grande fortune en Angleterre, en France et en Hollande, je n'ai pas vu la traduction allemande, vous n'etes plus le professeur de Pavie vous etes celui de l'Univers, il n'y a personne a qui vous n'ayes des choses infiniment curieuses a apprendre dans l'histoire naturelle et il n'y a personne qui ne se felicite de vous avoir pour maitre dans ces interessantes sciences.⁴⁹

Ihre Werke haben [...] großen Erfolg in England, in Frankreich und in den Niederlanden; ich habe zwar die deutsche Übersetzung nicht gesehen, aber Sie sind nicht mehr der Professor aus Pavia, Sie sind der Professor des Universums, es gibt niemanden, dem Sie nicht unendlich wissenswerte Dinge aus dem Bereich der Naturgeschichte mitzuteilen hätten und es gibt niemanden, der nicht glücklich darüber wäre, Sie in diesen interessanten Disziplinen als Lehrmeister zu haben.

Auf der anderen Seite bildet für den Übersetzer selbst die Übersetzungstätigkeit nicht die Arbeit eines ‚unsichtbaren‘ Dienstleisters, sondern im Gegenteil das Eintrittstor in die europäische Wissenschaftscommunity. Das vor allem im Anschluss an Laurence Venuti gleichnamiges Buch vieldiskutierte Problem

⁴⁷Spallanzani (1786).

⁴⁸Dieser Umstand ist umso bemerkenswerter als in dieser Publikation Senebier gar nicht mehr als Übersetzer des Ausgangstextes genannt wird, sondern nur noch als Autor seines Traktats.

⁴⁹Senebier an Spallanzani, Genf, 11. Juli 1778 (*Spallanzani-Senebier*, S. 77).

der Unsichtbarkeit des Übersetzers erscheint insofern in Bezug auf das Feld der Wissenschaftsübersetzungen in einem ganz eigenen Licht.⁵⁰ Auf der einen Seite treten die Übersetzer aufgrund des Ideals der *sobriété*, das bei Fachübersetzungen vorherrscht und das die Affichierung besonderer stilistischer Brillanz als unangemessen erscheinen lässt, in besonderer Weise hinter dem Text zurück. Auf der anderen Seite freilich sind die Übersetzer über Kommentare, ergänzende Fußnoten, redaktionelle Eingriffe und Vorworte oftmals ausgesprochen im Text präsent; mehr noch, die Übersetzung erscheint im vorliegenden Fall geradezu als Instrument, um ihrem Autor zu internationaler Sichtbarkeit zu verhelfen.

Freilich sind die Übersetzungen Spallanzanis auch noch in einer anderen Hinsicht interessant. In dem Maße wie sie sowohl für den Übersetzer wie für den übersetzten Autor nicht zuletzt eine Frage des Prestiges und des symbolischen Kapitals waren, erlauben sie es auch ihre kommunikative Funktion zu hinterfragen. Das gilt in mehrerlei Hinsicht. Auf der einen Seite zeigt die intensive und stets auf Französisch geführte Korrespondenz Spallanzanis, dass dieser gemessen an heutigen Standards einer auf Englisch publizierenden *scientific community*, aber auch gemessen an den Standards der klassischen, auf Latein kommunizierenden *res publica literaria* vermutlich absolut in der Lage gewesen wäre, seine Texte direkt auf Französisch zu verfassen. Dass Bonnet Spallanzani dennoch davon abrät, wirft ein bezeichnendes Licht auf die sich neu herausbildenden Konventionen nationaler Wissenschaftssysteme. Tatsächlich wird man in Spallanzani einen Autor sehen dürfen, der mit einem Bein noch in der Tradition der *res publica literaria* steht und dessen natürlicher Reflex es eigentlich gewesen wäre, in lateinischer Sprache zu publizieren und so die Wissenschaftsgemeinschaft direkt zu erreichen. Der Trend zur Vernakularisierung und die Notwendigkeit auf Italienisch zu publizieren, um sich dann übersetzen zu lassen, erscheinen für ihn insofern als ein „desordre litteraire“⁵¹. Auch den Umstand, dass eine Publikation auf Französisch von der gerade in sprachlich-literarischen Dingen einigermaßen protonationalistisch geprägten Stimmung in Italien abgelehnt worden wäre und ihrem Autor beim Publikum geschadet hätte,⁵² erlebt der von einer universalen Wissenschaft durchdrungene Spallanzani als eine Form nationaler Begrenztheit. Aus der Perspektive der bourdieuschen Feldtheorie

⁵⁰Vgl. Venuti (2018).

⁵¹*Spallanzani-Bonnet*, S. 61.

⁵²„La langue universellement entendue c'est la française. Mais pourtant si un italien s'efforça d'imprimer un livre dans cette langue, ses compatriotes, pardonnez moi l'expression, l'accableroient de coups de pierres. Je vois bien que c'est un préjugé, mais au quel neanmoins la prudence esige que je m'y acomode vivant an sein de l'Italie“ („Die Sprache, die man überall versteht, ist das Französische. Aber wenn ein Italiener sich anschickte, ein Buch in dieser Sprache zu veröffentlichen, dann würden ihn – verzeihen Sie mir den Ausdruck – seine Landsleute, steinigen. Natürlich ist mir klar, dass dies ein Vorurteil ist, aber die Vorsicht gebietet mir, dieses in Rechnung zu stellen, wo ich doch nun einmal in Italien lebe.“ [*Spallanzani-Bonnet*, S. 61]).

erweist er sich in dieser Hinsicht als vollkommener Vertreter der inhärenten universalistischen Normen des sich autonomisierenden Wissenschaftsfeldes. Andererseits zeigt sich aber, dass auch Spallanzani vom prärisorgimentalen Geist des nationalen Erwachens in Italien und vom Bewusstsein einer gewissen Konkurrenz der Wissenschaftssysteme und Wissenschaftssprache nicht unberührt geblieben ist. Das zeigt sich unter anderem und trotz der immer wieder affizierten Ideale von *précision* und *sobriété* auch an den fortbestehenden Ansprüchen an sprachliche Eleganz, die nicht zuletzt dem Streben nach einer Stärkung der Wissenschaftssprache Italienisch geschuldet sind.

Dass Spallanzani darauf verzichtet, seine Texte gleich auf Französisch zu schreiben, zeugt aber vermutlich auch davon, dass das Übersetzt-Werden ein höheres symbolisches Kapital verspricht, als das eigene Publizieren in der Fremdsprache. Erscheint dieses tendenziell als implizites Zeugnis für die Dominanz der französischen Wissenschaftssprache und so indirekt auch als eine Art Reverenz an die Überlegenheit des französischen Wissenschaftssystems, so präsentiert sich das Übersetzt-Werden umgekehrt als Beweis der eigenen überlegenen Exzellenz, gegenüber der die französische Übersetzung eine wissenschaftliche Verbeugung bildet. Dieses Beispiel zeigt recht anschaulich, dass die kommunikativen Funktionen von Ausgangstexten und Zieltexten signifikant voneinander abweichen können.

Das bestätigt der Blick auf Spallanzanis eigene Bonnet-Übersetzungen. Diese belegen in noch deutlicherer Weise, dass Übersetzungen häufig nicht in ihrer ursprünglichen kommunikativen Funktion aufgehen. Vielmehr drängt sich der Eindruck auf, dass Letztere im vorliegenden Fall eher eine sekundäre Rolle spielt. Es zeigt sich nämlich, dass seine eigenen Übersetzungen für Spallanzani erklärtermaßen vor allem ein Instrument italienischer Wissenschaftspolitik sind. Das gilt gleichermaßen in wissenschaftsstrategischer wie in sprachlicher Hinsicht. Während die Bonnet-Übersetzung inhaltlich ein Mosaikstein in Spallanzanis Kampf gegen den Linnéismus war, stellt sie sprachlich ein Instrument zur Stabilisierung des nationalen Wissenschaftssystems dar. Tatsächlich betont Spallanzani verschiedentlich, dass das Französische in der *scientific community* universell verbreitet sei. Man wird insofern davon ausgehen dürfen, dass das Publikum der Spallanzanischen Bonnet-Vorlesungen in Pavia der Übersetzung streng genommen kaum bedurft hätte. Dennoch verlangt der Anspruch des italienischen Wissenschaftssystems auf Autonomie offenbar von seinen Akteuren, dass die wissenschaftliche Kommunikation auf Italienisch geführt wird. Die Übersetzung ins Italienische ist in dieser Perspektive weniger ein kommunikativer Akt als vielmehr Teil einer Strategie zur Stabilisierung einer spezifisch italienischen Wissenschaftskultur. Und gerade im Falle Italiens wird man in diesem Anspruch sicher auch eine Art Abgrenzungsbewegung gegen die Hegemonie des Französischen sehen dürfen, das nicht nur in der Wissenschaft übermächtig zu werden droht.

Bibliographie

Quellen

- Bonnet, Charles. 1764. *Contemplation de la nature*. 2 Bde. Amsterdam: Marc-Michel Rey.
- Bonnet, Charles. 1781. *Contemplazione della natura* [...] tradotta in italiano, e corredata di Note, e curiose Osservazioni dall'Abbate Spallanzani [...] E arricchita di necessarie e interessanti emendazioni del proprio Autore. Edizione seconda. Venezia: Vitto [Italienische Ausgabe von Bonnet 1764].
- Di Pietro, Pericle, Hrsg. 1984. *Spallanzani-Bonnet = Edizione nazionale delle opere di Lazzaro Spallanzani. Parte prima. Carteggi. Vol. 2. Carteggio con Charles Bonnet*. Modena: Mucchi.
- Di Pietro, Pericle, Hrsg. 1987. *Spallanzani-Senebier = Edizione nazionale delle opere di Lazzaro Spallanzani. Parte prima. Carteggi. Vol. 8. Carteggio con Jean Senebier*. Modena: Mucchi.
- Leske, Nathanael Gottfried. 1779. *Anfangsgründe der Naturgeschichte*. Erster Teil. *Allgemeine Natur- und Tiergeschichte*. Leipzig: Crusius.
- Leske, Nathanael Gottfried. 1785. *Elementi di storia naturale* [...] tradotti dal tedesco, aumentati, e migliorati da Ermenegildo Pini [...]. Parte Prima Contenente il discorso della Storia Naturale in genere, ed il Regno animale [...]. Volume I. Milano: Imperial Monistero di s. Ambrogio Maggiore [Italienische Ausgabe von Leske 1779].
- Pini, Ermenegildo. 1785. *Proemio del traduttore* in Leske 1785, III–XIX.
- Senebier, Jean. 1772. Réponse a la question, proposée par la Societé de Harlem: Qu'est-ce qui est requis dans l'Art d'Observer? Et jusques où cet Art contribue-t-il à perfectionner l'Entendement?/Antwoord op de Vraage, voorgesteld door de Hollandsche Maatschappye der Weetenschappen: Wat word'er vereischt tot de konst van Waarmeemen? en hoe veel kan dezelve toebrenge tot volmaakinge van het Verstand? In *Verhandelingen, uitgegeeven door de Hollandsche Maatschappye der Weetenschappen, te Haarlem* XIII (2): 1–170.
- Senebier, Jean. 1777. *Introduction du traducteur, dans laquelle on fait connoître la plûpart des Découvertes microscopiques faites dans les trois Régnes de la Nature avec leur influence sur la perfection de l'Esprit humain* in Spallanzani 1777 (I Band), I–CXX.
- Senebier, Jean. 1783. *Considérations sur la méthode suivie par Monsieur l'abbé Spallanzani dans ses expériences sur la digestion* in Spallanzani 1783, I–CXLIX.
- Senebier, Jean. 1785. *Ébauche de l'histoire des etres organisés avant leur fécondation* in Spallanzani 1785, I–LXXXVIII.
- Senebier, Jean. 1795. *Reflexions générales sur les volcans pour servir d'introduction aux Voyages volcaniques de Mr. l'abbé Spallanzani* in Spallanzani 1795–1797 (I Band), 1–74.
- Senebier, Jean. 1802. *Essai sur l'art d'observer et de faire des expériences*. Seconde édition considérablement changée et augmentée. 3 Bde. Genève: Paschoud.
- Spallanzani, Lazzaro. 1760. *Riflessioni intorno alla traduzione dell'Iliade del Salvini*. Parma: Borsi.
- Spallanzani, Lazzaro. 1765. *Saggio di osservazioni microscopiche concernenti il sistema della generazione de' Signori di Needham e Buffon*. In *Dissertazioni due dell'abate Spallanzani* [...] Modena: Eredi di B. Soliani, 1–87.
- Spallanzani, Lazzaro. 1769. *Nouvelles recherches sur les découvertes microscopiques, et la génération des corps organisés*. Ouvrage traduit de l'Italien [...] par M. l'Abbé Regley [...] Avec des Notes, des Recherches physiques & métaphysiques sur la Nature & la Religion, & une nouvelle Théorie de la Terre, par M. de Needham [...]. Londres/Paris: Lacombe. 2 Bde. [Französische Ausgabe von Spallanzani 1765].
- Spallanzani, Lazzaro. 1770. *Lazari Spallanzani in Regio Ticinensi Gymnasio Publici Naturalis Historiae Professoris* [...] *Prolusio*. Mutinae [Modena]: Montanari.

- Spallanzani, Lazzaro. 1773. *De' fenomeni della circolazione osservata nel giro universale de' Vasi; De' fenomeni della circolazione languente; De' moti del sangue indipendenti dall'azione del cuore; E del pulsar delle arterie. Dissertazioni quattro*. Modena: Società tipografica.
- Spallanzani, Lazzaro. 1776. *Opuscoli di fisica animale, e vegetabile* [...]. Aggiuntevi alcune Lettere relative ad essi Opuscoli dal celebre Signor Bonnet di Ginevra, e da altri scritte all'Autore [...]. 2 Bde. Modena: Società Tipografica.
- Spallanzani, Lazzaro. 1777. *Opuscules de physique, animale et végétale* [...] traduits de l'Italien et augmentés d'une Introduction dans laquelle on fait connoître les découvertes microscopiques dans les trois Règnes de la Nature, & leur influence sur la perfection de l'Esprit humain par Jean Senebier [...] On y a joint plusieurs Lettres relatives à ces Opuscules écrites à Mr. l'Abbé Spallanzani par Mr. Charles Bonnet & par d'autres Naturalistes célèbres [...] Genève: Chirol. 2 Bde [Französische Ausgabe von Spallanzani 1776].
- Spallanzani, Lazzaro. 1780. *Dissertazioni di fisica animale, e vegetabile* [...]. Aggiuntevi due Lettere relative ad esse Dissertazioni dal celebre Signor Bonnet di Ginevra scritte all'Autore. 2 Bde. Modena: Società Tipografica.
- Spallanzani, Lazzaro. 1781. *Al signor Carlo Bonnet Prefazione di Lazzaro Spallanzani* in Bonnet 1781, 5–46.
- Spallanzani, Lazzaro. 1783. *Expériences sur la digestion de l'homme et de différentes espèces d'animaux* [...] avec des considérations sur sa méthode de faire des expériences, et les conséquences pratiques qu'on peut tirer en Médecine de ses découvertes par Jean Senebier [...]. Genève: Chirol [Französische Ausgabe von Spallanzani 1780, Band I].
- Spallanzani, Lazzaro. 1785. *Expériences pour servir à l'histoire de la génération des animaux et des plantes* [...] avec une Ébauche de l'histoire des etres organisés avant leur fécondation par Jean Senebier [...]. Genève: Chirol [Französische Ausgabe von Spallanzani 1780, Band II].
- Spallanzani, Lazzaro. 1786. *Versuche über die Erzeugung der Thiere und Pflanzen*. Nebst des Herrn Johann Senebier's Entwurf einer Geschichte der organisirten Körper vor ihrer Befruchtung. Aus dem Französischen von Dr. Christian Friedrich Michaelis. Erste Abtheilung. Leipzig: Göschen [Deutsche Ausgabe von Spallanzani 1785].
- Spallanzani 1792–1797. *Viaggi alle due Sicilie e in alcune parti dell'Appennino*. 6 Bde. Pavia: Comini.
- Spallanzani, Lazzaro. 1795–1797. *Voyages dans les deux Siciles et dans quelques parties des Appennins* [trad. par Jean Senebier]. Bern: Haller. 6 Bde [Französische Ausgabe von Spallanzani 1792–1797].
- Spallanzani, Lazzaro. 1799. *Expériences sur la Circulation observée dans l'universalité du système vasculaire; les phénomènes de la Circulation languissante; les mouvemens du sang indépendans de l'action du cœur; la pulsation des artères* [...] Ouvrage traduit de l'italien avec des notes, précédé d'une esquisse de la Vie littéraire de l'auteur, par J. Tourdes [...]. Paris: Maradan [Französische Ausgabe von Spallanzani 1773].
- Spallanzani, Lazzaro. 1803. *Mémoires sur la respiration* [...] traduits en Français, D'après son manuscrit inédit par Jean Senebier. Genève: Paschoud.
- Spallanzani, Lazzaro. 1984–2018. *Edizione nazionale delle Opere di Lazzaro Spallanzani*. Modena: Mucchi.

Forschungsliteratur

- Altieri Biagi, Maria Luisa. 1990. *L'avventura della Mente. Studi sulla lingua scientifica*. Napoli: Morano.
- Bourdieu, Pierre. 1976. Le champ scientifique. *Actes de la recherche en sciences sociales* 2 (2–3): 88–104.

- Bret, Patrice, und Ellen Moerman. 2014. Sciences et arts. In *Histoire des traductions en langue française. XVII^e et XVIII^e siècles. 1610–1815*, Hrsgs. Yves Chevrel, Annie Cointre, und Yen-Mai Tran-Gervat, 595–722. Lagrasse: Verdier.
- Candaux, Jean-Daniel. 2010. Chronologie sommaire de la vie et de l'œuvre de Jean Senebier (1742–1809). *Archives des Sciences* 63:5–8.
- Castellani, Carlo. 2001. *Un itinerario culturale: Lazzaro Spallanzani*. Firenze: Olschki.
- Cheung, Tobias. 2004. Charles Bonnets allgemeine Systemtheorie organismischer Ordnung. *History and Philosophy of the Life Sciences* 26 (2): 177–207.
- Cipriani, Giovanni. 2015. Lazzaro Spallanzani traduttore e commentatore della Contemplation de la Nature di Charles Bonnet. In *La via della salute. Studi e ricerche di Storia della Farmacia*, Giovanni Cipriani, 173–202. Firenze: Nicomp.
- Daston, Lorraine, und Peter Galison. 2010. *Objectivity*. New York: Zone Books.
- Gipper, Andreas. 2013. L'ordre naturel, la traduction et la découverte du génie de la langue. In *Traduire en français à l'âge classique. Génie national et génie des langues*, Hrsg. Yen-Mai Tran-Gervat, 15–27. Paris: Presses Sorbonne nouvelle.
- Lovejoy, Arthur O. 1993. *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Mazzarello, Paolo. 2004. *Costantinopoli 1786: la congiura e la beffa. L'intrigo Spallanzani*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Mazzarello, Paolo. 2018. Spallanzani Lazzaro in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Bd. 93 https://www.treccani.it/enciclopedia/lazzaro-spallanzani_%28Dizionario-Biografico%29/. Zugegriffen: 03. Juni 2020.
- Monti, Maria Teresa. 2004. Le „réseau“ de Spallanzani. Circulation de théories, procédures et spécimens. *History and Philosophy of the Life Sciences* 26 (2): 137–155.
- Monti, Maria Teresa. 2005. *Spallanzani e le rigenerazioni animali: l'inchiesta, la comunicazione, la rete*. Firenze: Olschki.
- Monti, Maria Teresa. 2010. Senebier e i diari di Spallanzani sulla respirazione animale: un laboratorio di scrittura scientifica. *Archives des Sciences* 63:113–128.
- Poser, Hans. 1992. Die Kunst der Beobachtung. Zur Preisfrage der Holländischen Akademie von 1768. In *Erfahrung und Beobachtung: Erkenntnistheoretische und wissenschaftshistorische Untersuchungen zur Erkenntnisbegründung*, Hrsg. Hans Poser, 99–119. Berlin: Universitätsbibliothek der TU Berlin.
- Ratcliff, Marc. J. 2009. *The Quest for the Invisible. Microscopy in the Enlightenment*. Farnham: Ashgate.
- Ratcliff, Marc J. 2010. Jean Senebier ou le pouvoir du traducteur. *Archives des Sciences* 63:103–112.
- Schwarze, Sabine. 2007. Wissenschaftsstile in der Romania: Frankreich/Italien. In *Reden und Schreiben in der Wissenschaft*, Hrsg. Peter Auer und Harald Baßler, 185–210. Frankfurt a. M.: Campus Verlag.
- Singy, Patrick. 2006. Huber's Eyes: The Art of Scientific Observation Before the Emergence of Positivism. *Representations* 95 (1): 54–75.
- Venuti, Laurence. 2018. *The Translator's Invisibility. A History of Translation*. London: Routledge.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Kapitel 9

Übersetzungen in Enzyklopädien



Am Beispiel der *Encyclopédie* (1751–72) von Diderot und D’Alembert und der *Encyclopédie Méthodique* (1782–1832)

Hans-Jürgen Lüsebrink

9.1 Übersetzung und Enzyklopädismus – grundlegende Problemstellungen

Das Problemfeld der Beziehungen von Enzyklopädien und Übersetzungen lässt sich grundlegend in zwei Analyseperspektiven untersuchen. Die erste Analyseperspektive betrifft die Übersetzung enzyklopädischer Werke *in* andere Sprachen oder *aus* anderen Sprachen, die in der französischen Buch- und Übersetzungsforschung mit den Begriffen „Extraduction“ und „Intraduction“ unterschieden werden.¹ Der Übersetzung enzyklopädischer Werke, die im Rahmen eines Projekts im SPP „Übersetzungskulturen in der Frühen Neuzeit“ systematisch erfasst und analysiert wird,² kam im Laufe des 18. Jahrhundert eine zunehmende Bedeutung im transkulturellen Wissenstransfer zu. Die dominierenden Sprachen (und Kulturräume), aus denen heraus im Aufklärungszeitalter enzyklopädische Werke in andere Sprachen hinein übersetzt wurden, waren das Französische, das Englische und – mit einigem Abstand – das Deutsche. Andere Sprachen, wie das Holländische, Italienische und Spanische, traten erst Ende des 18. Jahrhunderts als Ausgangs-

¹Vgl. zu dieser sehr sinnvollen Begriffsdichotomie vor allem die Arbeiten von u. a. Wilfert (2012), (2017).

²Vgl. die Kurzbeschreibung des Projekts von Susanne Greilich und Hans-Jürgen Lüsebrink zu den „Übersetzungsdimensionen des französischen Enzyklopädismus im Aufklärungszeitalter, 1680–1800“ in <https://www.uni-saarland.de/fakultaet-p/luesebrink/forschung/projekte/uebersetzungsgsdimensionen-des-franzoesischen-enzyklopaedismus-im-aufklaerungszeitalter-1680-1800.html>. Zugegriffen: 22. Februar 2021.

H.-J. Lüsebrink (✉)
Universität des Saarlandes, Saarbrücken, Deutschland
E-Mail: luesebrink@mx.uni-saarland.de

sprachen für die Übersetzung enzyklopädischer Werke in Erscheinung – ein deutlicher Beleg für die grundlegenden Asymmetrien in der Wissensproduktion und im Wissenstransfer des Aufklärungszeitalters im europäischen und atlantischen Raum. Häufig gingen Übersetzungen auch im Bereich enzyklopädischer Werke einher mit Formen der Adaptation, die sich in mehr oder minder umfangreichen Ergänzungen, u. a. in Form von kritischen Kommentaren, aber auch in der Korrektur oder der Streichung von Passagen aus dem übersetzten Originalwerk äußerten, die als nicht mehr aktuell oder als irrelevant für die Leserschaft der Übersetzung erachtet wurden. Adaptierte Übersetzungen wurden im Allgemeinen gekennzeichnet durch Titeländerungen oder Titelnachträge wie „révisée“, „enlarged“ oder „complétée“, wie dies etwa in der englischen Übersetzung von Pierre Bayles *Dictionnaire Historique et Critique* (1694–97) erfolgte, die den geradezu programmatischen Titel trägt: *A General Dictionary Historical and Critical: in Which A New and Accurate Translation of the Celebrated Mr. Bayle, with the Corrections and Observations printed in the late Edition at Paris, is included; and interspersed with several thousand LIVES never before published* (Bayle 1734–41).

Wie erste exemplarische Untersuchungen gezeigt haben, legen Übersetzungen im Bereich des Enzyklopädismus vielfältige und komplexe Formen des Wissenstransfers, aber zugleich auch der interkulturellen Aneignung und Transformation von Wissensbeständen aus anderen Kulturräumen offen. Diese lassen sich als Prozesse der Autonomisierung von Wissenskulturen und mit Begriffen wie ‚produktive Rezeption‘, ‚kritische Rezeption‘ und ‚Nationalisierung‘ beschreiben. Paratextuelle Elemente wie Vorworte, Nachworte und Fußnoten spielen in diesem Zusammenhang eine herausragende Rolle. Sie stehen hinsichtlich ihrer Struktur und Funktion kritischen Kommentarformen, wie der Rezension, nahe.³

So erfolgte beispielsweise in den deutschen Rezensionen zu den von Claude-Henri Watelet und Pierre-Charles Levesque verfassten Bänden der *Encyclopédie Méthodique* zu den Schönen Künsten („Beaux-Arts“) eine äußerst kritische Auseinandersetzung mit dem besprochenen Werk. Bei ihr spielten aus der Sicht des deutschen Rezensenten sprachliche Missverständnisse und Ungenauigkeiten der Übersetzung und der hiermit verbundenen französischen Rezeption vor allem des deutschen Kunsthistorikers und -theoretikers Johann Jakob Winckelmann ebenso eine Rolle wie die Übersetzung von Zitaten und Textpassagen aus dem Französischen in den deutschen Rezensionsorganen wie der Jenaer *Allgemeinen Literatur-Zeitung*:

Es fehlte Watelet an Kopf und Geschmack, um den Geist des großen deutschen Lehrers der Kunst, *Winckelmanns*, zu fassen; denn sonst würde er sich in diesem Artikel nicht gedungen gefühlt haben, die Künstler vor dessen Begriffe von Schönheit, die ihm zu abstract und dunkel scheinen, zu warnen.⁴

³Vgl. Lüsebrink (2014).

⁴*Allgemeine Literaturzeitung*, 1. Juni 1790, Sp. 173. Vgl. Watelet und Levesque (1788–91), Art. „Passions“, S. 602–616, insb. S. 608 („jugement de M. Winckelmann sur le caractère des passions de Lebrun“) und S. 616 (zu Laokoon), sowie Art. „Mythologie“, S. 538–552, insb. S. 544 (zum Genie-Begriff), S. 550–552 (zu Venus), und Art. „Peintres“, S. 632–662, insb. S. 635 („Peinture chez les Égyptiens“), S. 638 („Peinture chez les Campaniens“), in denen Winckelmann mehrfach kommentiert und in Übersetzungen zitiert wird.

Auch die Gründe für die weitgehende Nicht-Übersetzung der *Encyclopédie Méthodique* im deutschen Sprachraum, die lediglich in äußerst fragmentarischer Form in einzelnen Auszügen für deutsche Zeitschriften übersetzt wurde, werden in den kritischen Rezensionen, die in Deutschland zum Originalwerk publiziert wurden, deutlich.⁵ Sie lagen außer in der Konkurrenz durch große deutschsprachige Enzyklopädieausgaben in der Epoche um 1800, wie Brockhaus' *Conversationslexicon*, in der aus deutscher Sicht zu prononcierten Nationalzentriertheit der *Encyclopédie Méthodique*. So schrieb hierzu der deutsche Rezensent der von Gabriel-Henri Gaillard herausgegebenen Bände zur ‚Geschichte‘ („Histoire“) im März 1789 in der *Allgemeinen Literaturzeitung*:

Die geringe Bekanntschaft der Franzosen mit der Civil-, noch mehr aber mit der Literaturgeschichte anderer Nationen, und die Vorliebe für ihre Landesgeschichte leuchtet auch in diesem Werke ziemlich stark hervor. Französische Geschichte prädominirt überall. Dieser Ursachen wegen können Nichtfranzosen das kostbare Werk füglich entbehren. Sie werden hundertmal in Sachen ihrer Nationalgeschichten nachschlagen, ehe sie einmal Befriedigung daraus schöpfen können. [...]. Dagegen findet man desto mehr Leute, die außer Frankreich niemand zu kennen verlangt. Wie viel deutsche und andre, gut und übel berichtigte Fürsten und Staatsmänner sind mit Stillschweigen übergangen! [...].⁶

Die Rezension schließt mit einer geradezu vernichtenden Kritik des „Nationalhochmuths“ der Franzosen, die die Bände zum Wissensbereich ‚Geschichte‘ („Histoire“) der *Encyclopédie Méthodique* für nicht-deutsche Leser – ob im französischen Original oder in einer werkgetreuen Übersetzung – von begrenztem Interesse erscheinen lassen:

Der Nationalhochmuth der Franzosen blickt auch aus diesem Werk auf mehr als auf eine Art hervor. Unter anderem heißt es immer: die Geschichte der *Nation*, statt die Geschichte der *französischen Nation*. Ja, wenn in dieser sogenannten methodischen Encyclopädie nicht auch von andern Nationen die Rede wäre!⁷

Die zweite grundlegende Analyseperspektive im Konnex von Enzyklopädismus und Übersetzungen bilden Übersetzungen *in* enzyklopädischen Werken sowie Reflexionen über das Phänomen der Übersetzungen, die auch die Ausführung und Qualität einzelner übersetzter Werke betreffen können. Übersetzungen *in* enzyklopädischen Werken umfassen ihrerseits zum einen zitierte vorliegende Übersetzungen, die textanalytisch dem Netz intertextueller Bezüge zuzuordnen sind; und zum anderen Übersetzungsvorgänge in Enzyklopädieartikeln selbst, die im Zusammenhang mit ihrer Abfassung erfolgt sind. Es geht bei dieser Untersuchungsperspektive darum, erstens aufzuzeigen, inwiefern Praktiken des Übersetzens enzyklopädischen Werken *per se* inhärent sind und im Kontext der Entwicklung und Ausprägung des enzyklopädischen Genres im Aufklärungszeitalter einen wichtigen Bestandteil des Umgangs mit Quellen, Dokumenten und intertextuellen Bezügen darstellten; zweitens zu untersuchen, welche trans-

⁵Vgl. hierzu Lüsebrink (2019).

⁶*Allgemeine Literaturzeitung*, März 1789, Sp. 765.

⁷*Allgemeine Literaturzeitung*, März 1789, Sp. 767.

kulturellen Prozesse und Konsequenzen mit ihnen verbunden waren; und drittens zu analysieren, welche Verbindungen zwischen den diskursiven Prozessen des Übersetzens, des kritischen Kommentierens und der Entwicklung eines theoretischen Diskurses über das Übersetzen bestehen.

Der reflexiv-theoretische Diskurs über das Übersetzen entwickelte sich in enzyklopädischen Werken in herausragender Weise in den einschlägigen Artikeln „Traduction“, „Traducteur“ und „Version“ in der *Encyclopédie* von Diderot und D’Alembert, die nachfolgend näher beleuchtet werden; aber auch in thematisch völlig anders gelagerten Artikeln, in denen Übersetzungsprobleme und -mängel zur Sprache gebracht wurden. Der Artikel „Inversion“ (Inversion, Umstellung) von Beauzée in den Bänden zur Grammatik und Literatur der *Encyclopédie Méthodique* beispielsweise enthält Überlegungen zu den grundlegenden Herausforderungen, die der unterschiedliche Satzbau im Lateinischen und Französischen – der im Mittelpunkt des Artikels steht – an den Übersetzer stellt.⁸ Der Philosoph und Enzyklopädist Jacques-André Naigeon setzte sich in den von ihm verfassten Bänden zur modernen Philosophie der *Encyclopédie Méthodique* seinerseits in völlig anderen, von einem Vergleich der Übersetzung und des Originals ausgehenden Überlegungen äußerst kritisch mit der Übertragung ins Französische des Werkes *Dei delitti e delle pene* (1764) des italienischen Rechtsphilosophen und Rechtsreformers Cesare Beccaria durch den französischen Enzyklopädisten André Morellet auseinander. Er warf Morellet vor, durch seine Übersetzung das Originalwerk „getötet“ zu haben („que M. Morellet a bien tué dans sa traduction“⁹) und den ebenso „enthusiastischen“ wie „farbigen“ Stil Beccarias¹⁰ durch einen allzu flachen und ruhigen stilistischen Duktus ersetzt zu haben. Der Übersetzung fehle völlig jene „Poesie“ und jene „Verve“, die Beccarias Stil und zugleich sein soziales Engagement auszeichneten.¹¹ Die Polemik um die Übersetzung Beccarias durch Morellet, die zahlreiche Auflagen erlebte,¹² breit rezipiert wurde und nach Aussage des Übersetzers die Zustimmung Beccarias gefunden hatte,¹³ lag

⁸Beauzée (1789), S. 245.

⁹Naigeon (1791a), S. 223 („Recherches sur le style“).

¹⁰Naigeon (1791a), S. 223: „en voulant introduire le protocole de la méthode dans un morceau où les idées philosophiques, colorées, bouillantes, tumultueuses, exagérées, conduisent à chaque instant l’auteur à l’enthousiasme.“ (um das Prinzip einer Methode in ein Stück einzufügen, wo die philosophischen Ideen, die farbig, aufrührend, tumultartig und übertrieben sind, den Autor ununterbrochen zum Enthusiasmus verleiten‘). Die Übersetzungen wurden, wenn nicht anders vermerkt, vom Verfasser des vorliegenden Beitrags erstellt.

¹¹Naigeon (1791a), S. 223: „morceaux de poésie et de verve.“ (Stücke voller Poesie und Schwung‘).

¹²Morellet (1821/1988), S. 171 erwähnt in seinen *Mémoires*, seine Übersetzung sei 1764 innerhalb von sechs Monaten nach dem Erscheinen sieben Mal neu aufgelegt worden.

¹³Morellet (1821/1988), S. 171: „J’y ai mis en même temps un peu plus d’ordre, en disposant d’une manière plus naturelle quelques chapitres et quelques parties de chapitres mal placés dans l’italien; changements approuvés par l’auteur, ainsi qu’on peut le voir dans ses lettres que j’ai rassemblées.“ (Ich habe gleichzeitig ein wenig Ordnung hineingebracht, indem ich in natürlicher

zweifellos auch in unterschiedlichen ideologischen Positionen begründet, vor allem in unterschiedlichen Einstellungen zu Kirche und Laizität, die insbesondere seit dem Beginn der Französischen Revolution zwischen den Kontrahenten offen zutage traten, zumal Nageon die Bände zur *Philosophie moderne* der *Encyclopédie Méthodique* in den Revolutionsjahren 1791–1794 veröffentlichte. Sie erklärt sich jedoch auch durch unterschiedliche Einstellungen der beiden Autoren zum Übersetzen selbst. Diese waren bei Nageon durch das Konzept der Werktreue und das Bestreben nach einer möglichst textnahen Übertragung auch rhetorisch-stilistischer Register des Originals gekennzeichnet.

Die umrissene, bisher in der Forschung kaum verfolgte Analyseperspektive soll im Folgenden an zwei herausragenden Fallbeispielen beleuchtet werden: zum einen anhand der Artikel „Traduction“, „Traducteur“ und „Version“ in dem zweifellos wichtigsten enzyklopädischen Werk des Aufklärungszeitalters, der *Encyclopédie* von Diderot und D’Alembert, die 1751 bis 1772 publiziert wurde und zu der 1777–78 Supplementbände veröffentlicht wurden; und zum anderen auf der Grundlage einzelner Bände der *Encyclopédie méthodique*, einer erheblich erweiterten und thematisch neu geordneten Bearbeitung der *Encyclopédie* Diderots und D’Alemberts, bestehend aus 40 alphabetischen Wörterbüchern und insgesamt 212 Quartbänden. Mit 125.350 Textseiten stellte es das mit Abstand umfangreichste enzyklopädische Werk der Epoche dar, das zwischen 1782 und 1832 veröffentlicht wurde und den Umfang von Zedlers *Universallexikon* um das Zweifache und den der *Encyclopédie* von Diderot und D’Alembert um das Fünffache übertraf. Teile der *Encyclopédie méthodique* wurden in den beiden letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts ins Spanische und Italienische übersetzt;¹⁴ für andere Kulturräume wie den deutschen und englischen Kulturraum liegen keine Teil-Übersetzungen in Buchform vor, sondern lediglich partielle Übersetzungen von Auszügen aus Teilbänden der *Encyclopédie méthodique*, die in zeitgenössischen Periodika in Form von Artikeln erschienen sind.¹⁵ Hinzu kommen auszugsweise Übersetzungen von Passagen aus einzelnen Bänden der *Encyclopédie méthodique* vor allem in deutschen Rezensionsorganen, sodass hier von verschiedenen Formen fragmentarischer oder partieller Übersetzung gesprochen werden kann, die mit Prozessen der kritischen Rezeption eng verknüpft waren.

Weise einige Kapitel und einige Teile von Kapiteln, die im Italienischen schlecht platziert waren, umgestellt habe; diese Änderungen wurden von dem Autor genehmigt, wie man an seinen Briefen sehen kann, die ich zusammengestellt habe“)

¹⁴Vgl. zur spanischen Teilübersetzung der *Encyclopédie Méthodique* den Beitrag von S. Greilich im vorliegenden Band.

¹⁵Zu Deutschland vgl. Lüsebrink (2019).

9.2 Übersetzungsreflexion und Übersetzungstheorie im enzyklopädischen Diskurs – die Artikel „Traduction“ und „Version“ in der *Encyclopédie* von Diderot und D’Alembert

Die Reflexion über das Übersetzen fand ihren Niederschlag auch in den einschlägigen Lexikonartikeln sowohl der sprachlich als auch der enzyklopädisch ausgerichteten Wörterbücher des Aufklärungszeitalters. In Bezug auf Frankreich lässt sich bereits relativ früh ein differenziertes und relativ komplexes semantisches Feld ausmachen, in dem Formen der Übersetzungsreflexion und hiermit verbundene theoretische Ansätze verankert waren. In den Wörterbüchern des ausgehenden 17. Jahrhunderts bestimmten drei Begriffe das Wortfeld der ‚Übersetzung‘: die Begriffe „Explication“ (Erläuterung, Erklärung), „Commentaire“ (Kommentar) und der Begriff „Traduction“ (Übersetzung), der an die Stelle des noch bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts gebräuchlichen, aber zugleich mehrdeutigen Begriffs „Translation“ (Übertragung) getreten war, mit dem tendenziell eher die wörtliche Übersetzung gemeint war.¹⁶ Die gleichfalls seit Ende des 17. Jahrhunderts zum semantischen Feld der Übersetzung gehörigen Begriffe „Imitation“, „Paraphrase“ und „Belle Infidèle“ (Schöne Untreue) bezeichnen ihrerseits Phänomene, die sich von einem engen, dem Originaltext sehr nahen Verständnis von Übersetzung mehr oder minder deutlich entfernt haben und bereits seit Ende des 16. Jahrhunderts im Französischen als „traduction libre“ (freie Übersetzung) bezeichnet wurden. Der in der Folge auch im enzyklopädischen Diskurs häufig zu findende, metaphorische Begriff der ‚Belle Infidèle‘ wurde erstmals 1693 von dem französischen Literaten Gilles Ménage verwendet, um zwei sprachlich durchaus gelungene, aber zugleich ungenaue Übersetzungen von Werken des Tacitus (1643) und Lukians (1654) durch den Schriftsteller und Sprachtheoretiker Perrot d’Ablancourt zu charakterisieren.¹⁷

Der Artikel „Traduction, Version“ der *Encyclopédie* von Diderot und D’Alembert, der aus der Feder des französischen Sprachphilosophen Nicolas Beauzée stammt, fasst die verschiedenen Ansätze der Übersetzungsreflexion des Aufklärungszeitalters erstmals in einem systematischen enzyklopädischen Wörterbuchartikel zusammen.¹⁸ Er wurde von den Herausgebern der *Encyclopédie*, Denis Diderot und Jean Le Rond D’Alembert, dem Themenbereich (Domaine) der Synonymes zugeordnet.¹⁹ Diese Zuordnung lag darin begründet, dass der

¹⁶Tran-Gervat (2014), S. 372.

¹⁷Ménage (1693), S. 385; vgl. auch Tran-Gervat (2014), S. 381–382.

¹⁸Siehe hierzu auch D’Hulst (1990), S. 41–45.

¹⁹Vgl. zu den „Domaines“, denen die Artikel der *Encyclopédie* von den beiden Herausgebern zugeordnet wurden, und spezifisch zur Kategorie der „Synonymes“ bei Diderot: Leca-Tsiomis (1999), S. 266–282.

Beitrag zunächst und in erster Linie auf grundlegende Begriffsbestimmungen und -abgrenzungen bedeutungsähnlicher oder bedeutungsgleicher Termini abzielte, in diesem Fall zwischen „Traduction“ und „Version“. Beauzée geht in der Tat von der Unterscheidung von „Traduction“ und „Version“ aus, die sich mit der bis dahin gängigen Unterscheidung von wörtlicher und nicht-wörtlicher Übersetzung weitgehend deckt. Während Beauzée unter einer wörtlichen Übersetzung („version“) eine durchgehend lineare, möglichst nahe an der Syntax des übersetzten Textes orientierte Übertragung versteht, sieht er in der „traduction“ selbst einen grundlegend kreativen Vorgang, der den ‚Genius‘ der Ursprungssprache zu erfassen sucht.²⁰ Die Herausforderung an den Übersetzer bestehe, so Beauzée, darin, den Gedankengang des Originals („l’ordre des idées de l’original“), die Genauigkeit seines Satzbaus („la précision de sa phrase“) und die Eigentümlichkeit seiner Begrifflichkeit („la propriété de ses termes“) zu erhalten.²¹ Im Anschluss an den Dichtungstheoretiker Charles Batteux, dessen *Cours de belles-lettres* (1751) er ausführlich zitiert,²² vergleicht Beauzée die Rolle des Übersetzers mit der des Dichters; sie erfordere ebenso viel „Genie“ („génie“) wie Geschmack („goût“) und aus diesem Grunde seien exzellente Übersetzungen äußerst rar. Obwohl der Enzyklopädieartikel Mitte des 18. Jahrhunderts verfasst wurde, bewegt er sich in Teilen noch in den Argumentationslinien der „Querelle des Anciens et des Modernes“, des Streits zwischen Altertumsfreunden und Verfechtern der Moderne, die Frankreichs – und ansatzweise auch Europas – intellektuelle Szene um 1700 bewegte und polarisierte. Beauzée, ein später Verfechter der Positionen der ‚Anciens‘, verteidigte in seinem Artikel zur „traduction“ die unerreichte Qualität antiker Dichtung und Philosophie, die auch in exzellenten Übersetzungen nicht erreicht werden könne. Eine Übersetzung dürfe keinen Kommentar zum Originaltext und auch keine kreative Neudichtung darstellen, sondern müsse den Gedankengang („ordre des idées“), die syntaktische Abfolge („la précision de la phrase“) und die Eigentümlichkeit seiner Begrifflichkeit („la propriété de ses termes“) möglichst genau wiedergeben. Beauzée, der sich hier als ein entschiedener Gegner der ‚freien Übersetzung‘ und damit des Konzepts der ‚Belles Infidèles‘ erweist, entwickelt in seinem Enzyklopädieartikel ein – im Vergleich zu früheren Wörterbucheinträgen zum Thema „Traduction“ – neues Verweissystem, in dem er die Thematik der Übersetzung verortet: neben dem Begriff und der hiermit verbundenen Praxis des Kommentars („Commentaire“), die er

²⁰„Le tour du génie de la langue“, Beauzée (1751), S. 511.

²¹Beauzée (1751), S. 511.

²²Batteux’ *Cours de belles-lettres* enthält Kapitel zur Übersetzung („traduction“), insbesondere Reflexionen zu den Übersetzungen vom Lateinischen ins Französische, die auf einem systematischen Sprachvergleich beruhen und auf die sich Beauzée teilweise bezieht. Vgl. Batteux (1747–48), Bd. 2, S. 2–61 („Lettres sur la phrase françoise comparée à la phrase latine“). Vgl. zu Batteux: D’Hulst (1990), S. 17–24.

vom eigentlichen Übersetzungsvorgang dezidiert unterscheidet,²³ finden sich in seinem Artikel explizite Bezugnahmen auf die Begriffe „Version“ (hier als ‚wörtliche Übersetzung‘ verstanden), „Méthode“, „Inversion“, „Supplément“ und „Synecdoque“. Diese beziehen sich einerseits auf Spezifika des Übersetzungsvorgangs, der häufig sowohl Ellipsen als auch die Korrektur von Redundanzen einschließt und andererseits auf mit dem Übersetzen verbundene spezifische Herausforderungen, die in der Schwierigkeit der Wiedergabe metaphorischer Sprache (Art. „Synecdoque“) liegen.

Ergänzt wird der Artikel „Traduction“ in der *Encyclopédie* zum einen durch einen sehr kurzen Artikel zum ‚Übersetzer‘ („Traducteur“), der aus der Feder des Chevalier de Jaucourt stammt. Er verweist auf den unmittelbar danach abgedruckten Artikel „Traduction“ und betont den Unterschied zwischen Übersetzungen im wissenschaftlichen und religiös-dogmatischen Bereich auf der einen Seite, die eine große Präzision hinsichtlich der übertragenen Begrifflichkeit („précision des termes“) erfordere, und Übersetzungen auf dem Gebiet der Dichtung („poésie“). Letztere beschreibt er als eine Gratwanderung zwischen dem Rekurs auf Periphrasen, die die Übertragung der Gedanken des Autors schwächen würden („affoiblissent les idées“), und einem ‚sklavischen Festhalten‘ („attachement servile“) an der Struktur des Ausgangswerks, das jegliches Gefühl auslösche („éteint le sentiment“).²⁴

Zum anderen findet sich in der *Encyclopédie* zur Übersetzungsthematik ein sich ausschließlich auf die Übersetzung der Bibel beziehender Artikel „Version“, in dem der Chevalier de Jaucourt eine kritische Geschichte der Bibelübersetzungen seit der Antike umreißt. Sie erweist sich – wie sich in der Terminologie des Artikels zeigt – in der Argumentation De Jaucourts als eine Geschichte weniger der textnahen und wörtlichen Übersetzungen („Versions“), sondern bei genauerem Hinsehen der interpretierenden und kommentierenden Übersetzungen („Traductions“), die ihrerseits Möglichkeiten vielfältiger Neuauslegung und Sinnggebung eröffnen.²⁵ Während der übergreifende Artikel „Version“ dem systematischen Themenbereich („Domaine“) „Grammaire“ zugeordnet wird, beziehen sich alle untergeordneten Themenbereiche, in die der Artikel untergliedert ist,²⁶ auf die unterschiedlichen Übersetzungen der heiligen Schrift von der Antike bis zur Neuzeit. In diesem Zusammenhang finden die deutschen Bibelübersetzungen von Luther und Gaspard Ulenberg, aber auch englische, französische, dänische, spanische und italienische Übersetzungen Erwähnung und werden zum Teil auch

²³Vgl. Beauzée (1751–65), S. 511: „Ce n'est plus le traduire, c'est le commenter; ce n'est plus le copier, c'est le défigurer“ („Dies heißt, ihn nicht zu übersetzen, sondern zu kommentieren; ihn nicht mehr zu kopieren, sondern zu verunstalten“).

²⁴Jaucourt (1765a), S. 511.

²⁵Jaucourt (1765b), S. 166.

²⁶Es handelt sich um die untergeordneten Themenbereiche „Critique sacrée“ (Kritik der heiligen Schrift), „Histoire des versions de la Bible“ (Geschichte der Bibelfassungen) und „Histoire critique ecclésiastique“ (kritische Kirchengeschichte).

etwas ausführlicher behandelt. Neben eher summarischen Abhandlungen, die die meisten erwähnten Bibelübersetzungen betreffen, entwickelt De Jaucourt bei einzelnen ausgewählten übersetzten Werken eine detaillierte Übersetzungskritik, so etwa bei der von Abraham Usque vorgenommenen und 1553 erstmals in Ferrara erschienenen Übersetzung des Alten Testaments vom Hebräischen ins Spanische. Er wirft Usque nicht nur fehlende Genauigkeit und den Rekurs auf wenig präzise Paraphrasen vor, sondern auch die Auslassung von Passagen, durch die der Sinn der betreffenden Abschnitte völlig verändert worden sei.²⁷ Ausführlich widmet sich De Jaucourt den Grundsätzen einer genauen und zugleich kritischen Bibelübersetzung, die der britische Theologe und Schriftsteller Thomas Fuller Mitte des 17. Jahrhunderts auf Empfehlung König Jakob I. von England ausgearbeitet hatte. Zu den insgesamt 14 Regeln für eine korrekte Bibelübersetzung, die De Jaucourt auf der Grundlage von Fullers Ausführungen u. a. in seiner *Church-History of Britain* (1655) beschreibt, zählen die strikte Übernahme der Textstruktur und der im Original vorgegebenen Rubriken und Abschnitte in die übersetzte Fassung; die vergleichende Aufarbeitung vorheriger Bibelübersetzungen in verschiedenen Sprachen mit der Empfehlung, bei mehrdeutigen, polysemischen Wörtern und Textpassagen den am häufigsten verwendeten Sinn zu übernehmen; die Notwendigkeit, die Übersetzung mit Anmerkungen zu anderen relevanten Textpassagen der Bibel zu versehen; sowie die Auflage einer kritischen Prüfung der Übersetzung durch mehrere ausgewiesene „Examineurs“ („Prüfer“) (Jaucourt 1765), S. 167.

Der 1777 in den Supplementbänden der *Encyclopédie* erschienene Artikel „Traduction“ des Schriftstellers und Lexikographen Jean-François Marmontel erweitert die Perspektive der drei Artikel zum Themenbereich Übersetzung in der *Encyclopédie* um einige wichtige Aspekte.²⁸ Sein Enzyklopädieartikel „Traduction“ ist – im Gegensatz zu Nicolas Beauzées knapp 20 Jahre zuvor erschienenem Artikel zum selben Thema – vornehmlich den Übersetzungen im Bereich der „Belles Lettres“ („Schöne Literatur“) gewidmet. In ihnen sieht er eine besondere Herausforderung der Übersetzungskunst, während er Übersetzungen im Bereich der Philosophie, der Rhetorik und der Naturwissenschaften für weitgehend unproblematisch hält und nicht weiter auf sie eingeht. Marmontel definiert eingangs in seinem Artikel grundlegende Prinzipien belletristischer Übersetzung, die an den Maßstäben der ‚Klarheit‘ („clarté“), ‚Angemessenheit‘ („justesse“) und der ‚Genauigkeit‘ („précision“) gemessen werden sollten. Hinzu kommen die Prinzipien des ‚Anstands‘ („décence“) und der ‚Verbesserung‘ („Correction“), mit denen Formen des normativ-korrigierenden Eingriffs des Übersetzers gemeint sind. In der Folge geht er zunächst von grundlegenden Beobachtungen zu lexikalischen und semantischen Asymmetrien zwischen den verschiedenen Sprachen aus die je nach Themen und Wirklichkeitsbereichen einen

²⁷„entièrement bouleversé le sens de ces passages“, Jaucourt (1765b), S. 168.

²⁸Vgl. auch D’Hulst (1990), S. 47–55.

sehr unterschiedlichen ‚Reichtum‘ („richesse“) und ‚Überfluss‘ („abondance“) an Ausdrucksmöglichkeiten aufzuweisen hätten. So verfügte nach Marmontel das Französische über ein differenziertes Vokabular etwa zur Beschreibung von Gefühlen und Leidenschaften, aber – vor allem in der gehobenen Sprache („langage annobli“) – in Bereichen wie der Natur oder dem Handwerk eher über einen begrenzten und sogar ‚ärmlichen‘ („pauvre“) Wortschatz.²⁹ Dies veranlasse den Übersetzer dazu, statt auf unmittelbare lexikalische Äquivalente behelfsmäßig auf Metaphern zurückzugreifen – ein ‚dorniger‘ („ronces“) und ‚ermüdender‘ („fatigue“) Weg, der ‚tausend Umwege‘ („mille détours“) beinhalte.³⁰

Die folgenden Abschnitte von Marmontels Enzyklopädieartikel zur „Traduction“ widmen sich ausführlich spezifischen Herausforderungen der literarischen und dichterischen Übersetzung. Phänomene wie der Reichtum der metaphorischen Sprache, die ‚Färbung des Ausdrucks‘ („coloris de l’expression“) sowie Harmonie, Metrik und Rhythmus poetischer Verse stellten den Übersetzer vor zum Teil unüberwindliche Schwierigkeiten. Der Vergleich von Original und Übersetzung belege, so die Feststellung Marmontels, zum einen die Überlegenheit antiker Dichtkunst im Vergleich zur Poesie der ‚Modernen‘ – eine Feststellung, die über 70 Jahre nach dem Ende der Querelle des Anciens et des Modernes zu überraschen vermag; und zum anderen die Mittelmäßigkeit der allermeisten Übersetzer – die auch den französischen Torquato Tasso-Übersetzer Mirabeau kennzeichne –, von der sich nur wenige herausragende ‚Genies‘ („génies“) abzuheben vermögen. Die Herausforderungen an den Übersetzer, dessen Tätigkeit Marmontel abschließend mit der eines Teppichknüpfers vergleicht, lägen nicht in der ‚Nachahmung‘ („copie“) des Musters, sondern in der Suche nach Zwischentönen und analogen ‚Farbmischungen‘ („mélange de ses couleurs“). Wie ein begabter ‚Teppichkopist‘ („copiste“ de „tapisseries“) benötige ein Übersetzer nicht nur ein Material gleicher Qualität – Marmontel vergleicht gefärbte Fäden mit ästhetisch geformter Sprache –, sondern auch dasselbe Talent wie sein Vorbild. Erst hierdurch könne der Übersetzer vom mittelmäßigen ‚Kopisten‘ („copiste“) zum kreativen, nuancenreichen und ‚originellen Künstler‘ („artiste original“) werden.³¹

Marmontels Enzyklopädieartikel zum Stichwort Übersetzung („Traduction“) für die Supplementbände der *Encyclopédie* wurde 1786 fast unverändert in dem gleichnamigen Artikel für die Bände *Grammaire et Littérature* der *Encyclopédie Méthodique* übernommen. Marmontel setzte hier lediglich am Ende zwei Sätze hinzu, die nochmals eindringlich die spezifische Qualität poetischer Sprache hervorheben und diese von der Sprache eines ‚Redners‘ („Orateur“), ‚Philosophen‘ („philosophe“) oder ‚Historikers‘ („historien“), die ungleich leichter zu übersetzen sei, deutlich abhebt. Die Palette des Dichters verfüge, so Marmontel, potentiell über eine unendlich reiche und originelle Varietät von Farbnuancen,

²⁹Marmontel (1777), S. 953.

³⁰Marmontel (1777), S. 953.

³¹Marmontel (1777), S. 514.

während Historiker und Philosophen kaum mehr als auf eine Auswahl von Einheitsfarben, die sich überall finden („qui se trouvent partout“), zurückzugreifen vermögen.³² Jene Nuancen, mit denen der Dichter ‚komponiere‘ bzw., wie Marmontel vorsichtig hinzufügt, ‚denke‘³³, seien jeder Sprache eigentümlich und somit im Grunde nahezu unübersetzbar.

9.3 Übersetzung und Intertextualität in der *Encyclopédie Méthodique* – das Beispiel der Bände zur *Philosophie ancienne et moderne* (1791–94) von Jacques-André Naigeon

Von den 173 Artikeln der drei Bände zur alten und modernen Philosophie der *Encyclopédie méthodique*, die von Jacques-André Naigeon (1738–1810), einem engen Mitarbeiter und zugleich Schüler Diderots, herausgegeben und zum Teil auch verfasst wurden, stammen 73 aus der Feder des Herausgebers; die übrigen 100 stellen kommentierte, mit Fußnoten und Anmerkungen versehene Übernahmen aus der 1751–65 erschienenen *Encyclopédie* von Diderot und D’Alembert dar. Die diskursive Struktur dieser Artikel weist eine enge Verschränkung von zusammenfassendem Kommentar, Paraphrase, zugrunde gelegter Texte und zahlreichen expliziten intertextuellen Bezügen auf. Letztere umfassen: 1. Nennungen von Autorennamen und ihren Werken; 2. Zitate erwähnter Autoren in französischer oder lateinischer Sprache; 3. Zitate von Übersetzungen nicht-französischsprachiger Autoren, die aus veröffentlichten Übersetzungen stammen; 4. Übersetzungen zitierter nicht-französischsprachiger Autoren, von denen keine publizierten Übersetzungen vorlagen und die von Naigeon oder einem seiner Mitarbeiter übersetzt wurden; 5. implizite intertextuelle Bezüge zu übersetzten oder nicht übersetzten Texten.

Der Artikel zur Philosophie des schottischen Aufklärungsphilosophen David Hume („Hume, Philosophie de“) im zweiten Band der Teilbände zur „Philosophie ancienne et moderne“ der *Encyclopédie méthodique*, der 1792 erschien, mag als Illustration für diese komplexe Diskursstruktur dienen, in der Übersetzungsformen

³²Marmontel (1777), S. 591: „Or la palette de l’orateur, de l’historien, du philosophe, n’a guères, si j’ose le dire, que des couleurs entières qui se retrouvent partout: celle du poète est plus riche en nuances; & ces nuances, le plus souvent, sont exclusivement données à la langue dans laquelle il a composé.“ (Die Palette des Redners, des Historikers, des Philosophen weist kaum, wenn ich dies so sagen darf, volle Farben auf, die sich überall finden: die des Dichters ist die an Nuancen reichste; und diese Nuancen sind fast ausschließlich in der Sprache gegeben, in der er sie geschaffen hat.) Marmontel erwähnt hier nicht ausdrücklich die zunehmend wichtiger gewordene Rolle der wissenschaftlichen Übersetzungen, vor allem im Bereich der Naturforschung. Der Logik seiner Argumentation folgend, stellt er diese implizit auf dieselbe Ebene wie die Übersetzungen aus den Bereichen Philosophie, Rhetorik und Geschichte.

³³Marmontel (1777), S. 591: „J’ai presque dit avec laquelle il a pensé.“ (Ich habe fast gesagt: in der er gedacht hat‘).

in verschiedener Weise in die Gesamtheit der intertextuellen Bezüge eingefügt sind. Der 40 Quartseiten lange, von Naigeon selbst verfasste Artikel zu Leben und Werk des schottischen Aufklärungsphilosophen Hume enthält 25 explizite intertextuelle Bezugnahmen, die teilweise mit längeren Zitaten verknüpft sind.

Explizite intertextuelle Bezüge in dem Artikel „Hume“ von J.-A. Naigeon in der *Encyclopédie Méthodique* (1791).

25 explizite intertextuelle Bezugnahmen

- Autoren der Antike: Lucrez, Hesiod, Aristoteles, Plinius, Quintilian, Seneca, Cicero, Virgil, Sueton, Tacitus
- Autoren der Moderne: Berkeley, Locke, Newton, Leibniz, Clarke, Adam Smith, Diderot, Montaigne, Rousseau, Hume
- Übersetzte Werke von/über Hume in längeren Auszügen (nur z. T. markiert).
- *My own Life* (1776; 1777 frz. Übers. von Suard) (vollständig)
- *4 Briefe* von Adam Smith, David Hume und Doctor Black über das Lebensende von Hume (Übers. von Suard, Anhang zu *My own Life*) (vollständig)
- *Dialogues on Natural Religion* (1779; 1779 ins Frz. übersetzt) (selektive Kompilation)
- *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals* (1748) (franz. Übers. 1788 in den *Oeuvres de David Hume*) (selektive Kompilation)

Unter ihnen ragen quantitativ Autoren der griechisch-römischen Antike heraus, denen der Seneca-Übersetzer Naigeon besondere Aufmerksamkeit widmete: Lukrez, Hesiod, Aristoteles, Plinius, Quintilian, Seneca, Cicero, Virgil, Sueton und Tacitus. Zu den erwähnten und zum Teil zitierten modernen Autoren zählen Berkeley, Locke, Newton, Leibniz, Clarke, Adam Smith (der in einer Fußnote als Wegbereiter des modernen ökonomischen Denkens gewürdigt wird), Montaigne, Rousseau, Diderot (der unter verschiedenen Gesichtspunkten mit Hume verglichen wird und hierbei durchgehend, trotz der Wertschätzung Naigeons für Hume, in einem deutlich positiveren Licht erscheint³⁴); und schließlich Hume selbst. Dessen Texte und Werke werden im allgemeinen kommentiert und in Teilen paraphrasiert, mit drei herausragenden Ausnahmen, in denen explizite Übersetzungsformen auftreten: Zum einen enthält der Artikel zu Hume einen nicht durch Anführungsstriche explizit als

³⁴Naigeon (1791b), S. 751: „En un mot, l'avantage que Diderot a ici sur l'auteur des dialogues est si marqué, qu'il faut n'avoir aucune intelligence de ces matières pour ne pas l'apercevoir. Le lecteur va juger.“ („Um es in einem Wort zu sagen: den Vorteil, den Diderot hier gegenüber dem Autor der Dialoge aufweist, ist zu groß, dass es keiner genauen Kenntnis dieser Gegenstände bedarf, um dies zu bemerken. Der Leser möge urteilen“).

Tab. 9.1 Übersetzungs- und Selektionsprozesse im Artikel „Hume“ der *Encyclopédie Méthodique* (von J.-A. Naigeon)

<p>Hume, <i>Dialogues on Natural Religion</i> (1779)</p>	<p><i>Dialogues sur la Religion Naturelle</i> (Übers., 1779)</p>	<p>Naigeon, „Hume“, <i>Encyclopédie méthodique</i> (1791)</p>
<p>„These appearances, said <i>Philo</i>, are most engaging and alluring; and with regard to the true philosopher, they are more than appearances. But it happens that, with regard to the greater part of mankind, the appearances are deceitful, and that the terrors of religion prevail above its comforts.“ (S. 342)</p> <p>„But still it must be acknowledged that, as terror is the primary principle of religion, it is the passion, which always predominates in it, and admits but of short intervals of pleasure.“ (S. 358)</p>	<p>„Ce Spectacle, dit <i>Philon</i>, est très beau et très ravissant, & pour un vrai philosophe, il y a même plus que des apparences. Mais il arrive ici, comme dans le premier cas, que relativement à la plus grande partie du genre humain, ces apparences sont trompeuses & qu’ordinairement la Religion inspire plus de frayeurs qu’elle ne procure de consolations.“ (S. 282)</p> <p>„Mais il faut encore reconnoître que, la terreur étant le premier principe de la Religion, c’est aussi la passion qu’elle entretient le plus & qui n’admet que de courts intervalles de plaisir.“ (S. 285)</p>	<p>„La religion inspire plus de frayeurs qu’elle ne procure de consolations. J’ose même assurer qu’il n’y eut jamais de religion nationale qui ait représenté l’état des âmes après la mort sous des traits qui rendissent la perspective de cet état agréable aux hommes. La terreur étant le premier principe de la religion, c’est aussi la passion qu’elle entretient le plus & qui n’admet que de courts intervalles de plaisir.“ (S. 755)</p>

wörtliches Zitat gekennzeichneten vollständigen Abdruck der französischen Übersetzung der autobiographischen Lebensgeschichte Humes, die 1776 unter dem Titel *My own Life* auf Englisch erschien und 1777 von Suard, der ausdrücklich auch als Autor einiger Passagen des Artikels zu Hume in der *Encyclopédie méthodique* genannt wird,³⁵ übersetzt wurde. Ergänzt wird dieser in der Übersetzung abgedruckte autobiographische Text durch drei an Adam Smith adressierte Briefe, die Humes Lebensende betreffen und im Anhang zur Autobiographie Humes auch in der französischen Übersetzung abgedruckt sind (Hume 1779).³⁶ Und schließlich finden sich in dem Lexikonartikel umfangreiche explizit markierte Auszüge aus Humes 1779 erschienenen *Dialogues on Natural Religion*, die im selben Jahr ins Französische übersetzt wurden und nur zum geringen Teil mit Anführungsstrichen als Zitate gekennzeichnet sind. Naigeon fügt hier in geschickter Weise Argumente („Propositions“), die zum Teil auf wörtlichen Zitaten vor allem aus Humes *Dialogues on Natural Religion* beruhen, in seine eigene Argumentationsstruktur ein.³⁷ Eine Analyse einer zentralen Textstelle in Naigeons Artikel zu Hume belegt seine Strategie der selektiven Kompilation eines für Naigeon zentralen Werkes von David Hume, der *Dialogues on Natural Religion* (Tab. 9.1, die wörtlichen Übereinstimmungen sind fett markiert).

Der Textauszug belegt die enge Verschränkung von philosophischem Kommentar, intertextuellen Bezügen und einem kreativen Umgang mit Textauszügen und Zitaten (hier aus Übersetzungen von Werken von David Hume). Naigeon fügt in seine Argumentation zentrale, sehr selektiv ausgewählte und häufig im Original nicht in einem unmittelbaren Zusammenhang stehende Aussagen aus Humes Text (in der französischen Übersetzung) in einen neuen Zusammenhang ein, transformiert Humes dialogische in eine nicht-dialogische Argumentationsstruktur und verwendet die subjektive „Ich“-Form („Je“), um an zentralen Stellen seines Enzyklopädieartikels seinen Positionen deutlichen Nachdruck zu verleihen.

Naigeons gezielte Verwendung intertextueller Bezüge, zu denen somit auch verschiedene Formen von Übersetzungen zählen, verweist auf eine spezifische Logik der Interpretation Humes. Dieser erscheint in seinem Artikel in der *Encyclopédie Méthodique* zum einen schwerpunktmäßig als ein moralphilosophischer und religionskritischer Autor, dessen Positionen denen Naigeons in vieler Hinsicht nahestanden, aber von ihm deutlich zugespitzt wurden; zum anderen setzt Naigeon Hume durch intertextuelle Bezüge und interpretierende Argumentationslinien insbesondere mit Autoren der Antike sowie mit einem engen Kanon von zeitgenössischen Autoren in Verbindung, vor allem mit Denis Diderot,

³⁵Naigeon (1791b), S. 716: „Ces quatre derniers paragraphes sont de M. Suard.“ („Diese letzten vier Abschnitte stammen von Suard“).

³⁶Vgl. hierzu auch Rasmussen (2017).

³⁷Naigeon (1791b), S. 75: „On voit par ce petit nombre de propositions, extraites fidèlement des dialogues sur la religion naturelle & recueillies avec choix [...]“ („Man sieht anhand dieser kleinen Anzahl von Argumenten, die originalgetreu aus den <dialogues sur la religion naturelle> herausgezogen und gezielt zusammengestellt wurden“.)

dessen bedeutende Rolle in der Literatur und Philosophie des 18. Jahrhunderts Naigeon nicht nur seinem eigenen, sehr umfangreichen Enzyklopädieartikel zu Diderot (Naigeon 1791a), sondern auch in zahlreichen anderen Artikeln der Philosophiebände der *Encyclopédie Méthodique* aufzuzeigen sucht. Rousseau hingegen widmet Naigeon nicht nur keinen eigenen Artikel – im Gegensatz etwa zu Diderot, Montaigne und Montesquieu –, sondern er nutzt jede Gelegenheit, auch in seinem Beitrag zu Hume, zu vernichtenden kritischen Bemerkungen zu Rousseaus Person und seinem Werk.³⁸ Naigeon, der selbst des Englischen nur unvollkommen mächtig war, arbeitete bei der Abfassung seines Artikels zu Hume mit Suard, dem französischen Übersetzer der Werke des schottischen Philosophen, eng zusammen und verlieh ihm den Status eines Ko-Autors. Und schließlich konstruierte Naigeon durch den zentralen Stellenwert, den er der von Suard übersetzten und in Naigeons Enzyklopädieartikel ohne Kürzungen (aber mit leichten Modifikationen) abgedruckten autobiographischen Lebensgeschichte Humes beimaß, einen engen und zeittypischen Konnex zwischen Leben und Werk, zwischen Philosophie und politischem Engagement sowie implizit zwischen Aufklärungsphilosophie und Französische Revolution.

9.4 Schlussfolgerungen

Enzyklopädien als „Vorrathshäuser des menschlichen Wissens“, die, so die Jenaer *Allgemeine Literaturzeitung* (2.2.1788, Sp. 306), sich spätestens seit der Publikation der *Encyclopédie* Diderot und D’Alemberts durchgesetzt hatten, bildeten im Aufklärungszeitalter ein zentrales Medium der Wissensvermittlung, aber auch der kritischen Überprüfung und Weiterentwicklung von Wissen in allen Bereichen. Übersetzungen enzyklopädischer Werke stellten ein entscheidendes Ferment in der Dynamik des transnationalen und transkulturellen Wissenstransfers der Frühen Neuzeit und vor allem des Aufklärungszeitalters dar, in dem enzyklopädische Werke auch zu herausragenden Medien der intellektuellen und wissenschaftlichen Diskussion wurden. Übersetzungen aus und in moderne Sprachen nahmen im 18. Jahrhundert erstmals einen absolut herausragenden Stellenwert ein; das Deutsche und das Englische avancierten, auch im Bereich enzyklopädischer Werke, zu europaweit zunehmend wichtiger werdenden Herkunfts- und Zielsprachen von Übersetzungen.³⁹ Welche Rolle Übersetzungen, Übersetzungstheorie

³⁸In seinem Vorwort zu den *Œuvres de Diderot*, die er 1798 erstmals veröffentlichte (Neuaufgabe 1800), betrachtet Naigeon J.-J. Rousseau, ebenso wie Condillac, als einen von den Zeitgenossen und der Nachwelt völlig überschätzten Philosophen, „loués avec exagération“ („mit Übertreibung gelobt“). Ihm zufolge, hätten sie nicht „les reins assez fermes pour marcher front à front avec cet homme-là: ils ne vont que loing après“ („Kraft und Rückgrat genug, um vorne mit diesem Mann zu marschieren: sie liegen weit hinter ihm“), um etwa mit Diderot verglichen werden zu können, Naigeon (1800), S. X–XI. Vgl. hierzu auch Pellerin (2000); Fauvergue (2015).

³⁹Vgl. hierzu Nies (2009), S. 60–74; Chevrel, Cointre, und Tran-Gervat (2014).

und Übersetzungskritik in den enzyklopädischen Werken selbst spielten, versuchte der vorliegende Beitrag zu umreißen. Der Artikel „Übersetzungskunst“ in der 1824 erschienenen sechsten Auflage des Brockhaus-Konversationslexikon, der die zentralen Elemente u. a. der Überlegungen Beauzées, De Jaucourts und Marmontels aufgreift, verweist auf die wichtige Rolle, die die Übersetzungsreflexion in der *Encyclopédie* und ihren Nachfolgewerken im Kontext des aufklärerischen Diskurses über das Phänomen der Übersetzung einnimmt. Er belegt jedoch ebenso einen Prozess der nationalen Vereinnahmung, der – vor allem im Gegensatz zur *Encyclopédie* – nunmehr den Diskurs zunehmend zu beherrschen begann. Ähnlich wie Marmontel und Beauzée betonten die Autoren des Brockhaus-Lexikons, eine „gute Übersetzung“ erfordere vor allem die „Übereinstimmung der Gedanken der Urschrift und der Übersetzung im Ganzen und Einzelnen“, sodann „vollkommene Sprach- und Sachkenntnis“ und schließlich die Trennung von „Übersetzung“ und „Erklärung“ (Kommentar). Sie unterstreichen in ähnlicher Weise wie ihre französischen Vorgänger, die Übersetzung dürfe die „wörtliche Treue“, die „Deutlichkeit des Gedankens nicht aufheben.“⁴⁰ Auch sie erkennen die Unübertroffenheit antiker Dichtkunst an, unterstreichen jedoch – im Gegensatz zu den französischen Enzyklopädisten – mit patriotischen Gestus die ganz besondere Eignung einer Sprache, des Deutschen, als Zielsprache für die Übersetzung antiker Werke. So heißt es am Ende des Brockhaus-Artikels zur „Übersetzungskunst“:

Das Bestreben, nebst dem Wortverstande auch das eigenthümliche Colorit eines Schriftstellers auszudrücken, hat der Reichthum und die Bildsamkeit der deutschen Sprache erleichtert. Keine der neueren Sprachen kommt den alten, der griechischen und römischen, im Charakter so nahe, als die deutsche, keine ist wie sie im Stande, die Sylbenmaße der Alten sich anzueignen: daher auch keine besseren Übersetzungen der alten Dichter aufweisen kann.⁴¹

Bibliographie

Quellen

- Allgemeine deutsche Real-Encyclopädie für die gebildeten Stände (Conversations-Lexicon)*. In zehn Bänden. „Übersetzungskunst“. Leipzig: Brockhaus, Bd. 10, 181–182.
- Allgemeine Literatur-Zeitung*. 02.02.1788, Bd. 1, n°29a, Sp. 306–311: „*Deutsche Encyclopädie, oder allgemeines Realwörterbuch aller Künste und Wissenschaften*. 9. Band. Frankfurt a. Mayn“.
- Allgemeine Literatur-Zeitung*. 27.03. 1789, Bd. 1, n°96, Sp. 764–767: „*Encyclopédie Méthodique. Histoire*. Tome second, 1786“.
- Allgemeine Literatur-Zeitung*. 17.07.1790, Bd. 3, n°204, Sp. 169–176; 19.07.1790, Bd. 3, n°206, Sp. 185–188: „*Encyclopédie Méthodique. Beaux-Arts*. Tome 1. Paris: Panckoucke; Liège: Plomteux, 1788“.
- Batteux, Charles. 1747–48. *Cours de belles-lettres, distribués par exercices*. Paris: Desaint et Saillant, 2 Bde.

⁴⁰*Allgemeine deutsche Real-Encyclopädie* (1824), S. 181.

⁴¹*Allgemeine deutsche Real-Encyclopädie* (1824), S. 182.

- Bayle, Pierre. 1734–41. *A General Dictionary Historical and Critical. In Which A New and Accurate Translation of the Celebrated Mr. Bayle, with the Corrections and Observations printed in the late Edition at Paris, is included; and interspersed with several thousand LIVES never before published. The whole containing the History of the most illustrious Persons of all Ages and Nations, particularly those of Great Britain and Ireland, distinguished by their Rank, Actions, Learning and other Accomplishments. With Reflections on such Passages of Mr. BAYLE, as seem to favour of Scepticism and the Manichee System.* By the Reverend Mr. John Peter Bernard, the Reverend Mr. Thomas Birch, Mr. John Lockman, and other Hands. And the Articles relating to Oriental History by George Sale, Gent. London: Printed by James Bettenham, for G. Strahan, 10 Bde.
- Beauzée, Nicolas. 1765. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Par une Societé de Gens de Lettres [Hrsg. Denis Diderot, Jean Le Rond D’Alembert], Bd. XVI, 510–512. Neufchastel: Samuel Faulche.
- Beauzée, Nicolas. 1789. „Inversion.“ In *Encyclopédie Méthodique: Dictionnaire de Grammaire et de Littérature, suivi d’un double Tableau d’Analyse, qui montre la chaîne des idées de l’ensemble, & l’ordre de la lecture des articles*, Bd. IV, 222–258. Liège: Société Typographique.
- Hume, David. 1779. *Dialogues concerning natural religion*. London [o.V.].
- Hume, David. 1779. *Dialogues sur la religion naturelle*. Ouvrage posthume de David Hume, écuyer. Edimbourg [o.V.].
- Hume, David. 1777. *The Life of David Hume, Esq., written by himself*. London: W. Strahan and T. Cadell.
- Hume, David. 1777. *La Vie de David Hume, écrite par lui-même, traduite de l’anglais* [par Jean-Baptiste Suard]. Londres [o.V.].
- Jaucourt, Louis, Chevalier de. 1765a. Traducteur. In *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Par une Société de Gens de Lettres, [Hrsg. Denis Diderot und Jean Le Rond D’Alembert], Bd. XVI, 511. Neufchastel: Samuel Faulche.
- Jaucourt, Louis, Chevalier de. 1765b. Version. In *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Par une Societé de Gens de Lettres, [Hrsg. Denis Diderot und Jean Le Rond D’Alembert], Bd. XVII, 165–168. Neufchastel: Samuel Faulche.
- Marmontel, Jean-François. 1777. Traduction. In *Supplément à l’Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Par une Société de Gens de Lettres. Mis en ordre par M***, Bd. IV, 952–954. Amsterdam: M.M. Rey.
- Marmontel, Jean-François. 1789. Traduction. In *Dictionnaire de Grammaire et de Littérature, suivi d’un double Tableau d’Analyse, qui montre la chaîne des idées de l’ensemble, & l’ordre se la lecture des articles. Extrait de l’Excyclopédie Méthodique*, 585–591. Liège: Société Typographique.
- Ménage, Gilles. 1693. *Menagiana*. Paris: Florentin et Pierre Delaulne.
- Morellet, André. 1821/1988. *Mémoires de l’Abbé Morellet sur le Dix-Huitième Siècle et sur la Révolution* (1821). Introduction et notes de Jean-Pierre Guicciardi. Paris: Mercure de France.
- Naigeon, Jacques-André. 1791a. Diderot, philosophie de. In *Encyclopédie Méthodique. Philosophie Ancienne et Moderne*. Par M. Naigeon. Tome second, 153–218. Paris: Panckoucke.
- Naigeon, Jacques-André. 1791b. Hume, Philosophie de. In *Encyclopédie Méthodique. Philosophie Ancienne et Moderne*. Par M. Naigeon. Tome second, 716–756. Paris: Panckoucke.
- Naigeon, Jacques-André. 1800. Préface de l’éditeur. In *Oeuvres de Denis Diderot*, publiées, sur les manuscrits de l’auteur, par Jacques-André Naigeon, 15 Bde., Bd. I, V–XXXIV. Paris: Deterville.
- Watelet, Henri, und Pierre Charles Levesque. 1788–91. *Encyclopédie Méthodique. Beaux-Arts*, 2 Bde. Paris: Panckoucke; Liège: Plomteux.

Forschungsliteratur

- Chevrel, Yves, Annie Cointre, und Yen-Mai Tran-Gervat. 2014. 1610–1815: L’âge du génie. In *Histoire des traductions en langue française. XVIIe et XVIIIe siècles, 1610–1815*, Hrsg. Yves Chevrel, Annie Cointre und Yen-Mai Tran-Gervat, 33–53. Paris: Verdier.

- D'Hulst, Lieven. 1990. *Cent ans de théorie française de la traduction. De Batteux à Littré (1748–1847)*. Lille: Presses Universitaires de Lille.
- Fauvergue, Claire. 2015. Naigeon lecteur de Diderot dans le dictionnaire de *Philosophie ancienne et moderne* de l'*Encyclopédie méthodique*. In *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 1 (50): 104–119.
- Leca-Tsiomis, Marie. 1999. *Écrire l'Encyclopédie. Diderot: de l'usage des dictionnaires à la grammaire philosophique*. Oxford: Voltaire Foundation.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen. 2014. Interkulturelle Aneignung und wissenschaftliche Erkenntnis. Zum Zusammenhang von Übersetzung, Rezensionstätigkeit und Erforschung fremder Kulturen im Werk Georg Forsters. In *Georg Forster als interkultureller Autor*, Hrsg. Stefan Greif und Michael Ewert. 1–16. Kassel: Kassel University Press.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen. 2019. *L'Encyclopédie méthodique* en Allemagne (1782–1815). Approches d'une traduction transculturelle. In *Panckoucke et l'Encyclopédie méthodique. Ordre de matières et transversalité*, Hrsg. Martine Groult, Luigi Delia avec la coll. de Claire Fauvergue, 61–79. Paris: Classiques Garnier.
- Nies, Fritz. 2009. *Schnittpunkt Frankreich. Ein Jahrtausend Übersetzen*. (Transfer Bd. 20). Tübingen: Gunter Narr.
- Pellerin, Pascale. 2000. Naigeon: une certaine image de Diderot sous la Révolution. *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 29:25–44.
- Rasmussen, Dennis Carl. 2017. *The Infidel and the Professor. David Hume, Adam Smith and Friendship that Shaped Modern Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Tran-Gervat, Yen-Mai. 2014. Penser la traduction. In *Histoire des traductions en langue française. XVIIe et XVIIIe siècles, 1610–1815*, Hrsg. Yves Chevrel, Annie Cointre und Yen-Mai Tran-Gervat, 369–432. Paris: Verdier.
- Wilfert-Portal, Blaise. 2012. Traduction littéraire: approche bibliométrique. In *Histoire des traductions en langue française, XIXe siècle, 1815–1914*, Hrsg. Yves Chevrel, Lieven d'Hulst, und Christine Lombez, 255–344. Verdier: Lagrasse.
- Wilfert-Portal, Blaise. 2017. Une mondialisation littéraire vue du marché. Traduire les littératures étrangères en français et en allemand au cours des années 1890. In *Transkulturalität nationaler Räume in Europa (18. bis 19. Jahrhundert). Übersetzungen, Kulturtransfer und Vermittlungsinstanzen*, Hrsg. Christophe Charle, Hans-Jürgen Lüsebrink, und York-Gothart Mix, 193–226. Göttingen: V&R Unipress.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Sektion II
Anthropologie und Wissen/Anthropology
and Knowledge

Kapitel 10

Sektionseinleitung II: Anthropologie und Wissen



Regina Toepfer 

Übersetzen ist eine kulturstiftende Praxis, bei der Inhalte in ein neues Sprachsystem überführt, Literatur- und Wissensformationen ausgebildet und zugleich Machtrelationen austariert werden. Weil Übersetzungen aus einem konkreten Anlass entstehen, einem bestimmten Zweck dienen, in einen spezifischen Kontext gehören und situativ unterschiedlich verstanden werden, sind sie ein basales Instrument des Wissenstransfers und haben eine zentrale gesellschaftsnormierende und kulturkonstruierende Bedeutung. Wissenschaftler*innen, die sich mit den Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit beschäftigen, müssen zwar von konkreten Textprodukten ausgehen, sich aber nicht auf linguistische und literaturwissenschaftliche Analysen beschränken. Vielmehr ermöglichen die Übersetzungen einen Zugang zur fiktiven, imaginären und außerliterarischen Welt der Frühen Neuzeit; sie zeugen von der zeitgenössischen Interpretation der Prätexte, deren Aktualisierung und Einbindung in neue Kontexte.¹ Die zweite Sektion richtet ihren Fokus schwerpunktmäßig auf das Wissen, das beim Übersetzen erschlossen, neu geordnet und erweitert wird und das Rückschlüsse auf zugrundeliegende soziale, diskursive und anthropologische Konzepte erlaubt.

¹Beispielsweise wurde der griechische Kirchenvater Basilius von Caesarea im 16. Jahrhundert aus ganz unterschiedlichen Motiven rezipiert. Humanisten beriefen sich auf ihn, um die Lektüre paganer Werke der Antike zu rechtfertigen, Pädagogen wollten seine rhetorischen Fähigkeiten im Sprachunterricht vorführen. Romtreue Theologen zitierten ihn, um den Ordensstand zu rechtfertigen, protestantische Gelehrte zogen seine Werke heran, um kirchliche Missstände anzuprangern und zu den idealisierten Anfängen der alten Kirche zurückzukehren. Vgl. Toepfer (2007).

R. Toepfer (✉)

Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Würzburg, Deutschland

E-Mail: regina.toepfer@uni-wuerzburg.de

© Der/die Autor(en) 2021

R. Toepfer et al., *Übersetzen in der Frühen Neuzeit – Konzepte und Methoden / Concepts and Practices of Translation in the Early Modern Period*, Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit 1, https://doi.org/10.1007/978-3-662-62562-0_10

10.1 Wege des Wissens

Der erste Zugriff auf das Thema setzt bei den Bereichen und der Selektion des transferierten Wissens an. Bei den untersuchten Wissensgegenständen der zweiten Sektion dieses Sammelbands handelt es sich um antike Epen, religiöse Texte (Katechismen und Erbauungsliteratur), notarielle Schreiben, um kartographische und um enzyklopädische Werke. Von der generellen Relevanz des Übersetzens für die Wissensproduktion in der Frühen Neuzeit zeugen beispielhaft die enzyklopädischen (Fach-)Wörterbücher, deren Produktion und Charakteristika Susanne Greulich untersucht (s. Kap. 16). Ein Großteil der in Spanien angefertigten Enzyklopädien basiert auf Übersetzungen, vornehmlich aus dem Französischen. Durch diesen Transfer partizipiert das Land an den Praktiken der Wissenssammlung, -ordnung und -systematisierung, die Gelehrte in ganz Europa betreiben. Zugleich erfolgt eine Erweiterung der nationalen Wissensbestände, da die enzyklopädischen Worterklärungen nicht einfach in die spanische Sprache überführt, sondern zugleich ergänzt, korrigiert und umgeschrieben werden.

Relevant für die Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit ist nicht nur, was übersetzt wurde, sondern vor allem das ‚Wie‘, woran sich zahlreiche weitere Fragen knüpfen: Wer übersetzt unter welchen Voraussetzungen, zu welchem Zweck und für welche Adressaten? Mit der Frage, auf welchem Weg das Wissen zu einem Übersetzer gelangt sein könnte, beschäftigt sich Sofia Derer in ihrer „Fallstudie zum frühneuzeitlichen Übersetzen“ (s. Kap. 15). Ihr Ausgangspunkt sind die übersetzten Passagen eines englischen Traktats in dem Erbauungsbuch Johann Michael Moscheroschs *Insomnis Cura Parentum*. Die Spurensuche führt über eine französische Zwischenstufe, die 1628 publizierte Version von Theodor Hamer de Worffelt *Le Testament d'une Mere à son Efant à Naistre*, zurück zu Elisabeth Jocelyns *The Mothers Legacy to her Vnborn Childe*, das 1624 erstmals herausgegeben wurde. Auch wenn sich nicht belegen lässt, dass Moscherosch das französische ‚Testament‘ selbst ins Deutsche übersetzt hat, handelt es sich zweifellos um einen wichtigen Prätext, der ihm vermutlich über buchhändlerische Kontakte zugespielt wurde. Auf der Grundlage der Widmungsvorrede argumentiert Derer, dass Moscheroschs Rezeption und die Produktion seines eigenen Werks *Insomnis Cura Parentum* durch die Frömmigkeitsvorstellungen des Straßburger Reformtheologen Johann Schmidt beeinflusst worden sind. Die beigegebene Synopse ermöglicht es, die deutsche Übersetzung, ihre französische Vorlage und den englischen Prätext direkt miteinander zu vergleichen. Schon in der französischen Version erfolgte eine neue und teils verstärkende Einordnung in bekannte Wissenssysteme; Verweise auf die Bibel oder andere religiöse Texte wurden hinzugefügt, weggelassen oder erweitert.

Übersetzt werden können nicht nur Sprachen, sondern auch semiotische Zeichen. Wie verschiedene Transferprozesse ineinandergreifen, zeigen Víctor de Castro León und Alberto Tiburcio an dem Atlas von ‘Alī b. Aḥmad al-Sharafī aus dem Jahr 1551 (s. Kap. 13), indem sie sowohl sprachliche als auch ikonographische Elemente wie Knotenmuster, Fahnen und geometrische Motive analysieren. Der Atlas sei das Ergebnis zahlreicher Akte des Übersetzens, bei denen linguistische, religiöse,

nautische, numerische und astronomische Informationen sowie architektonische, dekorative und kalligraphische Muster kombiniert wurden. Al-Sharafis Transferleistung, aber auch das übersetzte Produkt ließen sich als Adaptation spezifischer kultureller Praktiken bei der Produktion von kartographischem und geographischem Wissen besser verstehen, argumentieren die beiden Autoren. Auf welche Weise das Wissen im 16. Jahrhundert von den südeuropäischen Zentren der Kartenproduktion zu dem arabischen Muttersprachler nach Sfax gelangte, ist nicht eindeutig zu rekonstruieren. De Castro León und Tiburcio nehmen vielfältige Vermittlungswege an und schließen auf einen transkulturellen Kontaktraum rund um das Mittelmeer; Flüchtlinge von der Iberischen Halbinsel, Konvertiten aus Mallorca, Sizilien, Italien und Südfrankreich sowie Kaufleute, Diplomaten und Gefangene könnten zur Verbreitung des Wissens beigetragen haben.

10.2 Wissenskonzepte in der Translationswissenschaft

In der Translationswissenschaft wurde lange nur das übersetzte Produkt betrachtet, bevor Übersetzungsprozesse zunehmend mehr Aufmerksamkeit erhielten. Übersetzt werden könne schließlich nur das, was vorher verstanden worden sei, erklärte Radegundis Stolze in ihrer Einführung *Übersetzungstheorien*.² Auf diese Weise rückten die Akteure des Transfers mit ihrem individuellen und kulturellen Wissen in den Mittelpunkt. Übersetzende müssen nicht nur über doppelte sprachliche Kompetenzen, sondern auch über kulturelle Erfahrungen und themenspezifische Kenntnisse verfügen.

Ein differenziertes Erklärungsmodell, wie sich sprachliches Wissen, begriffliche Konzepte und Denkschemata auf den Translationsprozess auswirken, entwickelten Mia Vannerem und Mary Snell-Hornby in dem Band *Übersetzungswissenschaft – Eine Neuorientierung*.³ Sie übertrugen die ‚scenes-and-frames semantics‘ von Charles Fillmore auf übersetzerische Tätigkeiten. Mit ‚scene‘ wird das Bild bezeichnet, das im Kopf eines Menschen entsteht, wenn er einen bestimmten sprachlichen Ausdruck (‚frame‘) hört. Beide sind spezifische Organisationsformen des Wissens, die sich wechselseitig beeinflussen; ‚scenes‘ rufen ‚frames‘ hervor und umgekehrt. Jeder Verstehens- und Kommunikationsprozess läuft demnach so ab, dass Menschen mittels eigener Erfahrungen zu einer sprachlichen Situation Zugang finden. Ihre Vorstellungen von Welt sind variabel und komplex, doch sehr eng mit der eigenen Soziokultur verbunden. Übersetzende stehen daher vor der Schwierigkeit, dass sie nicht einfach sprachliche ‚frames‘ dekodieren und neu kodieren können. Vielmehr ist es ihre Aufgabe, die ‚scenes‘

²Vgl. Stolze (2001), S. 223. Zu Übersetzenden als Rezipienten vgl. auch Bassnett (2014), S. 105; Spivak (2009), S. 209; Bassnett betont „[t]he importance of reading as a prelude to rewriting“, Spivak hält Übersetzen für „the most intimate act of reading“.

³Vannerem und Snell-Hornby (1994), hier S. 184–192. Vgl. auch Prunč (2012), S. 195–197; Stolze (2001) S. 181–183; Kittel et al. (2004), hier Teilbd. 1, S. 236–242, hier S. 238.

hinter den ‚frames‘ mit Hilfe ihres eigenen Weltwissens nachzuvollziehen und die ermittelte Bedeutung in einen anderen kulturellen Kontext zu übertragen. Durch die Verarbeitung der erhaltenen Informationen der ‚frames‘ entstehe eine Vielzahl von kleineren ‚scenes‘, die sich dynamisch aufeinander bezögen und so eine übergreifende „Szene hinter dem Text“⁴ vor dem inneren Auge der Rezipierenden entstehen ließen. Vannerem und Snell-Hornby betrachten Übersetzen als einen schöpferischen Prozess, weil verschiedene sprachliche Begriffe, Wissensselemente und Vorstellungen von Welt miteinander verknüpft werden.

Einen anderen Zugang zum Wissen der Übersetzenden wählte Wolfram Wilss, der sich als einer der ersten deutschen Translationswissenschaftler*innen für den Zusammenhang von ‚Kognition und Übersetzung‘ interessierte. Er charakterisierte Übersetzen als einen mental bestimmten kreativen Prozess, für den bestimmte kognitive Bedingungen erfüllt sein müssen. Dabei gehe es darum, deklaratives Wissen und prozedurales Wissen zu aktivieren. Übersetzende müssten über Wissenspotentiale verfügen, diese abrufen können und die Fähigkeit besitzen, aus der Menge verfügbarer Informationen das relevante Wissen auszuwählen. Wilss' Überlegungen zielten darauf ab, die ‚black box‘ mentaler Übersetzungsprozesse zu erhellen, wenngleich er einräumte, dass sich Kreativität und Intuition schwerlich rational erfassen ließen.⁵

Mit dem Verweis auf neuere psycholinguistische Studien argumentierten Translationswissenschaftler*innen, dass Informationen beim Verstehen nicht einfach addiert, sondern in vorhandene Wissensbestände eingeordnet werden: „Bei jeder neuen Information werden die Karten des Wissens neu gemischt, und der Mensch entscheidet darüber, mit welchen Karten er weiterhin spielen will und welche er gegebenenfalls zur Seite legen kann“, erklärte Frank G. Königs in seinem Beitrag *Text und Übersetzer: Wer macht was mit wem?*⁶ Ähnlich wie Wilss hielt Königs es für eine wichtige translationswissenschaftliche Aufgabe herauszufinden, nach welchen Regeln Übersetzende ihre mentalen Karten neu mischen. Erich Prunč wiederum entwarf ein übersetzungstheoretisches Modell, bei dem sich die mentalen Verarbeitungsprozesse in einem kontrollierten und einem unkontrollierten Arbeitsraum vollziehen, die sich teilweise überlagern. In dem kontrollierten Arbeitsraum verortete er das „Regel-, Welt- und Faktenwissen des Translators“, zu dem auch sein gesamtes Wissen über die konkrete Textsorte, Übersetzungsnormen und literarische Formate der Zielkultur gehören, dem unkontrollierten Raum ordnet er dagegen die Intuition und die Kreativität des Übersetzers zu.⁷ Dabei betonte Prunč freilich wie auch andere Translationswissenschaftler*innen, dass die mentalen Prozesse nicht von der sozialen Realität der Kommunikation getrennt werden dürften. Hanna Risku entwickelte aufgrund ähnlicher Überlegungen das Konzept der situations-eingebetteten Translation, in dem das Gehirn seine Alleinherrschaft verliert und

⁴Vannerem und Snell-Hornby (1994), S. 184.

⁵Vgl. Wilss (1988), S. 7–9; vgl. auch Halverson (2020).

⁶Vgl. Königs (1993), S. 231.

⁷Vgl. Prunč (2012), S. 201.

durch ein komplexes Zusammenspiel zwischen dem übersetzenden Subjekt, den produzierten Texten und den sozialen Beziehungen abgelöst wurde.⁸ Durch die Interaktion der beteiligten Kommunikationspartner*innen entsteht ein vielfältiges Netzwerk, in dem individuelles wie kollektives Wissen abgerufen, verändert, erzeugt und erweitert werde.

10.3 Das Wissen der Übersetzenden

Schon in der Gegenwart ist es schwierig nachzuvollziehen, was sich im Kopf von Übersetzenden abspielt, wenn sie Wissen aktivieren und verarbeiten. In der historischen Übersetzungsforschung müssen die mentalen Prozesse der Übersetzenden sogar vollständig im Dunkeln bleiben. Allerdings erlauben die übersetzten Produkte und ihre Paratexte Rückschlüsse darauf, welches Vorwissen Übersetzende in der Frühen Neuzeit mitbrachten, wie sie mit neuem Wissen umgingen, Informationen aufbereiteten und diese mit ihrem vorhandenen Wissen verknüpften.

Das Sprach- und Vorwissen der Akteure spielte beispielsweise bei der Übertragung der französischen *Encyclopédie méthodique* ins Spanische eine entscheidende Rolle. Mit der Übersetzung der Artikel für die *Encyclopedia metodica* wurden Experten beauftragt, die nicht nur sprachliche, sondern auch einschlägige fachwissenschaftliche Kenntnisse mitbringen sollten. Gerade im Bereich der Handwerke galt eine enge Zusammenarbeit von Übersetzern und Fachleuten als unverzichtbar, erläutert Susanne Greulich auf der Basis ihrer historischen Quellenbestände (s. Kap. 16). Der Herausgeber eines spanischen Fachwörterbuchs hielt die Übersetzung von lebensweltlichen Praktiken und Objekten gar für eine größere Herausforderung als von wissenschaftlichen Theorien und Konzepten. Schließlich sei dieser Wortschatz so spezifisch, dass sich die wenigsten Menschen damit auskennen würden.

Auch die indigenen Notare („escribanos“), die im Dienst der Kolonialverwaltung in Neu-Spanien tätig waren, mussten nicht nur alphabetisiert sein, sondern amtsspezifische Kenntnisse besitzen. Darauf machen Martina Schrader-Kniffki, Yannic Klamp und Malte Kneifel aufmerksam, die Translationskonzepte und Translationsstrategien in Texten der Evangelisierung und der indigenen Rechtsprechung in der Sierra Norte des Bundesstaates Oaxaca in Mexiko, an der Peripherie des spanischen Kolonialreiches untersuchen (s. Kap. 13). Im Textkorpus des Beitrags enthalten sind Ausschnitte aus der *Doctrina Cristiana* von Francisco Pacheco de Silva und drei auf zapotekisch verfasste Testamente mitsamt ihren

⁸Vgl. Risku (2000); vgl. auch Prunč (2012), S. 208–209. – Zur Bedeutung des Kontexts vgl. auch Reiß und Vermeer (1984), S. 58: „Translation setzt Verstehen eines Textes, damit Interpretation des Gegenstandes ‚Text‘ in einer Situation voraus. Damit ist Translation nicht nur an Bedeutung, sondern an Sinn/Gemeintes also an Textsinn-in-Situation gebunden.“

spanischen Übersetzungen. Gerade für die notariellen Texte war das Schemawissen der Übersetzenden entscheidend. Schrader-Kniffki, Klamp und Kneifel zeigen auf, dass die zapotekischen Testamente und ihre spanischen Übersetzungen in der Regel dem strukturellen Aufbau folgten, der in modellbildenden Handbüchern vorgegeben war. Notare mussten die Textschablonen nur kopieren und mit fallspezifischen Angaben ergänzen. Aus diesen Beobachtungen lässt sich folgern, dass die inter- und transtextuellen Bezüge für das Übersetzen notarieller Texte wichtiger als sprachliche Konventionen der Zielkultur waren.

Die Inkongruenzen zwischen sprachlichen Systemen und Wissensordnungen – mit Vannerem und Snell-Hornby könnte man auch von unterschiedlichen ‚frames‘ und ‚scenes‘ sprechen – stellten für Übersetzende in der Frühen Neuzeit eine große Herausforderung dar. Manche Ausdrücke der französischen Wörterbücher hielten die spanischen Enzyklopädisten für unübersetzbar, weil die entsprechenden kastilischen Fachtermini fehlten.⁹ Andere Artikel mussten im Zuge der Übersetzung völlig neu für spanische Wörterbücher angefertigt werden, weil es zu typischen regionalen Produkten und Handwerkern wie beispielsweise Espadrilles-Schuhmachern kein französisches Pendant gab. Doch entstanden Übersetzungsschwierigkeiten nicht nur durch die Lexik, sondern auch durch die Semantik und die zugrundeliegenden Konzepte und Diskurse. Eindrückliche Belege dafür liefern die Forschungsprojekte des SPP 2130 zu den Übersetzungskulturen der außereuropäischen Mission.¹⁰ Die indigen Sprachen des spanischen Kolonialreichs, zu denen auch das Zapotekische gehörte, kannten die Konzepte der christlichen Theologie nicht, weshalb der Begriff der Dreieinigkeit den Übersetzern der *Doctrina Cristiana* große Probleme bereitete. Umgekehrt taten sich christlich sozialisierte Übersetzende schwer mit Texten, in denen ein polytheistisches Weltbild entworfen wird, wie die erste deutsche Übersetzung von Homers *Odyssee* (1537/38) belegt. Simon Schaidenreisser setzt Jupiter bzw. Zeus, der als höchster Vertreter der Götterwelt die Heimkehr des Helden erst ermöglicht, mehrfach mit dem allmächtigen Gott des Christentums gleich. Die Göttlichkeit anderer Figuren schwächt er hingegen – etwa durch Allegorisierung – ab, wie Jennifer Hagedorn in dem Beitrag „Der Heros und die starken Frauen“ nachweist (s. Kap. 12).

Schon bei den Zeitgenossen gab es ein Bewusstsein dafür, dass sich nicht alle Ausdrücke von einer Sprache in eine andere übersetzen lassen – weder vom Spanischen ins Zapotekische noch umgekehrt. Absichtlich werden Prätexte mit zusätzlichem Wissen angereichert, um Rezipierenden das Verständnis zu erleichtern. In einem metatranslatorischen Kommentar erklärt ein Übersetzer, dass er den Katechismus bei der Übertragung ins Zapotekische mit nützlichen und notwendigen Zusätzen versehen habe, die zur Unterweisung im christlichen Glauben beitragen sollen. Treue zum Ausgangstext und das Hinzufügen von Erklärungen waren für Übersetzende der Frühen Neuzeit in der Regel kein Gegensatz.

⁹Zur Frage der Un-/Übersetzbarkeit vgl. Hermans (2020b).

¹⁰Hierzu gehören auch die Projekte von Antje Flüchter zu Roberto Nobili (vgl. den Beitrag von Giulia Nardini in diesem Band, s. Kap. 20) und von Katja Triplett ‚Japans übersetzte Religion: Christentum, Transkulturalität und Übersetzungskulturen im 16./17. Jahrhundert‘.

10.4 Manipulative Tendenzen und Machtfragen

Übersetzungen können nie identisch sein, weil sich das Wissen der Übersetzenden unterscheidet, sich der Sinn insbesondere von literarischen Texten nicht vollständig erschließen lässt und Verstehen stets subjektiv geprägt ist.¹¹ Diese grundlegende translationswissenschaftliche Einsicht fasst Christiane Nord in ihrer *Einführung in das funktionale Übersetzen* mit folgenden Worten knapp zusammen: „Übersetzen ist immer auch Bearbeiten“.¹² Ein gewisses Maß an Eingriffen sei unumgänglich, sofern Übersetzende den Intentionen des Senders, den Erwartungen des Empfängers und der konkreten Kommunikationssituation gerecht werden wollten. Wissen wird nicht nur ausgewählt, aufbereitet und strukturiert, sondern auch erweitert und gekürzt, absichtlich verschwiegen oder gar verfälscht.

Mit dem Äquivalenzbegriff, wie er die linguistisch geprägte Übersetzungswissenschaft lange dominierte, hat ein solches Verständnis nichts mehr zu tun.¹³ Vielmehr gelten Differenzen als wesentliches Merkmal translatorischen Arbeitens. Eingeleitet wurde diese translationswissenschaftliche Wende durch die *Descriptive Translation Studies*, deren Vertreter*innen zieltextorientiert voringen, nach kulturellen Kontexten fragten, historische Denk- und Sprachmuster identifizierten und verdeckte Normen offenlegten.¹⁴ Provokant erklärte Theo Hermans manipulative Veränderungen zum wesentlichen Prinzip jeden Übersetzens: „From the point of view of the target literature, all translation implies a degree of manipulation of the source text for a certain purpose.“¹⁵ Für den Sammelband, in dem er diese These 1985 vortrug, wählte Hermans den programmatischen Titel *The Manipulation of Literature*.

Welche Machtposition Übersetzende besitzen, weil sie Aussagen verändern und manipulieren können, war schon in der Frühen Neuzeit bekannt. So suchte die Kolonialverwaltung in Neu-Spanien der Gefahr entgegenzuwirken, dass Übersetzende in ihrem eigenen Interesse oder zugunsten ihrer Verbündeten handelten. Menschen, die für die Kolonialverwaltung übersetzen wollten, mussten einen Eid ablegen und schwören, ihr Amt gut und zuverlässig auszuüben, weder etwas zu verheimlichen noch hinzufügen und keinesfalls für eine Seite Partei zu ergreifen (s. den Beitrag von Schrader-Kniffki, Klamp und Kneifel, Kap. 14).

Ungeachtet solcher Sicherheitsvorkehrungen und allen Treuebekundungen zum Trotz, wie sie sich in den Paratexten und Selbstaussagen von Übersetzenden in der gesamten Literaturgeschichte immer wieder finden lassen, bringen Übersetzungen stets Änderungen mit sich. Epochenübergreifend wurden und werden sie genutzt, um bestimmten Auffassungen Vorschub zu leisten. Übersetzungen orientieren sich

¹¹Vgl. Stolze (2001), S. 223, 240–241.

¹²Nord (1993), S. 290–292, Zitat S. 290.

¹³Zum Äquivalenzbegriff vgl. Bassnett (2014), S. 6–8.

¹⁴Vgl. Hermans (2020a); Hermans (1999); Stolze (2001), S. 168–173; Prunč (2012), S. 229–256, Toury (1995), (1985), S. 16–41.

¹⁵Hermans (1985), S. 9.

meist an gängigen Wertevorstellungen und passen sich der Mehrheitsgesellschaft oder der politischen Machtinstanz an, wenngleich ihre impliziten Normen vielfach verdeckt bleiben. Akzentverschiebungen zwischen Ausgangs- und Zieltext tragen oft dazu bei, Herrschaftssysteme zu stabilisieren und Ideologien weiterzutragen, so wurde vor allem von den Vertreter*innen der von Hermans begründeten *Manipulation School* betont. Susan Bassnett und André Lefevere definierten Übersetzen in der Textsammlung *Translation/History/Culture* als ein machtorientiertes Umschreiben von Texten: „Translation is, of course, a rewriting of an original text. All rewritings, whatever their intention, reflect a certain ideology and a poetics and as such manipulate literature to function in a given society in a given way. Rewriting is manipulation, undertaken in the service of power.“¹⁶ Den Gedanken, dass Übersetzungen stets in diskursive Macht- und Abhängigkeitsbeziehungen eingebunden sind, griffen auch Ian Mason und Basil Hatim in dem Buch *The Translator as Communicator* auf und spitzen ihn zu, indem sie Übersetzen gar zu einer ideologischen Tätigkeit erklärten.¹⁷

10.5 Religiöse und herkunftsbezogene Normierungen

Keiner der Beiträger*innen der zweiten Sektion geht in diesem Band so weit, den Übersetzenden der Frühen Neuzeit ideologisches Handeln vorzuwerfen. Wiederholt wird jedoch problematisiert, dass kulturelle Übersetzungen durch soziale, religiöse und herkunftsbezogene Normen geprägt sind und Akzentverschiebungen zugunsten hegemonialer Mächte erfolgen.¹⁸ So waren die katechetischen und notariellen Texte, die ins Zapotekische oder ins Spanische überführt wurden, untrennbar mit den normativen Ansprüchen sowohl der christlichen Kirche als auch der spanischen Krone verknüpft. Der Erfolg ihrer Normierungsmaßnahmen lässt sich auf sprachlich-diachroner Ebene en Detail nachzeichnen. Martina Schrader-Kniffki, Yannic Klamp und Malte Kneifel arbeiten heraus, dass die zapotekischen Formulierungen in späteren Dokumenten dem spanischen Diskurs und dem christlichen Verständnis der Dreieinigkeit deutlich näherstehen als in frühen Übersetzungen (s. Kap. 14). Eine Anpassung an die religiösen Leitvorstellungen der Zielkultur kann nicht nur mittels textueller, sondern auch mittels ikonographischer Elemente erfolgen. ‘Alī b. Aḥmad al-Sharafī knüpfte an die traditionelle muslimische Buchkunst an und aktivierte das kulturelle Wissen der Rezipierenden, sodass diese sich mit dem Atlas von 1551 identifizieren konnten. Schon die Kalligraphie auf der Titelseite, so erklären Víctor de Castro León und Alberto Tiburcio, lasse den Atlas mit all dem enthaltenen geographischen und

¹⁶Bassnett und Lefevere (1992), hier S. 7; vgl. auch Gentzler und Tymoczko (2002), S. xi.

¹⁷Vgl. Hatim und Mason (1997), S. 146: „The translator acts in a social context and is part of that context. It is in this sense that translation is, in itself, an ideological activity.“ Vgl. auch Prunč (2012), S. 188–191.

¹⁸Zur zentralen Bedeutung von Normen in den Translation Studies vgl. Zwischenberger (2020).

kartographischen Wissen als ein genuin muslimisches Objekt erscheinen (s. Kap. 13). Durch die Integration einer Vielzahl vertrauter Elemente wird die christliche Vorlage in ein Produkt der muslimischen Wissenskultur verwandelt.

Übersetzungen werden vielfach dazu genutzt, die eigene Sprache, Literatur und Kultur zu profilieren, das zeigt auch die von Jennifer Hagedorn untersuchte erste deutschsprachige Version der *Odyssee* von 1537/38 (s. Kap. 12). Ausdrücklich erklärt es Simon Schaidenreisser zum Ziel seiner Übertragung, die deutsche Nation zu bereichern, mit anderen Bildungsnationen zu wetteifern und diese einst zu übertreffen. Diese herkunftsbezogene Motivation schlägt sich sowohl in der einleitenden Interpretation des homerischen Epos und in den wissensvermittelnden Marginalien als auch auf der Handlungsebene des übersetzten Textes nieder. Schaidenreisser stellt die Vaterlandsliebe als zentrales Handlungsmotiv seines Helden dar, weshalb sich der deutsche Odysseus auch bei seinem Aufenthalt bei der attraktiven Zauberin Circe unaufhörlich nach seiner Heimkehr ins geliebte Vaterland sehnt.

Eine vergleichbare Intention lässt sich bei den Verfassern der spanischen Enzyklopädie-Übersetzungen nachweisen. Gelehrte, die sich der kollektiven Translationsaufgabe entziehen, weil sie lieber eigene Werke verfassen wollen, werden abgewertet. Ihnen wird persönliche Eitelkeit und mangelnde Liebe zum Vaterland unterstellt. Wie in den spanischen Enzyklopädie-Übersetzungen Hierarchien in Bezug auf Herkunft und Nation ausgehandelt werden, ist an Artikeln zu geographischen Wissensbeständen sehr gut zu beobachten, wie Susanne Greilich offenlegt (s. Kap. 16). So wird das Land Spanien in den verschiedensprachigen Wörterbüchern geradezu gegensätzlich beurteilt. Während ihm in einem französischen Geographie-Wörterbuch Rückständigkeit und Untätigkeit vorgeworfen wird, erinnert das spanische Pendant an die Entdeckung der Neuen Welt und hebt die iberische Stärke hervor. Geschickt werden beim Übersetzen Wissensbestände aus spanischen Werken in die französischen Enzyklopädien eingeflochten, nicht ohne ihre wissenschaftliche Relevanz zu betonen. Greilich deckt den ideologischen Hintergrund der Übersetzungsliteratur und die impliziten nationalen Normen auf. Sie argumentiert, dass sich darin ein Ringen um imperiale Vorherrschaft bzw. die Verteidigung kolonialer Herrschaftsansprüche manifestiere; die Enzyklopädie-Übersetzungen stellten ein wirkmächtiges Instrument der Selbstbehauptung Spaniens dar.

Doch selbst wenn sich Übersetzungen meist an den Leitkategorien der Zielkultur orientieren, in diskursiven Abhängigkeitsverhältnissen stehen und Priorisierungs- und Marginalisierungstendenzen verstärken, können sie geltende Normen auch in Frage stellen und diese konterkarieren. Normierungsversuche gehen selten ganz auf; beim Versuch, das Konzept der Dreieinigkeit ins Zapotekische zu übersetzen, lassen sich Bedeutungsambivalenzen und Verwechslungsmöglichkeiten mit der polytheistischen indigenen Religion kaum vermeiden. Ebenso zeugt der Atlas von al-Sharafi trotz seiner muslimischen Überformung von einem transkulturellen Austausch von Wissensbeständen. Nachdrücklich betonen Víctor de Castro León und Alberto Tiburcio, dass ihre Untersuchungsergebnisse jenen – oft mit einem westlichen Kulturimperialismus

verbundenen – Studien widersprechen, die den Mittelmeerraum in religiöse und geographische Blöcke aufspalten wollten (s. Kap. 13). Selbst die spanischen Enzyklopädie-Übersetzungen sind doppelt lesbar: Ihre nationale Inanspruchnahme wäre nicht ohne die transkulturelle und transgenerische Verflechtung von Wissen möglich, wie sie sich in der europaweiten Rezeption und Produktion enzyklopädischer Wörterbücher dokumentiert.

10.6 Genderspezifische Normierungen

Die unterschiedlichen Akzentuierungen in ausgangs- und zielsprachigen Texten zeugen davon, wie Normen adaptiert, transformiert und etabliert werden. Anpassungen an herrschende Systeme und meinungsbildende Diskurse lassen sich in den Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit nicht nur in Bezug auf Herkunft, Nation und Religion, sondern auch bei Geschlechtskonzeptionen erkennen.¹⁹ Anknüpfend an neuere Ansätze der Gender- und Intersektionalitätsforschung wird in der zweiten Sektion des SPP 2130 auch untersucht, wie beim Übersetzen genderspezifisches Wissen konfiguriert wird und Rollenzuweisungen vorgenommen werden.

Die Anwendung der sozialwissenschaftlichen Intersektionalitätstheorie bei Übersetzungsanalysen ist in der Translationswissenschaft noch weitestgehend Neuland. In dem Artikel *Intersectionality* der *Routledge Encyclopedia of Translation Studies* betonte Hilary Brown erst 2020, dass in diesem Bereich noch großer Forschungsbedarf bestehe.²⁰ Vertreter*innen der feministischen Translation Studies äußerten sich zurückhaltend bis skeptisch, doch kommt es bei intersektionalen Analysen von Texten älterer Epochen entscheidend darauf an, moderne Identitätskategorien wie *gender*, *race* und *class* zu historisieren. Geeignet erscheint die Intersektionalitätstheorie vor allem deshalb, weil sie nach der Genese von Machtverhältnissen und Identitätskonstruktionen fragt und den Blick für gegenläufige Tendenzen der Privilegierung und Marginalisierung schärft.

Gerade die Verwobenheit von Ungleichheitskategorien erweist sich als interessant, wie Jennifer Hagedorn bei ihrer Untersuchung der ersten deutschen *Odyssee*-Übersetzung an den Kategorien Göttlichkeit und Geschlecht zeigen kann (s. Kap. 12). Die Perspektive der Intersektionalitätstheorie ermöglicht einen viel differenzierteren Zugriff, als sich mit dem in der Frühneuzeitforschung vielfach verwendeten Schlagwort der Verchristlichung je erfassen ließe. Hinsichtlich seines Geschlechts und seines Stands erfährt Odysseus in den Episoden mit den antiken Göttinnen Circe und Calypso in der frühneuhochdeutschen Version eine

¹⁹Zur feministischen Translation Studies vgl. Kapitel „Translational Turn“ Bachmann-Medick (2018), S. 238–283, hier S. 266–267; Santaemilia (2005); Simon (2005); Bassnett (2014), S. 59–80; Bassi (2020); Flotow (2020); Prunč (2012), S. 304–310.

²⁰Vgl. Brown (2020).

deutliche Aufwertung, so arbeitet Hagedorn heraus. Der Held werde als vorbildlicher Herrscher idealisiert, wohingegen seine göttlichen Partnerinnen, aber auch seine männlichen Reisegefährten systematisch abgewertet wurden. Calypso muss ihre Götterspeise mit Odysseus teilen, Circe wandelt sich von der kräuterkundigen Göttin zur dämonenhaften Zauberin und die Gefolgsleute werden als verführbares und willensschwaches Gesinde marginalisiert. An Schaidenreissers *Odyssee* lässt sich somit exemplarisch beobachten, wie eine Übersetzung zur Verstärkung von Geschlechterunterschieden und zur Ausbildung von Hierarchien sowohl zwischen Männern und Frauen als auch zwischen hoch- und niedriggestellten Männern genutzt wird. Die Machtverhältnisse zwischen Göttern und Menschen können sogar umgekehrt werden, wenn die Kategorie Gender ins Spiel kommt.

Ein weiteres Beispiel für eine Bearbeitung, die mit einer genderspezifischen Normierung einhergeht, findet sich in dem Beitrag zu Moscheroschs *Insomnis Cura Parentum* von Sofia Derer (s. Kap. 15). Der deutsche Autor konturiert die Geschlechterrollen deutlich stärker als die Verfasserin des englischen Prätextes, Elisabeth Jocelyn. In *The Mothers Legacy to her Vnborn Childe* wendet sich Jocelyn an ihr ungeborenes Kind, weil sie fürchtet, seine Geburt nicht zu überleben. Ihrer religiösen Erziehungspflicht als Mutter sucht sie auf schriftlichem Wege nachzukommen. Von Jocelyns Verantwortungsbewusstsein fühlt sich Moscherosch nach eigener Aussage herausgefordert. Das Handeln der werdenden Mutter will er als Mann mit seinen religiösen Lehren überbieten und aus väterlicher Liebe für das Seelenheil seiner Kinder sorgen. Auch bei der Adressierung an die Kinder macht Moscherosch genderspezifische Unterschiede, die in dem englischen Traktat nicht angelegt sind.²¹ Während Jocelyn zum Zeitpunkt ihres Schreibens nicht einmal wusste, ob sie einen Jungen oder ein Mädchen gebären würde, empfiehlt Moscherosch zwar all seinen Kindern die tägliche Lektüre der Bibel, doch eine Beschäftigung mit Gebets- und Erbauungsbüchern vornehmlich seinen Töchtern.

10.7 Translationsanthropologie

Übersetzende sind weder körper- noch geschichtslose Wesen;²² wer immer übersetzt, schreibt sich selbst, sein subjektives Verständnis, aber auch die Normen und Leitvorstellungen seiner Zeit, Gesellschaft und Kultur dem produzierten

²¹Ähnliche Beobachtungen machen Schrader-Kniffki, Klamp und Kneifel bei den Translationsstrategien in Texten der Evangelisierung in Neu-Spanien (s. Kap. 14). Bei den Übersetzungen des Trinitätskonzepts der *Doctrina* von Pacheco erfolgt eine genderspezifische Veränderung: Das zapotekische Wort für Kind wird als männlich definiert und auf den Sohn als zweite Person der Gottheit festgelegt.

²²Auf die Problematik, Übersetzer als „disembodied subjects acting in the name of a supposedly homogenous target culture“ zu betrachten, weist Serena Bassi hin, vgl. Bassi (2020).

Text ein. In den Übersetzungsdiskursen der Frühen Neuzeit spiegeln sich zeitgenössische Vorstellungen über die unterschiedlichen Wertigkeiten von Männern und Frauen, Gläubigen und Ungläubigen, Herrschern und Untertanen, Gelehrten und Ungebildeten, Gesunden und Kranken. Daher erweisen sich Übersetzungen als Schlüsseltexte für die soziokulturellen Rahmenbedingungen einer Epoche: Sie spiegeln gesellschaftliche Verhältnisse, folgen leitenden Epistemen, tragen zur Identitätskonstitution und zur Ausformung gesellschaftlicher Hierarchieverhältnisse bei. Welt- und Menschenbilder werden beim Transferprozess oft explizit, immer jedoch implizit reflektiert, meist binär strukturiert und langfristig festgeschrieben.²³ Die verschiedenen Identitätskategorien, Religion, Herkunft, Nation und Geschlecht, sind dabei nicht getrennt voneinander zu betrachten, sondern intersektional verknüpft. An den Transferprodukten lässt sich beobachten, wie sich bestimmte Ideale konstituieren, Dispositive geformt und Diskurse geführt werden. Aus dem Umgang mit den fremdsprachigen Vorlagen, ihrer Transformation und Funktionalisierung in der Zielkultur lassen sich demzufolge übergreifende Schlussfolgerungen für eine Epoche ableiten. Analysiert man die pragmatischen, situativen und kontextuellen Aspekte von Übersetzungen, zeichnen sich Konturen einer Translationsanthropologie ab.

Der hier neu eingeführte Begriff bedarf einer Erklärung. Wenn nach einer translatorischen Anthropologie gefragt wird, sind damit nicht etwa überzeitlich gültige Vorstellungen und Praktiken des Menschen gemeint. Zwar lässt sich aus der Beobachtung, dass seit den Anfängen der Schrift- und Bildkulturen im alten Ägypten, bei den Inkas und in der jüdisch-griechischen Antike bis in die Gegenwart kontinuierlich übersetzt wird, darauf schließen, dass Übersetzen eine Urform menschlichen Handelns ist. Doch zielt der Begriff *Translationsanthropologie* nicht darauf ab, eine epochenübergreifende, weitverbreitete und typische Tätigkeit von Menschen zu beschreiben. Vielmehr geht es darum, die spezifischen Merkmale der Übersetzungskulturen einer bestimmten Epoche zu erarbeiten. Ausgeleuchtet werden sollen die historischen Besonderheiten, die Vielfalt und die Veränderlichkeit von anthropologischen Entwürfen, wie sie in Übersetzungen der Frühen Neuzeit moduliert werden. Damit liegt dem Konzept der Translationsanthropologie dasselbe Verständnis zugrunde, wie es Richard van Dülmen für die historische Anthropologie formuliert hat:

Sie „stellt den konkreten Menschen mit seinem Handeln und Denken, Fühlen und Leiden in den Mittelpunkt der historischen Analyse. Ihr Konzept unterscheidet sich dabei

²³Dieselben Tendenzen lassen sich bei den Adaptationen des antiken Mythos von Pyramus und Thisbe beobachten. Das Liebesverbot, das die Protagonisten in Ovids *Metamorphosen* trennt, verwandelt sich in der frühneuzeitlichen Übersetzungsliteratur in ein Leseverbot für junge Frauen; nicht die Verkettung unglücklicher Umstände, sondern der Ungehorsam der Kinder wird für den Tod des antiken Liebespaares verantwortlich gemacht, vgl. Toepfer (2015).

wesentlich von der Konstruktion des Menschen in der Philosophischen Anthropologie, insofern sie nicht nach dem Wesen, dem Allgemeinen des Menschseins in der Geschichte fragt, sondern nach den vielseitigen kulturell-sozialen Bedingungen im Wandel der Zeiten, nach der Besonderheit und Eigensinnigkeit menschlichen Handelns, die ein geschlossenes und einheitliches Menschenbild ausschließen.“²⁴

Die Anfang der 1990er Jahre entwickelte Theorie der historischen Anthropologie hat sich für die Literatur- und Kulturwissenschaften schnell als sehr anschlussfähig erwiesen. So hebt die Germanistin Claudia Benthien hervor, dass Literatur nicht nur eine thematische Nähe zur Anthropologie aufweise, sondern eine einzigartige anthropologische Wissensform sei. In ihr könnten Erfahrungs- und Realitätsdimensionen ausgedrückt werden, die vielleicht nur in poetischen, narrativen und fiktiven Entwürfen artikulierbar seien. Als besondere literaturwissenschaftliche Stärke stellt Benthien heraus, dass literarische Texte nicht nur als Quellenmaterial für historisch-anthropologische Fragen dienen, sondern anhand der formalen Gestalt, der rhetorischen Mittel und Semantiken, weitere anthropologische Bedeutungsdimensionen erschlossen werden könnten.²⁵ Ein solches Potential ist auch und zwar in gesteigerter Weise der Übersetzungsforschung zuzuschreiben. Durch vergleichende Analysen von Ausgangs- und Zielprodukt werden sprachliche, ikonographische und semiotische Akzentverschiebungen sichtbar, die auf individuelle und kulturelle Veränderungen im Literatur-, Wissens- und Herrschaftssystem schließen lassen. Auf diese Weise kann die übersetzungskulturelle Konstruktion der Kategorien Geschlecht, Sexualität, Ethnizität, Nation, Klasse, Religion, Gesundheit, Herkunft, Bildung und Besitz untersucht und so eine Archäologie anthropologischen Wissens betrieben werden. Zumindest im Keim scheint die Vision einer solchen Translationsanthropologie bereits bei Hayden White angelegt zu sein, der sich von einer transdisziplinären Übersetzungsforschung grundlegende Aufschlüsse über die sozialen Praktiken und historischen Wertvorstellungen von Menschen verspricht:

What is being recommended is a project of translation, understood as a transcoding among the various processes of self-construction [...] by which humanity makes itself in a constant revision of its own ‘nature’ as self and other, society and antisociety, value and nonvalue, subject and object, creative and destructive, all at once and ever anew. This is, I submit, a much more ‘historical’ conception of human nature, society, and culture than anything that any version of ‘history’ has hitherto imagined.²⁶

²⁴van Dülmen (2001), S. 32. Dieses Konzept liegt auch der 1993 gegründeten Zeitschrift *Historische Anthropologie. Kultur – Gesellschaft – Alltag* zugrunde.

²⁵Vgl. Benthien (2002), S. 70–71.

²⁶White (2003), S. 321–322, zit. nach Bachmann-Medick (2018), S. 273. – Grundlegende Bezüge zur Anthropologie erkennt auch Jean-René Ladmiral: Ladmiral (2011), S. 185: „c’est aussi ce qu’on pourrait appeler une anthropologie par «en bas» (si on veut) prenant en compte la diversité ethnoculturelle qui va de pair avec la multiplicité des langues. En sorte que la traduction, et plus généralement toute interaction plurilingue, en appelle à une anthropologie de la communication interculturelle.“

Bibliographie

- Bachmann-Medick, Doris. 2018. *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, 6. Aufl. Reinbek: Rowohlt.
- Bassi, Serena. 2020. Gender. In *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, 3. Aufl., Hrsg. Mona Baker und Gabriela Saldanha, 204–207. London: Routledge.
- Bassnett, Susan. 2014. *Translation*, 4. Aufl. London: Routledge.
- Bassnett, Susan, und André Lefevere. 1992. General Editor's Preface. In *Translation, History, Culture. A Sourcebook*, Hrsg. André Lefevere, xi–xii. London: Routledge.
- Benthien, Claudia. 2002. Historische Anthropologie. Neuere deutsche Literatur. In *Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte*, Hrsg. Claudia Benthien, 56–82. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Brown, Hilary. 2020. Intersectionality. In *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, 3. Aufl., Hrsg. Mona Baker und Gabriela Saldanha, 261–264. London, New York: Routledge.
- von Flotow, Luise. 2020. Feminist Translation Strategies. In *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, 3. Aufl., Hrsg. Mona Baker und Gabriela Saldanha, 181–184. London: Routledge.
- Gentzler, Edwin, und Maria Tymoczko. 2002. Introduction. In *Translation and Power*, Hrsg. Edwin Gentzler und Maria Tymoczko, xi–xxviii. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Halverson, Sandra L. 2020. Cognition. In *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, 3. Aufl., Hrsg. Mona Baker und Gabriela Saldanha, 65–69. London: Routledge.
- Hatim, Basil, und Ian Mason. 1997. *The Translator as Communicator*. London, New York: Routledge.
- Hermans, Theo, Hrsg. 1985. *The Manipulation of Literature. Studies in Literary Translation*. London: Croom Helm.
- Hermans, Theo. 1999. Translation and Normativity. In *Translation and Norms*, Hrsg. Christina Schäffner, 50–71. Clevedon [et al.]: Multilingual Matters.
- Hermans, Theo. 2020a. Descriptive Translation Studies. In *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, 3. Aufl., Hrsg. Mona Baker und Gabriela Saldanha, 143–146. London, New York: Routledge.
- Hermans, Theo. 2020b. Translatability. In *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, 3. Aufl., Hrsg. Mona Baker und Gabriela Saldanha, 602–605. London, New York: Routledge.
- Kittel, Harald, Armin Paul Frank, Norbert Greiner, Theo Hermans, Werner Koller, José Lambert, und Fritz Paul, Hrsg. 2004. *Übersetzung / Translation / Traduction, Teilband 1*. Berlin, New York: de Gruyter.
- Königs, Frank Gerhard. 1993. Text und Übersetzer: Wer macht was mit wem? In ‚*Traducere navem*‘. *Festschrift für Katharina Reiß zum 70. Geburtstag*, Hrsg. Justa Holz-Mänttari, 229–248. Tampere: Tampereen Yliopisto.
- Ladmiral, Jean-René. 2011. Babel & Logos. In *Am Schnittpunkt von Philologie und Translationswissenschaft. Festschrift zu Ehren von Martin Forstner*, Hrsg. Erich Prunč und Hannelore Lee-Jahnke, 171–201. Bern: Lang.
- Nord, Christiane. 1993. *Einführung in das funktionale Übersetzen. Am Beispiel von Titeln und Überschriften*. Tübingen, Basel: Francke.
- Prunč, Erich. 2012. *Entwicklungslinien der Translationswissenschaft. Von den Asymmetrien der Sprachen zu den Asymmetrien der Macht*, 3. Aufl. Berlin: Frank & Timme.
- Reiß, Katharina, und Hans Josef Vermeer. 1984. *Grundlegung einer allgemeinen Translations-theorie*. Berlin: de Gruyter.
- Risku, Hanna. 2000. Situated Translation und Situated Cognition. Ungleiche Schwestern. In: *Translationswissenschaft. Festschrift für Mary Snell-Hornby zum 60. Geburtstag*, Hrsg. Mira Kadrić, 81–92. Tübingen: Stauffenburg.
- Santaemilia, José, Hrsg. 2005. *Gender, Sex and Translation. The Manipulation of Identities*. Manchester: St. Jerome Publ.

- Simon, Sherry. 2005. *Gender in Translation: Cultural Identity and the Politics of Transmission*, 2. Aufl. London, New York: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2009. The Politics of Translation. In *Outside in the Teaching Machine*, Hrsg. Gayatri Chakravorty Spivak, 2. Aufl., 200–226. New York: Routledge.
- Stolze, Radegundis. 2001. *Übersetzungstheorien. Eine Einführung*, 3. Aufl. Tübingen: Narr.
- Toepfer, Regina. 2007. *Pädagogik, Polemik, Paränese. Die deutsche Rezeption des Basilius Magnus im Humanismus und in der Reformationszeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Toepfer, Regina. 2015. Vom Liebesverbot zum Leseverbot. Die deutsche Rezeption von Pyramus und Thisbe in Mittelalter und Früher Neuzeit. In *Jahrbuch für Internationale Germanistik / Reihe A 120: Die Bedeutung der Rezeptionsliteratur für Bildung und Kultur der Frühen Neuzeit (1400–1570)*, III, 211–234. Bern: Lang.
- Toury, Gideon. 1985. A Rationale for Descriptive Translation Studies. In *The Manipulation of Literature. Studies in Literary Translation*, Hrsg. Theo Hermans, 16–41. London: Croom Helm.
- Toury, Gideon. 1995. *Descriptive Translation Studies and Beyond*. Amsterdam, Philadelphia: J. Benjamins Pub.
- van Dülmen, Richard. 2001. *Historische Anthropologie: Entwicklung, Probleme, Aufgaben*, 2. Aufl. Köln, Weimar, Wien: Böhlau.
- Vannerem, Mia, und Mary Snell-Hornby. 1994. Die Szene hinter dem Text. „scenes-and-frames semantics“ in der Übersetzung. In *Übersetzungswissenschaft – Eine Neuorientierung. Zur Integrierung von Theorie und Praxis*, Hrsg. Mary Snell-Hornby, 2. Aufl., 184–205. Basel: Francke.
- White, Hayden. 2003. Afterword. In *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture*, Hrsg. Victoria E. Bonnell und Richard Biernacki, 315–324. Berkeley: University of California Press.
- Wilss, Wolfram. 1988. *Kognition und Übersetzen. Zu Theorie und Praxis der menschlichen und der maschinellen Übersetzung*. Tübingen: Niemeyer.
- Zwischenberger, Cornelia. 2020. Norms. In *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, 3. Aufl., Hrsg. Mona Baker und Gabriela Saldanha, 375–379. London, New York: Routledge.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Chapter 11

Introduction to Section II: Anthropology and Knowledge*



Regina Toepfer 

Translation is a culture-forming practice that transmits content into a new language system. In the process, it contributes to shaping the development of literature and knowledge and even has the capacity to balance power relationships. Because translations arise from specific occasions, serve specific purposes, belong to specific contexts, and are understood differently depending on the situation, they are a fundamental instrument of knowledge transfer and play a key role in the normalization of society and the construction of culture. Scholars who study the translation cultures of the Early Modern era must take specific text products as their point of departure but not limit themselves to linguistic and literary analysis. On the contrary, translations provide access to the fictive, imaginary, and extraliterary world of Early Modern times; they testify to the contemporary interpretation of the pre-texts, their modernization, and their incorporation into new contexts.¹ The

*Translated by Judith Rosenthal

¹In the sixteenth century, the writings of the Greek church father Basil of Caesarea were read for widely different reasons. Humanists invoked him to vindicate themselves for reading pagan works of antiquity, teachers liked to call attention to his rhetorical abilities in their language classes, theologians loyal to Rome quoted him as a way of justifying the religious orders, and Protestant scholars enlisted his works to denounce the wrongs committed by the Church and pave the return to its idealized beginnings. See Toepfer (2007).

R. Toepfer (✉)
Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Würzburg, Deutschland
E-Mail: regina.toepfer@uni-wuerzburg.de

© Der/die Autor(en) 2021
R. Toepfer et al., *Übersetzen in der Frühen Neuzeit – Konzepte und Methoden / Concepts and Practices of Translation in the Early Modern Period*, *Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit* 1,
https://doi.org/10.1007/978-3-662-62562-0_11

second section of this volume focuses primarily on the knowledge that is accessed, reclassified, and expanded during the translation process and that permits conclusions to be drawn about underlying social, discursive, and anthropological concepts.

11.1 Paths of Knowledge

The most direct approach to this subject is by way of the areas and selection of the knowledge transferred. The objects of knowledge investigated here in section two range from classical epics, religious texts (catechisms and devotional literature), and notarial documents to cartographic and encyclopaedic works. The encyclopaedic dictionaries whose production and characteristics Susanne Grelich investigates (see chap. 16), for example, testify to the general relevance of translation for the production of knowledge in the Early Modern period. A large proportion of the encyclopaedias produced in Spain were based on translations, primarily from the French. By way of this transfer, the country participated in the practices of knowledge accumulation, classification, and systematization in which scholars all over Europe engaged. At the same time, the national bodies of knowledge expanded, as the encyclopaedic definitions of terms were not merely translated into Spanish, but also supplemented, corrected, and revised.

Of relevance for Early Modern translation cultures is not only what was translated, but also and above all how it was translated, a matter that opens up a whole panorama of questions: Who translates, under what conditions, to what end, and for what recipients? In her “Case Study in Early Modern Translation”,² Sofia Derer retraces the paths by which certain knowledge could have made its way to a translator (see chap. 15). For her project, she took the translated passages of an English treatise in Johann Michael Moscherosch’s devotional book *Insomnis Cura Parentum* as a point of departure. By way of a French text – *Le Testament d’vne Mere à son Efant à Naistre*, the version published by Theodor Hamer de Worffelt in 1628 –, her search leads her to Elizabeth Jocelin’s *The Mother’s Legacy to her Vnborn Childe*, which was first published in 1624. Even if there is no evidence to prove that Moscherosch translated the French *Testament* into German himself, it was unquestionably an important pre-text that presumably made its way to him by way of his contacts to book dealers. On the basis of his dedicatory foreword, Derer argues that Moscherosch’s reception of the pre-text and the production of his own work, *Insomnis Cura Parentum*, were influenced by the conception of piety propagated by the reform theologian Johann Schmidt of Strasbourg. The synopsis supplementing her study enables the direct comparison of the German translation, the French source text, and the English pre-text. Already the French version undertook a new adaptation to known knowledge systems, enhanced in

²Here and in the following, the titles of the German contributions to the collective volume have been translated into English.

part with additional perspectives; references to the Bible and other religious texts were added, omitted, or expanded.

It is possible to translate not only languages but also semiotic signs. Taking the 1551 atlas by ‘Alī b. Aḥmad al-Sharafī as an example, Víctor de Castro León and Alberto Tiburcio analyze linguistic elements, but also iconographic ones such as knot patterns, flags, and geometric motifs, to show how various transfer processes intermesh (see chap. 13). According to their findings, the atlas is the product of numerous acts of translation combining linguistic, religious, nautical, numerical, and astronomical information as well as architectural, decorative, and calligraphic patterns. Al-Sharafī’s transfer process, the two authors contend, – but also the finished product – are better understood as adaptations of specific cultural practices in the production of cartographic and geographic knowledge. It is no longer possible to reconstruct with certainty how that knowledge found its way from the Southern European centres of map production to a native Arabic speaker in Sfax in the sixteenth century. De Castro León and Tiburcio assume a wide variety of routes and transcultural contacts throughout the Mediterranean region. Refugees from the Iberian Peninsula and converts from Mallorca, Sicily, Italy, and Southern France, as well as merchants, diplomats, and prisoners may all have contributed to spreading the knowledge.

11.2 Concepts of Knowledge in Translation Studies

The field of translation studies long concentrated solely on the finished translation product before finally turning its attention to translation processes. After all, scholars realized, it is only possible to translate what has been understood, as Radegundis Stolze pointed out in her introduction to translation theories.³ The protagonists of the transfers thus came into focus along with their individual and cultural knowledge. Translators must not only have twofold linguistic competence, but also cultural experience and subject-specific knowledge at their disposal.

In *Übersetzungswissenschaft – Eine Neuorientierung*,⁴ Mia Vannerem and Mary Snell-Hornby enlisted Charles Fillmore’s “scenes and frames” semantics to develop a nuanced explanatory model for how linguistic knowledge, conceptual notions, and thought patterns affect the translation process. The term “scene” denotes the image that comes to mind when we hear a certain verbal expression (the “frame”). Scenes and frames are two interdependent forms of knowledge organization: scenes evoke frames and vice versa. In every process

³See Stolze (2001), p. 223. On translators as recipients, see also Bassnett (2014), p. 105; Spivak (2009), p. 209; Bassnett emphasizes “[t]he importance of reading as a prelude to rewriting”; Spivak considers translation “the most intimate act of reading”.

⁴Vannerem and Snell-Hornby (1994), here pp. 184–192. See also Prunč (2012), pp. 195–197; Stolze (2001), pp. 181–183; Kittel et al. (2004), here subvol. I, pp. 236–242, here p. 238.

of understanding and communication, we access a linguistic situation by way of our own experience. Our conceptions of the world are variable and complex, but at the same time closely associated with our own respective socioculture. Translators thus often face the difficulty of not readily being able to decode and recode linguistic frames. Rather, with the aid of their knowledge of the world, they must seek to understand the scenes behind the frames and translate the meaning they arrive at into a different cultural context. The act of processing the information received in the frames gives rise to a large number of small, dynamically interrelated scenes that merge to form the general “scene behind the text”⁵ in the mind’s eye of the recipient. Vannerem and Snell-Hornby consider translation a creative process because it interlinks various linguistic notions, knowledge elements, and conceptions of the world.

Wolfram Wilss – one of the first German translation studies scholars to have developed an interest in the relationship between “cognition and translation” – opts for a different model for how translators access knowledge. He characterizes translation as a mentally determined creative process for which certain cognitive conditions must be met. Translators must activate their declarative and procedural knowledge. They must have knowledge potentials at their disposal, be capable of accessing them, and possess the ability to select the relevant knowledge from the bulk of available information. Wilss’s deliberations are aimed at shedding light on the “black box” of mental translation processes, even if he concedes the difficulty of arriving at a rational understanding of creativity and intuition.⁶

Citing more recent psycholinguistic studies, other translation studies scholars argue that, in the process of understanding, information is not merely added to a person’s knowledge, but assigned to the various areas of that knowledge: “Every time a person receives new information, the cards of knowledge are reshuffled, and the person decides which cards he wants to continue the game with, and which he will put aside”, Frank G. Königs explains in his contribution *Text und Übersetzer: Wer macht was mit wem?*⁷ Not unlike Wilss, Königs considers it an important task of translation studies to figure out the rules by which translators reshuffle their mental cards. Erich Prunč, on the other hand, proposes a theoretical model according to which the act of mental processing takes place in two workspaces, a controlled one and an uncontrolled one, which overlap in part. He assigns the “translator’s knowledge of rules, world, and facts” – that is, their entire knowledge of the specific text type as well as of the translation norms and literary formats of the target culture – to the controlled workspace, and their intuition and creativity to the uncontrolled workspace.⁸ Like other translation scholars, Prunč points out that mental processes cannot be isolated from the social

⁵Vannerem and Snell-Hornby (1994), p. 184.

⁶See Wilss (1988), pp. 7–9. See also Halverson (2020). [Trans. JR].

⁷See Königs (1993), p. 231.

⁸See Prunč (2012), p. 201.

reality of communication. On the basis of similar deliberations, Hanna Risku has developed the concept of the “situation-embedded” translation in which the brain loses its autarchy and is replaced by a complex interplay between the translating subject, the texts produced, and social interrelationships.⁹ Through the interaction between the participating communication partners, a variegated network forms in which both individual and collective knowledge is retrieved, changed, generated, and expanded.

11.3 The Translators’ Knowledge

It is already difficult to know what goes on in the minds of present-day translators when they activate and process knowledge. All the more inaccessible to scholars in the field of historical translation are the mental processes of translators of the past. At the same time, however, the translation products and their paratexts allow us to draw conclusions about the previous knowledge Early Modern translators had to draw on when they worked with new knowledge, processed information, and linked it to their existing knowledge.

The linguistic and previous knowledge of the persons involved played a decisive role, for example, in the translation of the French *Encyclopédie méthodique* into Spanish. The experts hired to translate the articles for the *Encyclopedia metodica* were to bring not only linguistic but also relevant specialist knowledge with them to the job. Particularly in the area of the crafts, close collaboration between translators and craftspersons was considered indispensable, as Susanne Grelich explains on the basis of her historical sources (see chap. 16). The editor of a specialist Spanish dictionary is even known to have considered the translation of lifeworld practices and objects a greater challenge than that of scientific theories and concepts. After all, the related vocabulary was so specific that only very few people were familiar with it.

The indigenous notaries (*escribanos*) in the service of the colonial administration in New Spain, for their part, were not only required to be alphabetized, but also to possess knowledge specific to the office. This is a phenomenon to which Martina Schrader-Kniffki, Yannic Klamp, and Malte Kneifel draw attention in their study of translation concepts and strategies in the evangelization texts and documents of indigenous judicature in the Sierra Norte of the state of Oaxaca in Mexico on the periphery of the Spanish colonial empire (see chap. 14). The contribution contains excerpts from the *Doctrina Cristiana* by Francisco Pacheco de Silva as well as three wills originally written in Zapotec,

⁹See Risku (2000); see also Prunč (2012), pp. 208–209. – On the importance of the context, see also Reiß and Vermeer (1984, p. 58): “Translation presupposes the comprehension of a text, and thus the interpretation of the object ‘text’ in a situation. Translation is thus not only bound to meaning, but also to the sense / intended meaning, that is, to text-meaning-in-situation.” [Trans. J.R.]

complete with their translations into Spanish. For the notarial texts, the translators' schematic knowledge was especially decisive. Schrader-Kniffki, Klamp, and Kneifel reveal that the Zapotec wills and their Spanish translations generally adhered to the structures prescribed in manuals. The notaries merely had to copy out text templates and fill them in with case-specific information. It can be concluded from these observations that intertextual and transtextual references were more important for the translation of notarial texts than the linguistic conventions of the target culture.

The incongruencies between linguistic systems and systems of knowledge – or, to quote Vannerem and Snell-Hornby, between “frames” and “scenes” – posed a major challenge to translators of the Early Modern period. The Spanish encyclopaedists considered many of the expressions in French dictionaries untranslatable because there were no corresponding specialist terms in Castilian.¹⁰ In some cases, entire articles had to be rewritten for Spanish dictionaries because there were no French counterparts to typical regional products and craftspersons, for example espadrille shoemakers. Yet it was not only the lexis that caused problems, but also the semantics and underlying concepts and discourses, a circumstance to which the SPP 2130 research projects on the translation cultures of extra-European missionary activities bear striking witness.¹¹ As the indigenous languages of the Spanish colonial empire, among them Zapotec, were unacquainted with Christian theological concepts, the notion of the Trinity caused the translators of the *Doctrina Cristiana* considerable problems. Conversely, Christian-socialized translators had difficulties with texts formulating a polytheistic view of the world, as is evidenced by the first German translation of Homer's *Odyssey* (1537/38). Simon Schaidenreisser repeatedly equates Jupiter/Zeus – who, as the highest-ranking representative of the pantheon, is the only one authorized to enable the hero's return – with the almighty God of Christianity. At the same time, as Jennifer Hagedorn shows in her contribution “The Hero and the Strong Women”, he weakened the divinity of other figures, for example through allegorization (see chap. 12).

Already contemporaries were aware that that not all expressions could be translated from one language into another – either from Spanish into Zapotec or vice versa. Several pre-texts were deliberately supplemented with additional knowledge to facilitate the recipients' understanding. In one metatranslational commentary, a translator explains that, in his translation of the catechism into Zapotec, he has furnished it with useful and necessary additions intended to aid the instruction in the Christian faith. Early Modern translators generally did not regard the addition of explanations as a contradiction to the notion of loyalty to the source text.

¹⁰On the question of translatability/non-translatability, see Hermans (2020b).

¹¹These also include the projects by Antje Flüchter on Roberto Nobile (see the contribution by Giulia Nardini in this volume, see chap. 20) and by Katja Triplett on ‘Japan's Translated Religion: Christianity, Transculturality, and Translation Cultures in the 16th and 17th Centuries’.

11.4 Manipulative Tendencies and Matters of Power

There are several reasons why two translations of the same text can never be identical. For one thing, translators' knowledge differs; for another, the meaning of texts, especially literary ones, can never be fully understood. What is more, understanding itself is always subjective.¹² In her introduction to functional translation, Christiane Nord puts this fundamental insight on the nature of translation in a nutshell when she points out that "to translate is always also to process".¹³ A certain degree of intervention is unavoidable to the extent that translators strive to do justice to the intentions of the sender, the expectations of the recipient, and the specific communication situation. Knowledge is not only selected, processed, and structured, but also expanded and condensed, deliberately withheld, and even falsified.

This conception no longer has anything to do with the notion of equivalence that long dominated linguistically oriented translation scholarship.¹⁴ On the contrary, here differences are considered a fundamental attribute of translation work. It was the "descriptive translation studies" that brought about this turning point in the study of translation. The exponents of this approach proceeded in a target-text-oriented fashion, enquired after cultural contexts, identified historical patterns of thought and speech, and exposed hidden norms.¹⁵ Theo Hermans provocatively declared manipulative changes the essential principle of all translation: "From the point of view of the target literature, all translation implies a degree of manipulation of the source text for a certain purpose."¹⁶ For the collective volume in which he propounded this outlook in 1985, Hermans chose the programmatic title *The Manipulation of Literature*.

Because they are in a position to change and manipulate content, translators possess certain power – a circumstance of which the Early Modern period was already aware. The colonial administration in New Spain, for example, sought to prevent translators from acting in their own interest or to the benefit of their allies. Persons who wanted to translate for that authority were required to take an oath in which they pledged to execute their office well and reliably, neither to conceal anything nor by any means to adopt party for any side (see the contribution by Schrader-Kniffki, Klamp, and Kneifel, chap. 14).

Irrespective of such safety precautions and despite the professions of loyalty frequently found in paratexts and statements by translators throughout the history of literature, translations always involve changes. They have always been, and still

¹²See Stolze (2001), pp. 223, 240–241.

¹³See Nord (1993), pp. 280–282, quote p. 280. [Trans. J.R.].

¹⁴On the concept of equivalence, see Bassnett (2014), pp. 6–8.

¹⁵See Hermans (2020a); Hermans (1999); Stolze (2001), pp. 168–173; Prunč (2012), pp. 229–256, Toury (1995), (1985), pp. 16–41.

¹⁶Hermans (1985), p. 9.

are, used to promote certain points of view. Translators usually take established moral concepts as their orientation and adapt their translations to the majority society or those wielding the political power, even if these norms often remain implicit. Changes of emphasis between the source and target text often contribute to stabilizing systems of rule and passing on ideologies, as stressed primarily by the exponents of the “manipulation school” founded by Hermans. In the collective volume *Translation/History/Culture*, Susan Bassnett and André Lefevere define translation as a power-oriented act of rewriting: “Translation is, of course, a rewriting of an original text. All rewritings, whatever their intention, reflect a certain ideology and a poetics and as such manipulate literature to function in a given society in a given way. Rewriting is manipulation, undertaken in the service of power.”¹⁷ In their book *The Translator as Communicator*, Ian Mason and Basil Hattim likewise subscribe to the idea that translations are always bound to discursive relationships of power and dependency, and even take that notion a step further by declaring translation an ideological act.¹⁸

11.5 Religious and Origin-Related Normalizations

None of the contributors to the second section of this volume goes so far as to accuse translators of the Early Modern period of ideological action. Repeatedly, however, they point out the problematic nature of the fact that cultural translations are shaped by social, religious, and origin-related norms, and that shifts of emphasis come about to the advantage of hegemonial powers.¹⁹ The catechistic and notarial texts translated into Zapotec or Spanish, for example, are inextricably linked to the normative standards of both the Christian Church and the Spanish crown. The success of their normalization measures can be retraced in detail on the linguistic-diachronic level. Martina Schrader-Kniffki, Yannic Klamp, and Malte Kneifel ascertain that, in later documents, the Zapotec phrasing comes much closer to the language of the Spanish discourse and the Christian conception of the Trinity than in the early translations (see chap. 14). Adaptation to the guiding principles of the target culture can come about by way of textual but also iconographic elements. ‘Alī b. Aḥmad al-Sharafī drew on traditional Muslim book art and activated the cultural knowledge of the recipients to ensure that they would identify with the atlas of 1551. As Víctor de Castro León and Alberto Tiburcio explain, already the calligraphy on the title page lends the atlas – complete with all the geographic and cartographic knowledge it contains – the guise of a genuine

¹⁷Bassnett and Lefevere (1992), here p. 7; see also Gentzler and Tymoczko (2002), p. xi.

¹⁸See Hatim and Mason (1997), p. 146: “The translator acts in a social context and is part of that context. It is in this sense that translation is, in itself, an ideological activity.” See also Prunč (2012), pp. 188–191.

¹⁹On the fundamental importance of norms in translation studies, see Zwischenberger (2020).

Muslim object (see chap. 13). By integrating a large number of elements familiar to the recipients, the author transformed the Christian source work into a product of Muslim knowledge culture.

Translations are frequently used to highlight the translator's own language, literature, and culture, as demonstrated by the first German version of the *Odyssey* of 1537/38, the subject of Jennifer Hagedorn's investigation (see chap. 12). The translator Simon Schaidenreisser expressly declared that the aims of his translation were to enrich the German nation, compete with other educated nations, and one day to surpass them. This origin-related motivation is reflected not only in the introductory interpretation of the Homeric epic and the informative marginalia, but also on the level of the storyline. Schaidenreisser represents patriotism as his hero's key motive for action, leading the German Odysseus to yearn incessantly for his return to his beloved homeland – even during his stay with the alluring enchantress Circe.

The authors of the Spanish encyclopaedia translations verifiably pursued a comparable objective. Scholars who withdrew from the collective translation undertaking to write works of their own were looked down upon and accused of personal vanity and a lack of patriotism. As Susanne Greilich shows for the Spanish encyclopaedia translations, the geographical articles offer excellent insights into how hierarchies were established with regard to origin and nation (see chap. 16). For example, the encyclopaedias in the different languages arrive at entirely different assessments of Spain. Whereas according to a French geographical dictionary it is a backward and lethargic country, the Spanish counterpart cites the discovery of the New World and emphasizes the Iberian strengths. As they worked, the translators cleverly interwove the French encyclopaedia articles with knowledge from Spanish works, making sure to underscore its scientific relevance in the process. Greilich exposes the ideologies and national norms implicitly informing the translated literature. According to her argumentation, they are manifestations of the struggle for imperial primacy and the defence of colonial claims to power; in fact, the encyclopaedia translations constituted a potent instrument of Spain's self-assertion.

Yet even if translations are generally subject to discursive dependencies, adhere to the overriding concerns of the target culture, and reinforce prioritization and marginalization tendencies, they can also have the effect of questioning and contradicting commonly accepted norms. Normalization efforts rarely prove entirely successful. In any attempt to translate the notion of the Trinity into Zapotec, for instance, it is virtually impossible to avoid ambiguities and possible confusion with the polytheistic indigenous religion of the target group. And despite its Muslim façade, al-Sharafī's atlas also testifies to a transcultural exchange of knowledge. Víctor de Castro León and Alberto Tiburcio make a point of explaining that their research results are at odds with those studies that – often carried out in the context of Western cultural imperialism – seek to divide the Mediterranean region into clear-cut religious and geographical blocs (see chap. 13). And even the Spanish encyclopaedia translations allow for different readings: as is documented by the Europe-wide reception and production of encyclopaedic

dictionaries, their utilization for national purposes would not have been possible without the integration of transcultural and transgeneric knowledge.

11.6 Gender-Specific Normalization

The differing emphases in source and target texts bear witness to how norms were adapted, transformed, and established. Adaptation to prevailing systems and opinion-forming discourses are discernible in Early Modern translation cultures not only with regard to origin, nation, and religion, but also vis-à-vis conceptions of gender.²⁰ Drawing on recent approaches to gender and intersectionality research, some of the studies in section two of the SPP 2130 have enquired into how gender-specific knowledge is configured and role assignments are made during the translation process.

The application of the socio-scientific intersectionality theory to analyses of translations is still for the most part uncharted territory in the field of translation scholarship. In the article on “Intersectionality” in the *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, Hilary Brown pointed out as recently as 2020 that there is still a substantial need for research in this area.²¹ Representatives of feminist translation studies have expressed reservations, even scepticism about this approach; what is decisive for intersectional analyses of texts of past eras, however, is the historicization of modern identity categories such as gender, race, and class. Intersectionality appears to be a suitable *modus operandi* primarily because it enquires into the formation of power structures and identity constructs and sharpens the eye for privileging and marginalizing tendencies.

Precisely the intertwining of different categories of inequality proves interesting, as Jennifer Hagedorn shows in her investigation of the first German translation of the *Odyssey* with regard to the categories of divinity and gender (see chap. 12). Intersectionality facilitates a far more nuanced approach than would ever be possible from the perspective of Christianization so common in research on the reception of classical texts in the Early Modern period. Hagedorn establishes that, in the episodes with the goddesses Circe and Calypso, the Early Modern High German version distinctly elevates Odysseus with regard to his sex and his status. In these passages the hero is idealized as an exemplary ruler; his divine partners, on the other hand, but also his male travel companions are systematically downgraded. Calypso is compelled to share her ambrosia with him, Circe is transformed from a divine herbalist into a demonic sorceress, and the members of the hero’s retinue are marginalized as seducible, spineless servants.

²⁰On feminist translation studies, see the chapter “Translational Turn”. In: Bachmann-Medick (2018), pp. 238–283, here pp. 266–267; Santaemilia (2005); Simon (2005); Bassnett (2014), pp. 59–80; Bassi (2020); Flotow (2020); Prunč (2012), pp. 304–310.

²¹See Brown (2020).

Schaidenreisser's *Odyssea* is thus an excellent demonstration of how a translation can be used to reinforce gender differences and develop hierarchies, both between men and women and between high and low-ranking men. And when the gender category comes into play, even the power relationship between gods and humans can be reversed.

Another example of a translation serving the purpose of gender-specific normalization is Moscherosch's *Insomnis Cura Parentum*, the subject of Sofia Derer's contribution (see chap. 15). The German translator delineates the gender roles far more distinctly than the author of the pre-text, Elizabeth Jocelin. In *The Mother's Legacy to her Vnborn Childe*, Jocelin writes to her unborn child because she is afraid she will not survive its birth. She nevertheless hopes, with her text, to fulfil her duty to instruct it in matters of faith. By his own account, Moscherosch feels challenged by Jocelin's sense of responsibility. As a man, he sets out to surpass the expectant mother's endeavour with his religious teachings and to provide for his children's salvation out of a feeling of paternal love. He also departs from the English treatise in that he differentiates between the sexes when addressing his children.²² Whereas Jocelin did not even know whether she would give birth to a boy or a girl when she wrote her text, Moscherosch – while recommending the daily reading of the Bible to all of his children – advises primarily his daughters to study prayer and devotional books.

11.7 Translational Anthropology

Translators are neither bodiless nor historiless beings.²³ Anyone who translates inscribes themselves, their subjective understanding, but also the norms and guiding principles of their time, society, and culture into the text they produce. Translation discourses of the Early Modern period reflect contemporary conceptions of the differing values assigned to men and women, believers and disbelievers, rulers and subjects, scholars and the illiterate, the healthy and the sick. Translations thus prove to be key texts for understanding the general sociocultural conditions of an era. They mirror social structures, adhere to prevailing epistemes, and contribute to the constitution of identity and the moulding of social hierarchies. In the transfer process, conceptions of the world and humanity were often explicitly, but always implicitly, contemplated, structured (usually in binary terms), and codified

²²Schrader-Kniffki, Klamp and Kneifel make similar observations in the translation strategies of evangelist texts in New Spain (see chap. 14). A gender-specific change comes about in the translations of the Trinity concept in Pacheco's *Doctrina*: the Zapotec word for child is defined as masculine and associated with the son as the second person of the deity.

²³Serena Bassi calls attention to the problems of regarding translators as “disembodied subjects acting in the name of a supposedly homogenous target culture”, see Bassi (2020).

for decades to come.²⁴ Within this context, the various categories of identity – religion, origin, nation, and gender – are not to be considered separately but intersectionally linked. The transfer products moreover shed light on how certain ideals were constituted, dispositifs formed, and discourses conducted. From the translator's handling of the foreign-language source text and the manner in which it was transformed and functionalized in the target culture, general conclusions can be drawn about an epoch as a whole. When we analyze the pragmatic, situational, and contextual aspects of translations, the contours of a translation anthropology begin to take shape.

The term here introduced requires explanation. Translational anthropology does not refer to the timelessly valid conceptions and practices of mankind. To be sure, translation has been carried out continuously from the very beginnings of the writing and image cultures of ancient Egypt, the Incas, and Judaeo-Greek antiquity to the present – an observation from which it can be concluded that translation is an archetypal form of human action. The aim of “translation anthropology”, however, is not to describe a typical, widespread, and epoch-spanning human activity. The concern, rather, is with defining the specific attributes of the translation cultures of a certain epoch. In our case, it can help us to illuminate the specific historical characteristics, diversity, and variability of the anthropological models that take shape in translations of the Early Modern period. Translation anthropology is thus based on the same conception formulated by Richard van Dülmen for historical anthropology:

It “places the specific human being, with their actions and thoughts, feelings and afflictions, at the heart of the historical analysis. Its concept thus differs fundamentally from philosophical anthropology's construction of the human being in that it does not enquire into the essence, the general nature of humanity in history, but into the multifaceted cultural-social conditionalities over the course of time, into the specific nature and idiosyncrasy of human action that preclude a self-contained and uniform conception of the human being.”²⁵

The theory of historical anthropology developed in the early 1990s rapidly proved to be highly compatible with literary and cultural studies. The Germanist Claudia Benthien, for example, points out that literature not only exhibits thematic proximity to anthropology, but is itself a unique form of anthropological knowledge. It is capable of conveying dimensions of experience and reality that may be articulable only in poetic, narrative, and fictive forms of expression. Benthien sees one of the chief strengths of the field of literary studies in the

²⁴The same tendencies can be observed in the adaptations of the classical myth of Pyramus and Thisbe. Whereas what separates the protagonists in Ovid's *Metamorphoses* is that they are forbidden to love one another, in the Early Modern translation literature this prohibition is staged as young women being forbidden to read; rather than a concatenation of unfortunate circumstances, it is the children's disobedience that is blamed for the ancient couple's death, see Toepfer (2015).

²⁵See van Dülmen (2001), p. 32. [Trans. JR]. This is also the concept underlying the journal *Historische Anthropologie: Kultur – Gesellschaft – Alltag* founded in 1993.

circumstance that literary texts serve not only as source material for historical-anthropological questions, but also, in view of their formal configuration and rhetorical devices and semantics, as manifestations of further dimensions of human thought and action.²⁶ Research on translation possesses this potential all the more. Comparative analyses of source and target products reveal linguistic, iconographic, and semiotic shifts of emphasis from which conclusions can be drawn about individual and cultural changes in systems of literature, knowledge, and governance. The translation-cultural construction of the categories gender, sexuality, ethnicity, nation, class, religion, health, origin, education, and ownership can thus be investigated, and an archaeology of anthropological knowledge pursued. Already Hayden White seems to have proposed a translation anthropology of such design, at least in seminal form, when he envisaged transdisciplinary translation research as an approach capable of providing fundamental insights into the social practices and historical values of human beings:

What is being recommended is a project of translation, understood as a transcoding among the various processes of self-construction [...] by which humanity makes itself in a constant revision of its own 'nature' as self and other, society and antisociety, value and nonvalue, subject and object, creative and destructive, all at once and ever anew. This is, I submit, a much more 'historical' conception of human nature, society, and culture than anything that any version of 'history' has hitherto imagined.²⁷

References

- Bachmann-Medick, Doris. 2018. *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, 6. ed. Reinbek: Rowohlt.
- Bassi, Serena. 2020. Gender. In *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, 3. ed., eds. Mona Baker and Gabriela Saldanha, 204–207. London, New York: Routledge.
- Bassnett, Susan. 2014. *Translation*, 4. ed. London: Routledge, Taylor&Francis.
- Bassnett, Susan, and André Lefevere. 1992. General Editor's Preface. In *Translation, History, Culture. A Sourcebook*, ed. André Lefevere, xi–xii. London: Routledge.
- Benthien, Claudia. 2002. Historische Anthropologie. Neuere deutsche Literatur. In *Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte*, ed. Claudia Benthien, 56–82. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Brown, Hilary. 2020. Intersectionality. In *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, 3. ed., eds. Mona Baker and Gabriela Saldanha, 261–264. London, New York: Routledge.

²⁶See Benthien (2002), p. 70–71.

²⁷White (2003), pp. 321–322, quoted in Bachmann-Medick (2018), p. 273. – Jean-René Ladmiral likewise recognizes fundamental connections to anthropology: Ladmiral (2011), p. 185: “c'est aussi ce qu'on pourrait appeler une anthropologie par 'en bas' (si on veut) prenant en compte la diversité ethnoculturelle qui va de pair avec la multiplicité des langues. En sorte que la traduction, et plus généralement toute interaction plurilingue, en appelle à une anthropologie de la communication interculturelle.”

- von Flotow, Luise. 2020. Feminist Translation Strategies. In *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, 3. ed., eds. Mona Baker and Gabriela Saldanha, 181–184. London, New York: Routledge.
- Gentzler, Edwin, and Maria Tymoczko. 2002. Introduction. In *Translation and Power*, eds. Edwin Gentzler and Maria Tymoczko, xi–xxviii. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Halverson, Sandra L. 2020. Cognition. In *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, 3. ed., eds. Mona Baker and Gabriela Saldanha, 65–69. London, New York: Routledge.
- Hatim, Basil, and Ian Mason. 1997. *The Translator as Communicator*. London, New York: Routledge.
- Hermans, Theo, ed. 1985. *The Manipulation of Literature. Studies in Literary Translation*. London: Croom Helm.
- Hermans, Theo. 1999. Translation and Normativity. In *Translation and Norms*, ed. Christina Schäffner, 50–71. Clevedon: Multilingual Matters.
- Hermans, Theo. 2020a. Descriptive Translation Studies. In *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, 3. ed., eds. Mona Baker and Gabriela Saldanha, 143–146. London, New York: Routledge.
- Hermans, Theo. 2020b. Translatability. In *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, 3. ed., eds. Mona Baker and Gabriela Saldanha, 602–605. London, New York: Routledge.
- Kittel, Harald, Armin Paul Frank, Norbert Greiner, Theo Hermans, Werner Koller, José Lambert, and Fritz Paul, eds. 2004. *Übersetzung / Translation / Traduction, Teilband 1*. Berlin, New York: de Gruyter.
- Königs, Frank Gerhard. 1993. Text und Übersetzer: Wer macht was mit wem? In ‚*Traducere navem*‘. *Festschrift für Katharina Reiß zum 70. Geburtstag*, eds. Justa Holz-Mänttari, 229–248. Tampere: Tampereen Yliopisto.
- Ladmiral, Jean-René. 2011. Babel & Logos. In *Am Schnittpunkt von Philologie und Translationswissenschaft. Festschrift zu Ehren von Martin Forstner*, eds. Erich Prunč and Hannelore Lee-Jahnke, 171–201. Bern: Lang.
- Nord, Christiane. 1993. *Einführung in das funktionale Übersetzen. Am Beispiel von Titeln und Überschriften*. Tübingen: Francke.
- Prunč, Erich. 2012. *Entwicklungslinien der Translationswissenschaft. Von den Asymmetrien der Sprachen zu den Asymmetrien der Macht*, 3. ed. Berlin: Frank & Timme.
- Reiß, Katharina, and Hans Josef Vermeer. 1984. *Grundlegung einer allgemeinen Translations-theorie*. Berlin: de Gruyter.
- Risku, Hanna. 2000. Situated Translation und Situated Cognition. Ungleiche Schwestern. In *Translationswissenschaft. Festschrift für Mary Snell-Hornby zum 60. Geburtstag*, ed. Mira Kadrić, 81–92. Tübingen: Stauffenburg.
- Santaemilia, José, ed. 2005. *Gender, Sex and Translation. The Manipulation of Identities*. Manchester: St. Jerome Publ.
- Simon, Sherry. 2005. *Gender in Translation: Cultural Identity and the Politics of Transmission*, 2. ed. London, New York: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2009. The Politics of Translation. In *Outside in the Teaching Machine*, 2. ed., 200–226. New York: Routledge.
- Stolz, Radekundis. 2001. *Übersetzungstheorien. Eine Einführung*, 3. ed. Tübingen: Narr.
- Toepfer, Regina. 2007. *Pädagogik, Polemik, Paränese. Die deutsche Rezeption des Basilius Magnus im Humanismus und in der Reformationszeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Toepfer, Regina. 2015. Vom Liebesverbot zum Leseverbot. Die deutsche Rezeption von Pyramus und Thisbe in Mittelalter und Früher Neuzeit. In *Jahrbuch für Internationale Germanistik / Reihe A 120: Die Bedeutung der Rezeptionsliteratur für Bildung und Kultur der Frühen Neuzeit (1400–1570)*, III, 211–234. Bern: Lang.
- Toury, Gideon. 1985. A Rationale for Descriptive Translation Studies. In *The Manipulation of Literature. Studies in Literary Translation*, ed. Theo Hermans, 16–41. London: Croom Helm.
- Toury, Gideon. 1995. *Descriptive Translation Studies and Beyond*. Amsterdam, Philadelphia: J. Benjamins Pub.

- van Dülmen, Richard. 2001. *Historische Anthropologie: Entwicklung, Probleme, Aufgaben*, 2. ed. Köln, Weimar, Wien: Böhlau.
- Vannerem, Mia, and Mary Snell-Hornby. 1994. Die Szene hinter dem Text. „scenes-and-frames semantics“ in der Übersetzung. In *Übersetzungswissenschaft – Eine Neuorientierung. Zur Integrierung von Theorie und Praxis*, ed. Mary Snell-Hornby, 2. ed., 184–205. Tübingen: Francke.
- White, Hayden. 2003. Afterword. In *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture*, eds. Victoria E. Bonnell and Richard Biernacki, 315–324. Berkeley: University of California Press.
- Wilss, Wolfram. 1988. *Kognition und Übersetzen. Zu Theorie und Praxis der menschlichen und der maschinellen Übersetzung*. Tübingen: Niemeyer.
- Zwischenberger, Cornelia. 2020. Norms. In *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, 3. ed., eds. Mona Baker and Gabriela Saldanha, 375–379. London, New York: Routledge.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Kapitel 12

Der Heros und die starken Frauen



Eine intersektionale Analyse von Geschlecht und Göttlichkeit in Schaidenreissers *Odyssee*-Übersetzung

Jennifer Hagedorn

12.1 Einleitung: Literatur und Intersektionalität

Einer der ältesten Texte der westlichen Literaturgeschichte und eines der wenigen Werke, die man zweifellos als Weltliteratur bezeichnen kann, ist Homers *Odyssee*, die Erzählung von der zehnjährigen Irrfahrt des Odysseus und seiner Rückkehr nach Ithaka. Ihre zahlreichen Mythen und Motive haben nicht nur die antike Kultur nachhaltig geprägt: Bis heute wird die *Odyssee* zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Orten und in verschiedenen Medien immer wieder neu übersetzt und adaptiert.¹ Doch auch, wenn der narrative Kern der Erzählung in der Regel erhalten bleibt, ist die Erzählung selbst keineswegs zeitlos: Sie unterliegt kulturbezogenen Umdeutungen und jede Übersetzung transferiert den Ausgangstext, mal mehr und mal weniger frei, in die eigene soziokulturelle Wirklichkeit. Übersetzen verstehe ich also als eine Tätigkeit, die über eine rein sprachliche Transcodierung hinausgeht² und, wie für die Sektion 2 des SPP charakteristisch, definiert werden

¹Als Beispiele sind verschiedenste Übersetzungen aufzuführen, etwa die des 18. Jahrhunderts von Alexander Pope ins Englische oder Johann Heinrich Voß ins Deutsche, aber auch mediale Transformationen wie Comic-, Theater- oder Filmadaptionen. Die vermutlich bekannteste deutschsprachige Übertragung stammt von Gustav Schwab (19. Jahrhundert). Wo die Übersetzung endet und die Adaption beginnt, ist dabei freilich am Einzeltext festzustellen.

²Der hier zugrundeliegende Übersetzungsbegriff orientiert sich an der Skopostheorie, die von Katharina Reiß und Hans J. Vermeer entwickelt wurde und Translation als interkulturelle Kommunikation auffasst: als „ein Informationsangebot in einer Sprache z der Kultur Z, das ein Informationsangebot in einer Sprache a der Kultur A funktionsgerecht (!) imitiert“. Translation

J. Hagedorn (✉)

Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Würzburg, Deutschland
E-Mail: jennifer.hagedorn@uni-wuerzburg.de

© Der/die Autor(en) 2021

R. Toepfer et al., *Übersetzen in der Frühen Neuzeit – Konzepte und Methoden / Concepts and Practices of Translation in the Early Modern Period*, Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit 1, https://doi.org/10.1007/978-3-662-62562-0_12

237

kann als „kulturstiftende Praxis, bei der Inhalte in ein neues Sprachsystem überführt, Literatur- und Wissensformationen ausgebildet und zugleich Machtrelationen austariert werden.“³

Unser Projekt ‚Translationsanthropologie. Die deutschen Homer- und Ovidübersetzungen des 16. Jahrhunderts aus der Perspektive der Intersektionalitätsforschung‘ hat zum Ziel, die Mechanismen einer solchen ‚kulturstiftenden Praxis‘ anhand der Übersetzung literarischer Texte zu ergründen, indem es untersucht, wie in der Übersetzung Machtverhältnisse und Identitätskategorien der Zielsprache entsprechend neu austariert werden. Dafür wird die sozialwissenschaftliche Intersektionalitätstheorie auf die literarische Übersetzung angewendet. Denn eine Übersetzung ist, so die Grundthese, immer auch ein anthropologischer Entwurf.

Das Verhältnis von Literatur und Kultur ist vielschichtig und komplex; Literatur kann Kultur oder Natur spiegeln, kann Identität aus- und abbilden und Alterität anzeigen.⁴ Dabei bewegt sie sich über die Ebene der Repräsentation weit hinaus:

Der Literatur wohnt die genuine Fähigkeit zur Konstruktion imaginärer Welten inne, die Teil der realen Welt sind und sie in entscheidender Weise mit prägen. Literatur ist, um eine andere Metapher zu benutzen, immer auch ein Probehandeln, der Versuch, einen Spielraum zu schaffen, in dem Unvordenkliches gedacht und Unanschauliches zur Anschauung gebracht werden kann.⁵

Literatur bietet einen Erprobungs- und Reflexionsraum für die Rezipient*innen, kann Grenzen ausloten und abstecken⁶ sowie in historischer Perspektive Aussagen über Wissens- und Wertesysteme ermöglichen – und greift so in ab- ebenso wie in ausbildender Form auf die Kultur zu. An dieser Schnittstelle ist der Versuch des Projekts ‚Translationsanthropologie. Die deutschen Homer- und Ovidübersetzungen des 16. Jahrhunderts aus der Perspektive der Intersektionalitätsforschung‘ anzusiedeln, die kulturellen Umbrüche in der Übersetzung mithilfe der Intersektionalitätstheorie sichtbar zu machen.

Der Begriff der ‚Intersektionalität‘ geht grundlegend auf die Juristin Kimberlé Crenshaw zurück, die ihn in den 1980er Jahren als Bezeichnung für das Zusammenwirken verschiedener Identitätsmerkmale und Diskriminierungsfaktoren einführte. Crenshaw zeigt in ihren Arbeiten, wie schwarze Frauen in

ist demnach eine „komplexe Handlung, in der jemand unter neuen funktionalen und kulturellen und sprachlichen Bedingungen in einer neuen Situation über einen Text (Ausgangssachverhalt) berichtet“, wobei das Translat, also das Produkt der Translation, einen neuen Text darstellt, der den Kontext seiner Zielkultur und seines Zielpublikums abbildet. Sprache und Kultur sind in diesem Übersetzungsbegriff interdependent und untrennbar aufeinander bezogen, vgl. Vermeer (1986), S. 32–35, Zitate S. 33; zur Skopostheorie und der Übersetzungstheorie als Handlungstheorie vgl. Stolze (2018), S. 183–194.

³Toepfer in diesem Band (s. Kap. 10).

⁴Vgl. Wehle et al. (2004), S. 74–79.

⁵Kraß (2014), S. 18.

⁶Vgl. Schul und Böth (2017), S. 14.

den USA weder in feministischen noch in antirassistischen Bemühungen bedacht werden, weil sie in beiden Gruppierungen nicht zur unmarkierten Norm – weiße Frauen bzw. männliche People of Color – gehören, und in dieser *intersectional invisibility* eine doppelte Diskriminierung erfahren. Dafür verwendet sie die Metapher einer Straßenkreuzung (engl. *intersection*),⁷ an der die Gefahr aus zwei (oder mehr) Richtungen kommen könne:

If an accident happens in an intersection, it can be caused by cars traveling from any number of directions and, sometimes, from all of them. Similarly, if a Black woman is harmed because she is in the intersection, her injury could result from sex discrimination or race discrimination.⁸

Die daraus geborene Intersektionalitätstheorie ist somit von Beginn an tief im amerikanischen *black feminism* verwurzelt⁹ und mit der Forderung nach *empowerment* verbunden. Sie hat den grundlegend aktivistischen Anspruch, die systematische Ausblendung mehrfach Diskriminierter aufzuzeigen und zu überwinden. Dafür analysiert und hinterfragt sie die bestehenden Machtstrukturen, die solche systematischen Marginalisierungen etablieren oder begünstigen.

Als *traveling theory* hat die Intersektionalitätstheorie schnell internationalen Anklang gefunden. In der europäischen Forschung ist sie seit den 1990ern insbesondere in den Sozialwissenschaften produktiv aufgenommen worden. Im Gegensatz zum US-amerikanischen Diskurs wird hier jedoch vielfach die klassische Trias von *race*, *class* und *gender* aufgebrochen und nach weiteren Kategorien gefragt.¹⁰ Außerdem setzt die europäische Forschung den Fokus verstärkt auf die Dekonstruktion von Kategorien – verstanden als gesellschaftliche Konstrukte – im Gegensatz zur amerikanischen *empowerment*-Forderung.¹¹

⁷Kritik am Begriff der Intersektionalität wurde unter anderem von Katharina Walgenbach angebracht: Demnach werde mit der Metapher der Straßenkreuzung das Zusammenwirken verschiedener Kategorien punktuell und monodirektional gedacht, sodass unklar sei, was vor und nach der Kreuzung geschehe. Walgenbach schlägt dagegen den viel diskutierten Begriff der interdependenten Kategorien vor, vgl. Walgenbach (2012), S. 61–64. Hier soll jedoch mit dem etablierten Begriff der Intersektionalität gearbeitet werden.

⁸Crenshaw (1989), S. 149.

⁹Noch vor Crenshaws Intersektionalitätsansatz formulierten die schwarzen Feministinnen des ‚Combahee River Collective‘ 1977 in einem Manifest ihre spezifischen Differenzenerfahrungen. Damit brachten sie den Diskurs um Mehrfachunterdrückung nachhaltig in die wissenschaftliche Debatte. Zahlreiche spätere Forscher*innen stehen in ihrer Nachfolge, vgl. Lutz (2001), S. 217–218.

¹⁰Neben den klassischen Kategorien *race*, *class* und *gender* werden häufig vor allem Sexualität und Nationalität genannt, durch den Einfluss der Disability Studies ist auch *Dis/Ability* als Kategorie in den Fokus gerückt, vgl. Raab (2012). Winker und Degele plädieren dagegen für den Körper als vierte Grundkategorie, vgl. Winker und Degele (2009), S. 38–42, 49–51; Lutz und Wenning (2001), S. 20 identifizieren insgesamt 13 verschiedene Differenzkategorien, stellen aber klar, dass „simple universalistische Modelle und Vorstellungen [...] nicht mehr ausreichen“ – sprechen sich also für ein offenes Modell aus (Lutz 2001), S. 228.

¹¹Vgl. Winker und Degele (2009), S. 12–15.

Inzwischen ist die Intersektionalitätstheorie auch für das Feld historischer und literarischer Forschung fruchtbar gemacht worden. Während die Geschichtswissenschaft das Modell eher langsam adaptiert,¹² hat insbesondere die germanistische Mediävistik die Intersektionalitätstheorie gewinnbringend für ihre Forschung nutzen können:¹³ etwa in kritischen Auseinandersetzungen mit hochmittelalterlichen Aventiureromanen¹⁴ oder in einer transmedialen Untersuchung der Nibelungenlied-Adaption.¹⁵ Auch die narratologische Forschung unternimmt Versuche, Intersektionalität und Narratologie zueinander zu bringen.¹⁶

Was jedoch für die Sozialwissenschaften gilt, ist ebenso für die Kultur- und Literaturwissenschaft gültig: Bislang ist die Intersektionalitätstheorie, so ergiebig sie auch ist, ein äußerst loses und unkonkretes theoretisches Konzept in einer „disparaten terminologischen Situation“¹⁷. Klar ist, dass die untersuchten Ungleichheitskategorien nicht universell anwendbar sind, sondern historisiert und literarisiert werden müssen.¹⁸ Umstritten ist dagegen, ob dabei induktiv oder deduktiv vorgegangen werden soll, wie sich Kategorien definieren und systematisieren lassen und auf welchen Ebenen eine intersektionale Analyse greift. Ein einschlägiger Strukturierungsvorschlag kommt von Gabriele Winker und Nina Degele. Sie identifizieren drei soziologische Untersuchungsebenen: Die Makro- und Mesoebene der gesellschaftlichen Sozialstrukturen, die Mikroebene der sozial konstruierten Identitäten und die Ebene symbolischer Repräsentation.¹⁹ Für die Übertragung des soziologischen Modells auf die Literaturwissenschaft haben unter anderem Susanne Schul und Mareike Böth einen Orientierungsrahmen vorgeschlagen: Sie unterscheiden zwischen der „Interaktionsebene der Figurenhandlung“ (*doing intersectionality*), der „Narrationsebene der Textstruktur“ (*narrating intersectionality*) und der „Kontextebene der kulturhistorischen Bedingtheit des

¹²Wichtige Beiträge kommen aus den Sammelbänden von Beattie und Fenton (2011), die die Überschneidung von Geschlecht mit weiteren Kategorien im Mittelalter untersuchen und insbesondere die Religion als historisch wichtige Kategorie hervorheben, sowie von Bähr und Kühnel (2018), die sich auf die Frühe Neuzeit fokussieren; dagegen sprechen sich Griesebner und Hehenberger (2013) gegen Intersektionalität als historisches Konzept aus und schlagen stattdessen ‚Relationalität‘ vor. Jedoch bezieht sich ihre Kritik in erster Linie auf die vermeintliche Ahistorizität der intersektionalen Kategorien, deren notwendige Historisierung jedoch von anderen Arbeiten bereits hervorgehoben wurde und eine der wenigen Übereinkünfte der Intersektionalitätsforschung ist.

¹³Für eine mediävistische Zwischenbilanz sowie viele weiterführende Einzelstudien vgl. den Sammelband von Bennewitz et al. (2019).

¹⁴Vgl. Schul et al. (2017).

¹⁵Vgl. Kraß et al. (2014); Schul (2014).

¹⁶Vgl. Klein und Schnicke (2014); insbesondere Nünning und Nünning (2014).

¹⁷Klein und Schnicke (2014), S. 11.

¹⁸Vgl. u. a. Nünning und Nünning (2014), S. 59; Kraß (2014), S. 46–47; Tippelskirch (2018), S. 362–366; Schul und Böth (2017), S. 25.

¹⁹Vgl. Winker und Degele (2009), S. 18–24. Auf letzterer Ebene verorten sie die Literatur als Repräsentationsform gesellschaftlicher Normen und Ideologien; dass Literatur jedoch über diese repräsentative Funktion hinausgeht, wurde bereits erwähnt, siehe auch: Kraß (2014), S. 18.

Textes“, wobei sie Letztere erneut auf das soziologische Dreiebenenmodell rückbeziehen.²⁰

So offen die Theoriebildung bisher auch sein mag, hat sich die Fruchtbarkeit des Ansatzes jedoch durchaus erwiesen: Die Intersektionalitätstheorie stellt in erster Linie gezielte Fragen nach der Entstehung von Machtverhältnissen und gesellschaftlich konstruierten Identitäten an ihren Gegenstand – in diesem Fall an den Text – und macht ein Denkangebot, das die Aufforderung beinhaltet, das Ineinandergreifen von Identitäts- und Ungleichheitskategorien zu beleuchten und Unsichtbares sichtbar zu machen. In diesem Sinne formuliert auch Kimberlé Crenshaw gut dreißig Jahre nach ihrer Entwicklung des Ansatzes den Anspruch der Intersektionalitätstheorie, der noch vor politischem Aktivismus ansetzt: „Intersectionality is an analytic sensibility, a way of thinking about identity and its relationship to power“.²¹ Als eine solche analytische Sensibilität hat die Intersektionalitätstheorie insbesondere für die Translationswissenschaft und den hier vertretenen Übersetzungsbegriff eine große Bedeutung: Wenn Übersetzungen Machtrelationen abbilden und gar etablieren, dann ist es unerlässlich, einen geschärften Blick auf die Wechselwirkungen und Entstehungsbedingungen zu werfen, aus denen sich diese Macht konstruiert.

12.2 Schaidenreissers Übersetzung

Die Praxis des Übersetzens – zunächst allgemein verstanden als Überführung eines Textes von einer Ausgangs- in eine Zielsprache – unterliegt einem massiven zeitlichen Wandel. Dabei folgt jede Epoche eigenen Vorstellungen davon, was eine ‚gute Übersetzung‘ leisten muss, und hat eigene Begriffe von Werk und Autorschaft.

Für den Übersetzungsbegriff der germanistischen Mediävistik hat Franz Josef Worstbrock einen bedeutenden Beitrag geleistet. Demnach ist die mittelalterliche Praxis des Wiedererzählens von der frühneuzeitlichen Übersetzung zu unterscheiden. Die mittelalterliche Adaption beziehe sich auf das Wiedererzählen der *materia*, des Stoffes, der in neuer Form den Rezipient*innen präsentiert werde: Insbesondere die antiken Erzählstoffe werden kulturell umgeformt, christianisiert und höfisiert.²² Die frühneuzeitlichen Übersetzer dagegen sind bemüht, Form und Stil ihres Ausgangstextes zu erhalten. Zudem betonen sie die Leistungen des ursprünglichen Autors. Worstbrock formuliert die These, dass „Wiedererzählen und methodisches Übersetzen [...] demgemäß, ungeachtet aller Fälle von Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, historisch einander inkompatibel, Positionen ver-

²⁰Schul und Böth (2017), S. 22.

²¹Crenshaw (2015).

²²Zur Antiken- und Trojarezeption im Mittelalter vgl. grundlegend Lienert (2001), S. 103–162.

schiedener Historizität sind.²³ Es geht in dieser Unterscheidung aber auch darum, wessen Autorität beansprucht wird: hier der Autor des Ausgangstextes, dort die *materia*, die Geschichte selbst. Die humanistischen Übersetzer gehen mit der Literarizität ihres Materials bewusster um als ihre Vorgänger, allein schon deshalb, weil die Würdigung des Autors die nötige Distanz zur *materia* schafft.²⁴

Worstbrocks Ausführungen haben zwar inzwischen vielfach Modifizierungen und Kritik erfahren. Als heuristisches Unterscheidungsmittel sind sie aber weit hin etabliert, auch wenn die Unterscheidung darüber hinaus genauerer Spezifizierung bedarf.²⁵ Denn natürlich lässt eine solche Gegenüberstellung, wie jede Generalisierung, viel Spielraum: Zum einen gibt es Übergangsphasen und Zwischenräume. Zum anderen sind weder die mittelalterlichen Wiedererzähler noch die frühneuzeitlichen Übersetzer eine homogene Gruppe: Blickt man in den zeitgenössischen Übersetzungsdiskurs des 16. Jahrhunderts, findet man auch hier verschiedene Positionen. Die Dispute entzündeten sich insbesondere an der Frage, ob und wie man bedeutende Texte in die Volkssprache übersetzen sollte, die in den Augen vieler noch nicht weit genug entwickelt ist, um die Komplexität lateinischer oder griechischer Sprache angemessen wiedergeben zu können,²⁶ und ob dies ausgangssprachenorientiert, *wort usz wort*, oder zielsprachenorientiert, *sin usz sin*, geschehen sollte – wobei beide Positionen lediglich Pole in der durchaus vielfältigen frühneuzeitlichen Übersetzungstheorie und -praxis sind.²⁷ Besonders religiöse Texte stellen die frühneuzeitlichen Übersetzer vor das Dilemma, entweder den Wortlaut des Ausgangstextes zu verfremden oder der Verständlichkeit zuliebe Veränderungen vornehmen zu müssen. Von der Uneinigkeit der historischen Akteure kündigt wohl am besten Luthers *Sendbrief vom Dolmetschen*, in dem er sehr entschieden der Verständlichkeit in der Zielsprache den Vorzug gibt:

den man mus nicht die buchstaben inn der lateinischen sprachen fragen / wie man sol Deutsch reden / wie diese esel thun / sondern / man mus die mutter jhm hause / die kinder auff der gassen / den gemeinen man auff dem marckt drumb fragen / und den selbigen auff das maul sehen / wie sie reden / und darnach dolmetschen / so verstehen sie es den / und mercken / das man Deutsch mit jn redet.²⁸

²³Worstbrock (1999), S. 130.

²⁴Vgl. Toepfer (2005), S. 328–347.

²⁵Vgl. die Beiträge des Sammelbandes von Regina Toepfer, Johannes Klaus Kipf und Jörg Robert (2017b), insbesondere Toepfer et al. (2017a), S. 11–14.

²⁶Vgl. Hermans (2008), S. 1423–1424.

²⁷Vgl. Müller (2017), S. 33–34. Während für die wortgetreue Übersetzung die *Translatzen Niklas* von Wyle berühmt-berüchtigt sind, in denen er die lateinische Sprache bis zum Verlust der Verständlichkeit genauestens im Deutschen nachahmt, wird für die Gegenseite Heinrich Steinhöwel angeführt, der sich für eine zielsprachenorientierte Übersetzung ausspricht und auf den die vielzitierte Phrase *nit wort usz wort, sunder sin usz sin* zurückzuführen ist, vgl. Müller (2017), S. 39–41; Toepfer (2009), S. 108–110. Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit Theorie und Praxis des Übersetzens in der Frühen Neuzeit siehe auch Toepfer et al. (2017a) sowie Limbeck (1999).

²⁸Luther (1530), a iiiii^v. Abbriviaturen werden hier und im Folgenden stillschweigend aufgelöst.

Die hier formulierten Übersetzungsmaximen, Zielsprachenorientierung und Verständlichkeit, können dabei als Maßstab eines frühneuzeitlichen volkssprachigen Übersetzungsbegriffs angesetzt werden, der – unter Berücksichtigung der erwähnten gegenläufigen Strömungen – neben Bibelübersetzung auch Übertragungen bedeutender lateinischer und griechischer Werke in die Volkssprache einschließt.

Neben einer breiten Vergil- und Ovid-Übersetzung werden im 16. Jahrhundert auch erstmals Homers Texte ins Deutsche übertragen: 1584 wird die Prosa-*Ilias* des Übersetzers Johannes Baptista Rexius abgeschlossen, einige Jahre später fertigt Johannes Spreng eine Versübersetzung der *Ilias* an. Beide Übersetzungen basieren auf lateinischen Vorlagen. Die früheste deutsche Homer-Übersetzung ist jedoch die *Odyssea* des humanistischen Münchner Stadtschreibers Simon Schaidenreisser, die um die Jahreswende 1537/38 bei Alexander Weissenhorn in Augsburg gedruckt wurde.²⁹ Seine direkte Vorlage waren dabei die lateinischen Übersetzungen der italienischen Humanisten, zum größten Teil die Prosaversion des Raphael Volaterranus, die 1534 erschien, sowie ergänzend die Übersetzung des Gregorius Maxillus (1510).³⁰

Schaidenreissers Textauswahl ist sowohl beachtlich als auch bezeichnend für das neue Übersetzungs- und Literaturverständnis der Humanisten, denn ihr geht eine lange Zeit voraus, in der Homer nicht rezipiert wurde. Im Mittelalter wurden die Ereignisse um den trojanischen Krieg weithin als historisch betrachtet, was Homer, der in seinen Epen den antiken Götterapparat stark einbindet, zum heidnischen Lügner machte. Die Grundlage der durchaus breiten mittelalterlichen Trojarezeption waren historisierende Texte, etwa die vermeintlichen Augenzeugenberichte des Dictys Cretensis und Dares Phrygius. Erst als die italienischen Humanisten beginnen, sich näher mit dem Griechischen zu befassen, wird Homer wiederentdeckt. Nun wird die Fiktionalität der Erzählung betont, was Homer nicht mehr als Historiographen, sondern als Poeten wahrnehmbar macht;³¹ in dieser Rolle wird er wertgeschätzt und, etwa von Schaidenreisser, als ‚Vater aller Poeten‘ glorifiziert.³²

²⁹Eine zweite Auflage erscheint 1570 bei Sigmund Feyerabend. Darüber hinaus benutzten unter anderem Jörg Wickram und Hans Sachs Schaidenreissers Übersetzung, woraus sich eine nicht geringe Reichweite der Übersetzung bei Zeitgenossen erkennen lässt, vgl. Toepfer (2019), Sp. 464.

³⁰Zitiert werden folgende Ausgaben: Allen und Munro. (1967–1971). *Homeri opera* (= Hom.); Schaidenreisser. (1537/38). *Odyssea* (= Sch.); Maxillus. (1510). *Homeri [...] Odyssea* (= Max.); Volaterranus. (1534). *Homeri [...] Odysseae libri* (= Vol.).

³¹Hieraus mag sich auch die im Vergleich zur *Ilias* erst späte und auch in den griechisch-lateinischen Editionen deutlich geringere Rezeption der *Odyssee* erklären: Während die Ereignisse um den Trojanischen Krieg historiographisch betrachtet werden, weisen die märchenhaften Irrfahrten des Odysseus mit ihrem listreichen Protagonisten einen höheren Fiktionalitätsgrad auf. Entsprechend findet in der Volkssprache die *Odyssee* größeren Anklang, wohingegen zu Bildungszwecken weiterhin die *Ilias* bevorzugt wird, vgl. Toepfer (2005), S. 334–336.

³²Vgl. Toepfer (2009), S. 79–82. Schaidenreisser selbst macht bereits im Titelblatt die Position seiner Vorlage deutlich: „Odyssea, Das seind die aller zierlichsten vnd lustigsten vier vnd zwaintzig bücher des eltesten kunstreichsten Vatters aller Poeten Homeri [...].“

Schaidenreissers Übersetzung hat bisher nur in sehr überschaubarem Umfang das Interesse der germanistischen Forschung wecken können. Das Urteil besonders der älteren Forschung fiel dabei meist negativ aus: Man befand die Übersetzung für „holzschnittartig“³³ und sprach ihr mitunter die humanistische Grundlage ab.³⁴ Die neuere Forschung betrachtet Schaidenreissers Werk dagegen durchaus differenziert und fragt etwa nach Poetologie, Übersetzungsprogramm oder Mythographie. Dabei wird das frühe Urteil weitgehend revidiert: Schaidenreissers *Odyssee* dokumentiere „nicht nur die typische humanistische Wertschätzung des größten Poeten aller Zeiten [...], sondern [stelle] einen genuinen Beitrag zeitgenössischer Poetik [dar]“; sie „reflektiert ihre Literarizität“ und „fungiert als Medium frühneuzeitlicher Poetologie“.³⁵

Schaidenreisser stellt seine *Odyssee*-Übersetzung in einen Rezeptionsraum, der die direkte Homer-Rezeption nicht kennt. Damit überbrückt er eine große Zeitspanne von der Antike bis zum 16. Jahrhundert, was sich in einer deutlich veränderten Gesellschaft niederschlägt, für die der Wechsel vom antiken Polytheismus zum Christentum nur ein Beispiel ist. Daher muss auch die antike Erzählung Umdeutungen erfahren, gerade dann, wenn der Übersetzer die Aktualität bzw. Zeitlosigkeit des Erzählten betont:

Vnnd warlich [...] ist gantz wunderbar das er [...] seyn schreyben / sprüch / sentenzen also geschicklich gemasset vnnd gestelt hatt / das sie sich auff ainer jeden zeit / ains jeden alters / geprech / sitten / vnd institut / so aygentlich rewmen / als wer in so langer zeit kain änderung nie geschehen. (Sch. iiiii).

Schaidenreisser präsentiert in seiner Vorrede Homer als Erzähler allgemein und überzeitlich geltender Wahrheiten. Dann bedient er sich der Autorität, die er selbst Homer verliehen hat, um seinen zeitgenössischen Rezipienten ein derart zeitloses und damit unbestreitbares Exempel männlicher Tugendhaftigkeit zu geben: Er stilisiert Odysseus zum Musterheros, wertet ihn über die Erzählung hinweg immer wieder auf. Die *Odyssee* und ihr Personal seien

ain lob der tugent / ain klarer rechter spiegel menschliches lebens / darinn ain yeder [...] sich beschawen [...] was wol ansteende oder nit / was nachzüfolgen oder züfliehen / züthün und züllassen sey / leichtlich mag abnehmen. (Sch. ii^v).

Der Übersetzer versucht also, die antike Erzählung für sein frühneuzeitliches Publikum³⁶ relevant zu machen, indem er auf die Zeitlosigkeit der darin ver-

³³Newald (1932), S. 50.

³⁴Vgl. Müller (1930); Bleicher (1972); frühe Gegenstimme: Zehetmeier (1961). Für einen Forschungsspiegel vgl. Kern (2012), S. 164 sowie Toepfer (2005), S. 331.

³⁵Toepfer (2009), S. 130.

³⁶Sein Zielpublikum benennt Schaidenreisser mit der aus intersektionaler Perspektive durchaus interessanten Allgemeinheitsformel, nach der „ain yeder hohes vnd nidere stands / was alters / geschlechts / vnd wesens der ist“ Nutzen aus der Lektüre ziehen könne (Sch. ii^v).

mittelten Werte verweist. Doch nicht nur diese Werte, sondern auch die ihnen zugrunde liegenden Identitätskonstruktionen sind historisch gebunden und erfahren in der Übersetzung grundlegende Veränderungen. Besonders evident werden diese Veränderungen dort, wo große kulturelle Umbrüche überwunden werden müssen – etwa in der Darstellung weiblicher heidnischer Gottheiten. Stellt man hier die intersektionale Machtfrage, kann man, so die These, die systematischen Umwertungen greifbar machen, die Schaidenreisser in seiner Übersetzung vornimmt und mit denen er den Text an die Rezeptionsgewohnheiten des Publikums anpasst.

Im Folgenden möchte ich mit einer intersektionalen Analyse diese Umwertungen in Bezug auf die weiblichen Gottheiten ermitteln. Die Intersektionalitätstheorie wird dabei als methodisches Vorgehen genutzt, als besagte ‚analytic sensibility‘, die die verhandelten Machtkategorien induktiv aus ihrem Forschungsgegenstand ableiten und so den Blick auf Machtstrukturen und ihre Veränderung schärfen soll. Denn die mächtigen Frauenfiguren Homers verändern, wie zu zeigen sein wird, in der Übersetzung auf je unterschiedliche Art ihre Position im intersektionalen Machtgefüge der Erzählung.

12.3 Göttlichkeit und Geschlecht in der *Odyssea*

Die *Odyssee* folgt epotypisch über weite Strecken einer homosozialen Ordnung: Die wichtigste zwischenmenschliche Beziehung ist nicht gegengeschlechtliches Begehren, sondern Waffenbruderschaft und militärische wie soziale Führerschaft. Frauen spielen eine untergeordnete Rolle. Doch das Epos beinhaltet zwei Episoden, in denen Frauen mit ungewöhnlicher Machtfülle auftreten, nämlich die Circe-Episode des X. Buches und die Calypso-Episode des V. Buches. Beide Frauen sind zunächst eine Bedrohung für den Heros und sein Heimkommen, beide Frauen gehen eine sexuelle Verbindung mit ihm ein und beide Frauen sind der Göttersphäre oder zumindest dem Übermenschlichen³⁷ zuzuordnen.

³⁷Die Darstellungen Circes schwanken zwischen Zauberin und Göttin. Genealogisch wird sie häufig, auch bei Homer (und seinen Übersetzern), als Tochter des Helios, mitunter aber auch in direkter Verwandtschaft zu Medea beschrieben, vgl. Paetz (1970), S. 11–14. Eine göttliche Verehrung der Circe beteuert unter anderem Cicero (*de natura deorum* III, 48). Homer bezeichnet sie mehrfach als Göttin, was die Ambiguität der Figur jedoch nicht vollständig löst. Indes scheint jedoch auch intradiegetisch Ungewissheit über Circes Wesen zu herrschen: ἢ θεὸς ἢ ἑ γυνή (‚ein Gott oder eine Frau‘, Übers. J.H., Hom. X, 228), beschreiben sie Odysseus‘ Männer. Die scheinbare Exklusivität männlicher Göttlichkeit, die von der maskulinen Form θεός impliziert wird, ist hier beachtlich, wird von der modernen Übersetzung („Frau oder Göttin“, Übers. Hampe) allerdings nicht wiedergegeben. Sie mag der Figurenperspektive geschuldet sein, da der homerische Erzähler das Femininum θεῶν ansonsten nicht scheut.

12.3.1 *Calypso zwischen Göttlichkeit und Menschlichkeit*

Die Calypso-Episode schließt im V. Buch direkt an die sogenannte Telemachie an und ist damit die erste Episode, in der die Figur Odysseus in Erscheinung tritt. Man begegnet Odysseus hier am Tiefpunkt seiner Reise, all seine Gefährten sind tot, er selbst wird seit sieben Jahren von der Göttin auf deren Insel Ogygia als Geliebter festgehalten. In dieser Situation ist er machtlos. Die statische Situation muss durch göttliches Eingreifen überwunden werden: In der vorgeschalteten Götterratsszene befiehlt Zeus auf Athenes Fürbitte hin Calypso, Odysseus freizugeben, und lässt Merkur den Befehl überbringen.

Die Machtstruktur wird bei Homer im Zusammenspiel zweier Kategorien ausgehandelt: Göttlichkeit und Geschlecht. Göttlichkeit wird dabei verstanden als eine vorchristliche, nicht an Glauben und Frömmigkeit gebundene Nicht- bzw. Übermenschlichkeit, die weniger auf Heiligkeit zielt als vielmehr die Identität der Figur mitkonstituiert – und eben durch einen deutlichen Machtüberschuss gegenüber den menschlichen Figuren gekennzeichnet ist.³⁸

In dieser Matrix sind ‚männlich‘ und ‚göttlich‘ die ermächtigenden, ‚weiblich‘ und ‚menschlich‘ die marginalisierten Eigenschaften, wobei die Kategorie der Göttlichkeit deutlich höher zu gewichten ist als die Kategorie Geschlecht, wie sich aus den Götterratsszenen ablesen lässt. Es wird also eine klare Hierarchie etabliert. Am entscheidenden Schnittpunkt zwischen Odysseus und Calypso bedeutet dies: Obwohl Odysseus in der Kategorie Geschlecht gegenüber Calypso ermächtigt ist, hat sie durch ihre Überlegenheit in der Kategorie Göttlichkeit die Machtposition inne. Die signifikante Machtfülle Calypsos im Vergleich zur Machtlosigkeit Odysseus‘ lässt sich nur mit der Kategorie Göttlichkeit erklären.

Der lateinische Übersetzer folgt Homer auch in der Calypso-Episode recht genau. Schaidenreisser nimmt in seiner deutschen Übersetzung jedoch viele kleinere, aber systematische Veränderungen vor.

Zunächst verschiebt er in der Götterratsszene die Kompetenzen. Bei Homer erinnert Zeus die bittende Athene an ihre eigene Macht und geht ihrem Wunsch nach: οὐ γὰρ δὴ τοῦτον μὲν ἐβούλευσας νόον αὐτῆ, / ὡς ἦ τοι κείνους Ὀδυσσεὺς ἀποτίσεται ἐλθών;³⁹ (Hom. V, 23–24). Volaterranus lässt den Bezugspunkt des Beschlusses offen: „Non enim hanc et ipsa nosti mentem ac consilium,

³⁸Freilich sind die Grenzen in den antiken Stoffen dabei durchlässiger als in moderner Theologie: Grenzüberschreitungen sind häufig und machen oft den narrativen Kern der Erzählungen aus, es gibt vielerlei Zwischenwesen und gerade Heroen können ihre Abstammung in der Regel auf Götter zurückführen und wechseln mitunter ins Göttliche. Trotz dieser tendenziellen Offenheit ist jedoch ein Hierarchiegefälle zwischen Göttlichem und Menschlichem deutlich zu erkennen. Nicht zuletzt dieses Hierarchiegefälle, das eben nicht auf christliche Heiligkeit verweist, sondern in den Götterfiguren in gewisser Weise gesetzt ist, zeichnet Göttlichkeit als Identitäts- und Machtkategorie der *Odyssee* aus.

³⁹Übersetzung (hier und im Folgenden Hampe 1979): „Hast du es denn nicht selbst in deinem Herzen beschlossen, daß sich Odysseus räche an jenen bei seiner Heimkehr?“

quemadmodum Vlysses illos probe plectet“⁴⁰ (Vol. 34). Der Beschluss, Odysseus zu unterstützen („mentem ac consilium“), geht nun nicht mehr von Athene aus, wird aber auch nicht explizit an Zeus gebunden. Stattdessen bleibt er als ungewisser Ausgangspunkt, am ehesten noch als gemeinsame Einigung mit einem Demonstrativum ohne Bezug („hanc“) stehen. Schaidenreissers Jupiter dagegen ist eindeutig: „du versteeſt mein gemüß vnd mainung nit / haſtu nit als ain göttin vorlangſt erkant / wie in meinem ewigen verſtand vnnnd rath ewigklich beſchloſſen iſt / das Vlyſſes die Werber [...] ſoll ſtraffen“ (Sch. XX). Schaidenreisser tilgt die Ambiguität der lateinischen Übersetzung, indem er den Beschluss als Jupiters Willen verdeutlicht, nicht als Minervas, und fügt darüber hinaus einen Satz hinzu, der die Autorität Jupiters klarstellt. Der unumstößliche Geltungsanspruch des Beschlusses („ewig“) wird dabei stark betont. Der Einfluss der homerischen Athene bzw. Minervas schwindet, der Entschluss Jupiters wird gleichsam als unverrückbare Vorherbestimmung ausgelegt.

Zeus bzw. Jupiter hat seit jeher eine Sonderrolle unter den Göttern, in der griechisch-römischen Philosophie steht er für die weltliche sowie – besonders im Griechischen – kosmische Ordnung und wird von den Stoikern mit dem göttlichen λογός, im Römischen mit dem *fatum* gleichgesetzt.⁴¹ Die Tendenz, ihn in Anlehnung an das christliche Gottesverständnis noch weiter zum alleinigen göttlichen Willen zu stilisieren, ist auch kein Novum Schaidenreissers; schon im Mittelalter haben Bearbeiter antiker Stoffe so ihre Erzählungen an die christlichen Gewohnheiten angepasst. Man könnte Schaidenreissers Eingriff also zunächst eher als Angleichung an die monotheistische Rezeptionsgewohnheit deuten, nicht als Herabsetzen der weiblichen Gottheit – wenn diese Neuordnung der Machtverhältnisse nicht im Weiteren mehrfach wiederholt würde.

Denn nicht viel später verfährt der deutsche Übersetzer ganz ähnlich. Calypso klagt über die ungerechte Behandlung der Göttinnen durch die Götter (in allen drei Texten) und erzählt dabei als Analogie unter anderem von Orion und Eos: Die Göttin habe den sterblichen Orion geraubt, was die Götter mit Eifersucht und der Ermordung Orions durch Artemis quittierten (Hom. V, 119–124). Handelnde ist hier unmissverständlich die Göttin Eos, die sich den Sterblichen zum Geliebten nimmt. Orion selbst wird nicht perspektiviert. Volaterranus behält die Handlung der Göttin bei („Sic Orionem Aurora rosea sibi sumpsit“⁴², Vol. 36). Schaidenreisser dagegen spricht nicht von Raub, sondern bezeichnet Orion abschwächend als den „liebhaber“ der Göttin, also als den aktiven Teil, und lässt ihn in einer Anmerkung ebenso aktiv – und nicht ganz stimmig – das Verhältnis zu Diana suchen. Eos wird zudem als „morgenröte“ enthumanisiert (Sch. XXV); der

⁴⁰„Kennst du denn nicht auch selbst diese Absicht und den Beschluss, wie Odysseus jene [Werber] passend bestrafen soll“ (Übers. J.H.).

⁴¹Zu Jupiter bzw. Zeus als Garant der Ordnung vgl. Graf (1999), Sp. 78–81; zum *fatum* / λογός vgl. Frede (1999), Sp. 156–158.

⁴²„So nahm sich die rosige Aurora den Orion“ (Übers. J.H.).

Raub ist also getilgt, der passive menschlich-männliche Geliebte wird zum aktiven Liebhaber stilisiert.

In beiden Textbeispielen werden die starken homerischen Göttinnen in ihrer Macht beschnitten. Gestärkt wird dieses Bild durch die vermenschlichende Darstellung Calypsos: In Schaidenreissers Übersetzung nimmt sie etwa nicht Nektar und Ambrosia zu sich, wie noch bei Volaterranus (Vol. 35^v), sondern „speiß vnd getranck“ (Sch. XX^v), bewohnt statt einer Grotte ein Haus und assistiert Odysseus bei dem Bau seines Floßes, wo sie ihn bei Homer lediglich anleitet.

Parallel zur hierarchischen Abwärtsbewegung Calypsos erfährt Odysseus bei Schaidenreisser eine starke Aufwertung. Diese beginnt in Athenes Lob, das Schaidenreisser ohne Vorlage hinzugefügt hat:

Ey wie gar ain güttiger vatter ist Vlysses seinen underthonen gewesen. Wie hat er sie so freundlich / lieblich / gnädiglich / arm vnnd reich / gleich regiert / vnnd wie seine leibliche kinder gehalten / wie vil hundert opffer seind vns göttern durch yhn geschlachtet. (Sch. XX).

Diese Eigenleistung Schaidenreissers steht symptomatisch für die generelle Aufwertung Odysseus' zum exemplarischen Tugendhelden und Musterherrscher, die schon in der Vorrede angekündigt ist („ain exempel [...] aines weldt weysen gescheyden / vil erfarens tapfferen mans“, Sch. iii^v) und sich durch die gesamte Übersetzung zieht. Dazu passend wird immer wieder, auch in der Calypso-Episode, Odysseus' Sehnsucht nach seinem Vaterland hervorgehoben, was mit Schaidenreissers patriotischen Zielsetzungen zu erklären ist: Er will die deutsche Nation sprachlich bereichern und damit den Bildungssprachen gleichstellen.⁴³

Schaidenreissers Odysseus ist deutlich souveräner als das homerische Vorbild: Er widersteht der weiblichen Versuchung Calypsos viel konsequenter. Sein Vaterlandswunsch, der schon bei Homer als Gegenkraft zur weiblich-göttlichen Verführung fungiert, wird hier noch stärker. Besonders evident wird diese gewachsene Souveränität in der Umformulierung, mit der der deutsche Übersetzer die Beziehung Odysseus' zu Calypso beschreibt. Bei Homer hieß es noch: „ἐπεὶ οὐκέτι ἦνδανε νόμφη“ (Hom. V, 153).⁴⁴ Schaidenreissers Odysseus kennt kein ‚nicht mehr‘ und durchlebt keinen solchen Wandel, sodass man davon ausgehen muss, dass sein Unwille von Beginn an beständig ist; außerdem wird hier

⁴³In seiner Vorrede benennt der Übersetzer deutlich die Abicht seiner Arbeit. Denn es müssten nicht nur die Bibel, sondern auch „die geschriftten vnd erfindung der eltesten Theologen Philosophen Oratorn Poeten vnnd geschicht schreiber / auß dem Idioma darinn sy geredt haben / [...] verdolmetscht werden“, damit „also der grosse vnder der sonnen Nation / nicht allain mit waffen / vnd triumphen / sonder auch mit weybhait / vernunft / hoffligkait / sytten / redbarkait / in summa mit aller wolkündigkait geziert ist“ (Sch. iii^v–v); vgl. auch Toepfer (2009), S. 112–115.

⁴⁴„[D]enn nicht mehr gefiel ihm die Nympe“; kurioserweise sind die Bezüge bei Volaterranus vertauscht: „qui Nymphae nullo modo placebat“ (Vol. 35). Diese Formulierung scheint gegen die These von der Abwertung der Göttinnen zu sprechen, doch da Volaterranus' Variante sich in keiner Weise in der restlichen Übersetzung bestätigt und somit singulär bleibt, kann man hier eher von einem Übersetzungsfehler ausgehen, der in seiner Widersprüchlichkeit Schaidenreissers Auslassung ausgelöst haben mag. Maxillus spart die Bemerkung ebenfalls aus (Max. XII).

neben seinem Vaterlandswunsch auch die Sehnsucht nach „weib und kinden“ (Sch. XXI) angeführt, was zu seiner Darstellung als treuer Familien- und Landesvater passt (s. o.) und seiner Beziehung zu Calypso weitere Distanz verleiht. Auch im Gespräch zwischen Odysseus und Calypso werden Bemerkungen, die die Überlegenheit der Göttin beschreiben, von Schaidenreisser getilgt oder abgeschwächt. Folgerichtig ist Schaidenreissers Odysseus am Ende ermächtigt, sich zum Abschied bei der Göttin wie bei einer Gastgeberin zu bedanken (vgl. Sch. XXI^v). Homer und Volaterranus gestehen ihrem Odysseus keine solche Geste zu.

Indem Schaidenreisser die Autorität Calypsos abschwächt und Odysseus' Souveränität erhöht, nähert er die beiden einander an, sodass schlussendlich von einer Gleichstellung des Menschen Odysseus mit der Göttin Calypso gesprochen werden kann. Auch diese zeigt sich am deutlichsten im Essen: Beiden wird „die speiß der götter Ambrosiam“ (Sch. XXI) aufgetragen, während bei Homer und Volaterranus noch Calypsos Ambrosia von Odysseus' ‚Speise der Menschen‘ unterschieden wurde.

Aus diesen Einzelpassagen lässt sich ein klares Bild der Umdeutungen konstruieren, die Schaidenreisser an der Episode vornimmt: In der Kategorie Geschlecht wertet er Männlichkeit auf und Weiblichkeit ab, Göttlichkeit verliert im Weiblichen ihre Bedeutung. Männlichkeit scheint nun gleichwertig mit weiblicher Göttlichkeit, sodass Odysseus Calypso gleichgestellt ist. Gleichzeitig wird die Vaterlandstreue zum Leitmotiv, dessen Gegenkraft die weibliche Versuchung ist – welcher der Heros bei Schaidenreisser bravourös widersteht.

12.3.2 *Circe und die Wollust*

Die zweite Episode, in der eine mächtige, göttliche Frau den Heros bedroht, ist die Begegnung mit Circe. Hier wird die Frau jedoch nicht durch Verschiebungen innerhalb der Handlung entmachtet, sondern in ihrer Figürlichkeit der Handlungsebene entrückt. Zunächst jedoch zur Ausgangssituation bei Homer:

Die Ereignisse um Circe sind, wie der Großteil der Irrfahrten, Odysseus in den Mund gelegt, der gegenüber den Phäaken seine Reise bis zur Ankunft auf Ogygia nacherzählt. Nachdem Odysseus und seine Gefährten auf ebendieser Reise vor monströsen Feinden fliehen mussten, kommen sie entmutigt auf Circes Insel Aiaia an. Die Gefährten begegnen Circe und lassen sich von ihr verführen. Durch eine mit magischen Kräutern versetzte Mahlzeit lässt sie die Männer ihre Heimat vergessen und durch einen Schlag mit der Gerte verwandelt sie sie in Schweine. Diese magische Dopplung kann einerseits mit den Kräutern Helenas parallelisiert werden, mit denen sie den Wein des Telemachos versetzt, um seine Trauer um den verschollenen Vater zu lindern (Hom. IV, 219–232), andererseits mit der späteren Verwandlung des Odysseus durch Athene, die ebenfalls eine Rute (ῥάβδος, Hom. XIII, 429) verwendet: Circe vereint beide weiblichen Zaubehandlungen in sich

und kehrt sie ins Negative.⁴⁵ Odysseus erhält jedoch gegen beide Gefahren Hilfe von Hermes. Dieser gibt ihm das Kraut Moly, das ihn gegen Circes Kräuter immun macht, und eine Anleitung, wie er Circe bezwingen kann:

ὄπποτε κεν Κίρκη σῶ ἔλαση περιμήκει ῥάβδω,
 δὴ τότε σὺ ξίφος ὄξυ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ
 Κίρκη ἐπαῖξαι ὡς τε κτάμεναι μενεαίνων.
 ἦ δέ σῶ ὑποδείσασα κελήσεται εὐνηθῆναι· (Hom. X, 293–296).⁴⁶

Nachdem Odysseus die Anweisungen umgesetzt hat, erweist sich die so Unterworfene als tadellose Gastgeberin, verwandelt die Gefährten zurück und unterstützt Odysseus auf seinem weiteren Weg.

Der Konflikt liegt bei Homer in den invertierten Machtverhältnissen in der Kategorie Geschlecht: Circe bedient sich zur Verwandlung der Gefährten körperlicher Gewalt, die eigentlich den Männern vorbehalten ist. Die Männer hingegen erscheinen geschwächt und zögerlich auf Circes Insel⁴⁷ – ein weiterer Verstoß gegen die archaische Geschlechterordnung. Dieser Vorzeichenwechsel führt für Odysseus' Partei bis zum Verlust der Männlichkeit: Hermes warnt Odysseus zur Vorsicht beim Beischlaf, μή τί τοι αὐτῷ πῆμα κακὸν βουλευσέμεν ἄλλο, / μή σ' ἀπογυμνωθέντα κακὸν καὶ ἀνήνορα θῆη (Hom. X, 300–301).⁴⁸ Das Adjektiv ἀνήνορ (,entmannt, unmännlich') weist dabei explizit auf die Männlichkeit und damit in die Kategorie Geschlecht.

Die Inversion wird in dem Moment korrigiert, als Odysseus zum Schwert greift, in dem also die Gewalt wieder auf männlicher Seite steht; der Konflikt wird durch männlich-göttliche Intervention und männliche Selbstermächtigung beendet. Folgerichtig kann auch die männliche Gemeinschaft als Ganze Gewinn aus der Wiederherstellung der Ordnung ziehen: Als die Gefährten zurückverwandelt werden, erscheinen sie jünger, schöner und größer als vorher (Hom. X, 394–396).

⁴⁵Vgl. Heubeck (1992), S. 57.

⁴⁶„Wenn aber dann die Kirke dich mit der Gerte, der langen, schlägt, dann ziehe das scharfe Schwert von der Hüfte und stürme drohend auf Kirke los, als ob du sie umbringen wolltest. Sie aber wird sich fürchten und wird zum Lager dich bitten.“

⁴⁷Das Zögern der Irrfahrer wird plausibel erklärt durch die unmittelbar vorangehenden verlustreichen Begegnungen mit Polyphem und den Lästrygonen (Hom. X, 198–201): Alle, Odysseus eingeschlossen, sind zunächst zutiefst niedergeschlagen bei dem Gedanken, erneut Kontakt mit einer fremden, potentiell böswilligen Macht aufzunehmen, und können sich nur weinend zum Handeln durchringen. Die Kausalität der zaghaften Verfassung der Männer, die auf Vergangenes zurückweist, tilgt jedoch nicht die Finalität, die sich hier im bereits zu Beginn der Episode vorweggenommenen Zusammentreffen mit der mächtigen Göttin ankündigt und auf den kommenden Konflikt vorausweist: Da Circe lange vor ihrem eigentlichen Auftreten direkt bei der Ankunft der Reisenden auf Aiaia vom Erzähler vorgestellt wird (Hom. X, 135–139), ist sie den Rezipient*innen in der Darstellung der zögerlichen Männer von Beginn an präsent.

⁴⁸„[D]ass sie kein anderes Übel dir ausdenkt und nicht, bist du entblößt, die Manneskraft nimmt und dich schwach macht.“

Auch in dieser Episode folgt der lateinische Übersetzer Homer überwiegend sehr genau, wohingegen Schaidenreisser erneut anders vorgeht.

Die Figur der Circe wird konsequent mit magischen Attributen versehen: Aus ihrer Gerte („ῥάβδος“, Hom. X, 238) wird ein Zauberstab, der durch das Diminutiv seine Härte verliert („baculum“, Vol. 74; „stäblin“, Sch. XLII^v), das Kraut, das sie ins Essen mischt, wird zu einem Zaubertrank.⁴⁹ So wird aus dem Zaubermittel eine Zauberei, die unmittelbarer als in den Vorlagen von Circe selbst ausgeht: Wo sich bei Homer übernatürliche Kräuter und zauberische Handlung in der komplexen Circe-Figur vereinen⁵⁰ – Volaterranus behält diese Ambiguität bei –, bleibt bei Schaidenreisser nur die zaubernde Frau. Circe wird von der kräuterkundigen Göttin zur Zauberin mit unnatürlichen Kräften. Schaidenreissers Circe schlägt zwar die Gefährten ebenfalls, damit sie sich verwandeln. Doch wirkt dieser Schlag mit dem „stäblin“ nun eher wie eine zauberische Geste als wie eine gewaltsame Handlung. Gegenüber Odysseus erhebt sie im Gegensatz zu allen Vorlagen nicht einmal mehr die Hand.

Durch diese Änderungen wird die Figur der Circe simplifiziert, das Spannungsverhältnis zwischen göttlichem Verwandlungsakt und menschlichem Kräutermischen wird zugunsten des einheitlicheren Bildes einer Zauberin gelöst; das Identitätsmerkmal ‚göttlich‘ der Circe-Figur wird abgeschwächt. Eine noch deutlichere Verwandlung erfährt die Figur, wenn man die Randnotizen einbezieht, die Schaidenreisser in dieser Episode zahlreich anfügt. Marginalien verwendet der Übersetzer viel und häufig, meist in Form geographischer oder mythologischer Erläuterungen. Gerade in dieser Episode gehen seine Notizen jedoch über solche wissensvermittelnden Ergänzungen weit hinaus und greifen tief in die Ebene der Erzählung ein.⁵¹ Denn er deutet die übernatürlichen Mächte der Episode konsequent allegorisch, und gerade Circe wird bereits bei der ersten Nennung ihres Namens, noch lange vor ihrem eigentlichen Auftreten, entsprechend allegorisiert: „Durch Circem will Homerus [...] die wollust zůversteeen geben / welche durch iren siessen tranck / das seind die leiblichen raitzungen / vihische vngeperdsam / vnd vnvernünfftige leüt macht.“ (Sch. XLII).

⁴⁹Hom. X, 236: „φάρμακα λύγρ“ („böse Kräuter“); Vol. 74: „perniciosa [...] pharmaka“; dagegen Sch. XLII^v: „zauberey der göttin“, „nachtailig [...] trunk“.

⁵⁰Während der mit Kräutern versetzte Wein die Gefährten ihre Heimat vergessen lässt, wird die Verwandlung durch den Gertenschlag herbeigeführt. Ersteres kommt bereits auf ähnliche Weise in der Lotophagen-Episode zum Einsatz (Hom. IX, 94–97); dass eine körperliche Verwandlung dagegen körperlicher Handlung bzw. Aggression bedarf, ist verbreitet.

⁵¹Dass die Randbemerkungen unbedingt in die Erzählung einzubeziehen sind, legen nicht nur ihre in dieser Episode überdurchschnittliche Häufigkeit und ihr Inhalt nahe, sondern auch das Layout: An vielen Stellen treten Kommentierungen ebendieser Art innerhalb des Textes auf, getrennt nur durch Klammern oder ein abweichendes Druckbild. Eine größere Nähe von Text und Auslegung ist kaum herstellbar. Manfred Kern (2012), S. 173 bezeichnet die Marginalien der Circe-Episode treffend als „kleine mythographische Meta-Erzählung zum mythologischen Bericht“.

Mit der Allegorisierung Circes als Wollust folgt Schaidenreisser einer langen Tradition der Circe-Deutung, die schon in der griechischen Homerkritik ihren Ursprung hat⁵² und zu seiner Zeit also durchaus üblich ist. Besonders im christlichen Kontext ist diese Auslegung ein willkommener Ausweg aus der problematischen Konstellation, dass eine mächtige Frau die Männlichkeit des Helden – zumal des so exemplhaften Odysseus – bedroht. Mit der Allegorisierung eröffnet Schaidenreisser einen Metadiskurs, der eine unproblematische Erklärung für die Handlung und für die ohnehin simplifizierte Circe-Figur bietet. Auch wenn man sicherlich nicht von einem bewussten Vorgehen des Übersetzers sprechen kann, zeigt diese in ihrer Konsequenz absolut singuläre Allegorisierung doch sein Widerstreben, von der mächtigen Frau zu erzählen. Und diesem gibt er nach, indem er Circe im wörtlichen Sinne marginalisiert: nämlich, indem er den Konflikt in die Marginalien verlagert. In diesem Metadiskurs nimmt er Circe – bewusst oder unbewusst – als Figur aus dem Spiel und schafft somit eine Leerstelle, die mit einem neuen Konflikt gefüllt werden muss.

Dieser entsteht nun, indem eine Dichotomie zwischen Odysseus und seinen Gefährten erzeugt wird. Die homerischen Akteure waren verbunden durch ihre gemeinsame Zugehörigkeit zum Geschlecht ‚männlich‘, und als einheitliche männliche Gemeinschaft teilten sie das Konflikterlebnis. Die Kategorie Stand spielte bei Homer kaum eine Rolle – und durfte es in der homosozialen Idealität auch nicht. Diese Homogenität wird bei Schaidenreisser aufgebrochen. Er legt großen Wert auf den Standesunterschied zwischen Odysseus und seinen Gefolgsleuten und betont die ständische Überlegenheit des Heros, indem er ihn etwa durch Circe besser bewirten lässt als seine Gefährten: Durften diese bei Homer und Volaterranus noch auf „κλισμούς τε θρόνους“ („Sesseln und Thronen“, Hom. X, 233) bzw. „lectulis et thoris“ (Vol. 74) sitzen – auch Odysseus erhält später einen θρόνος –, müssen ihnen bei Schaidenreisser „bank vnd [...] stiel“ (Sch. XLII^v) genügen, während Odysseus fürstlich empfangen und bewirtet wird. Darüber hinaus wird Odysseus’ Verantwortung für die Untergebenen hervorgehoben und seine Rolle als Musterherrscher betont, wenn er von Circe vehement die Rückverwandlung seiner Gefährten einfordert, wo er sich bei Homer nur um seine Männlichkeit gesorgt hatte.⁵³ Die Reduktion der ursprünglichen 22 Gefährten auf die

⁵²Bereits ab dem 6. Jahrhundert v. Chr. finden sich allegorische Interpretationen. Circe wird fast immer als sexuell-erotische Versuchung Odysseus’ geriert, oft als Hetäre dargestellt (Antisthenes oder Heraclitus Mythologus) und mit der stoischen Polarität von Tugend und Laster ausgedeutet (Fulgentius u. a.). Diese stoizistische Auslegung ist auch die Grundlage für die Allegorese christlicher Bearbeiter, vgl. Paetz (1970), S. 25–28.

⁵³Bei Schaidenreisser ist die Rückverwandlung der Gefährten zweimal Teil des von Circe geforderten Schwurs (vgl. Sch. XLII, XLII^v); bei Volaterranus fehlt die Rückverwandlung dagegen an der ersten Stelle (vgl. Vol. 75–75^v) noch, bei Homer ist sie an beiden Stellen von dem Schwur getrennt, der nur die Sicherung von Odysseus’ Männlichkeit beinhaltet (vgl. Hom. X, 299–301; 343–345).

biblische Zahl von zwölf (vgl. Sch. XLII^v) weist ebenfalls auf eine Idealisierung des Odysseus hin.

Zu dieser Trennung Odysseus' von seiner Gefährtschaft fügt Schaidenreisser erneut eine deutende Marginalie hinzu: „Das gemain gesind wirt liederlich durch wollust verfuert“ (Sch. XLII^v), notiert er, als Circe die Gefährten verwandelt. Damit ist erneut die Allegorisierung Circes als Wollust aufgerufen, darüber hinaus erhalten aber nun auch die Gefährten wertende Kommentare: Sie seien aufgrund ihres Standes anfällig für die Verführung. Die Widerstandskraft gegen Circe erscheint hier also als eine Standesfrage, niederer Stand wird mit Willensschwäche verknüpft. Diese Willensschwäche spezifiziert Schaidenreisser in einer weiteren Marginalie, in der er das Molykraut, das Hermes bzw. Merkur Odysseus gibt, auslegt: „Mercurius [...] ain gott der gelerten vnd weisen / gibt Vlyssi die wurtzel Moly / das ist die weißhait / durch welcher krafft der theüre held all anfechtung der schedlichen wollust über windet“ (Sch. XLIII). Das Kraut wird als Weisheit allegorisiert, und diese sei nötig, um die Wollust – Circe – zu überwinden. Auch eine spätere Randnotiz bestätigt: „den weisen mag kain wollust noch vnordenliche liebe nit bethoren“ (Sch. XLIII^v). Der Verführbarkeit, die zuvor dem niederen Stand zugeschrieben wurde, steht die Weisheit als Gegenpol gegenüber. Schaidenreisser verknüpft also die Kategorie Stand mit der Kategorie Weisheit: Der Edelmann ist hier, natürlich durch männlich-göttliche Ermächtigung, weise, der Gemeine verführbar. Diese Gleichsetzung wiederum zielt nicht ins Allgemeine, sondern auf die Widerstandskraft gegen die Wollust, und ist damit weiterhin an Männlichkeit gebunden; bei weiblichen Figuren, die schon in der *Odyssee* und noch stärker in Schaidenreissers Übersetzung unter dem Generalverdacht der Wollust und Unkeuschheit stehen, stellt sich diese Frage gar nicht erst.⁵⁴

Die archaische Männlichkeitsvorstellung, die Männlichkeit in erster Linie an Gewalt knüpft, wird bei Schaidenreisser also neu konfiguriert, indem sie mit Stand zum einen, mit Weisheit zum anderen verknüpft wird. Letztlich wird die komplexe Ausgangssituation, die Göttlichkeit und Menschlichkeit in der ambigen Circe-Figur in Spannung setzte und so das Machtverhältnis zwischen ihr und der männlich-menschlichen, aber körperlicher Stärke temporär beraubten Gemeinschaft in

⁵⁴Die Bindung an Männlichkeit belegt in dieser Episode auch eine weitere Bemerkung des Übersetzers, laut der Merkur Odysseus mit dem Molykraut die „mannhait und tugent“ gegeben habe, den „rätzungen der wollust“ zu widerstehen (Sch. XLIII^v). Wie die Frauen zur Wollust stehen, macht Schaidenreisser unter anderem in einem sehr ausführlichen, in den Erzähltext eingelassenen Exkurs deutlich, in dem er die bekannte Geschlechtertausch-Episode des Teiresias wiedergibt (vgl. u. a. Ovid Met. III, 316–339): Im Streit darüber, ob Männer oder Frauen die größere „lust und beger“ hätten, wenden sich Jupiter und Juno um Rat an Teiresias, der einmal in eine Frau verwandelt worden war und deshalb beide Seiten kennt. Teiresias beteuert, „die weiber entpfiegen grössern lust / vndd weren im werck gailer / vnkeüschler dann die männer“, woraufhin Juno ihm im Zorn das Augenlicht nimmt (Sch. XLVI). Schaidenreisser referiert die Episode ohne Vorlage und verweist dabei auf Ovid als Quelle. Da die Unterweltfahrt, in deren Kontext der Exkurs platziert ist, unmittelbar auf die Circe-Episode folgt (Buch XI), liegt ein Rückverweis nahe. Die Stelle ist jedoch symptomatisch für die misogynen Grundhaltung insbesondere in Schaidenreissers *Odyssea*, die Weiblichkeit im Allgemeinen der Wollust anklagt.

Frage stellte, zum Konflikt des Standes innerhalb der Männergruppe umgedeutet. Das weibliche Geschlecht fungiert hierbei nur mehr als Bedrohungskulisse. Und ganz folgerichtig sind Schaidenreissers Gefährten nach ihrer Rückverwandlung nicht schöner und jünger, sondern bleiben dieselben – denn nicht sie als Männer haben den Sieg davongetragen, sondern allein Odysseus als deren Anführer.

12.4 Fazit

Beide hier untersuchten Episoden porträtieren in der homerischen Version machtvolle Frauen, die eine Gegenmacht auf dem Weg des Heros darstellen, welche mit männlicher Selbstermächtigung und männlich-göttlicher Unterstützung, legitimiert durch die Endgültigkeit des Jupiter-Beschlusses, überwunden wird. Beide Frauen erfahren in der frühneuhochdeutschen Übersetzung systematische Umdeutungen: In der Calypso-Episode wird die Göttin in der ihre Macht bestimmenden Kategorie dem Menschlichen angenähert, was eine Abwertung bedeutet, Odysseus dagegen wird durch moralische Integrität aufgewertet. Die Circe-Episode wird weitgehend umgedeutet, sodass nun Stand und Weisheit die fokussierten Identitätsmerkmale sind, die eine soziale Trennung von Odysseus und seinen Gefährten herbeiführen; Circe wird in ihrer Komplexität reduziert, mit der Folge, dass insbesondere durch den Metadiskurs der Marginalien die Kategorie Göttlichkeit bedeutungslos wird und Circe als Inbegriff weiblicher Verführungskraft zur eindimensionalen Folie für den Standeskonflikt der Männergruppe gerät, was letztlich erneut zur Aufwertung des Odysseus führt.

In diesen komplexen kategorialen Verschiebungen büßen beide weiblich-göttlichen Figuren an Macht ein, entweder direkt durch den Erzähler oder durch eine Verlagerung des Konflikts mithilfe der paratextuellen Deutung. Die Eingriffe Schaidenreissers lassen sich aus dem veränderten soziokulturellen Umfeld der frühneuzeitlichen Rezeption erklären: Das Konzept autonomer und mächtiger Göttinnen, wie es der antike Götterapparat vorsieht, ist dem christlichen Weltbild der frühneuzeitlichen Rezipient*innen fremd. Die Göttinnen werden deshalb als menschliche Frauen gedacht. Damit wird die Machtdiskrepanz in der Kategorie Geschlecht für die Frühe Neuzeit jedoch umso augenfälliger – wird Göttlichkeit getilgt, bleibt die Weiblichkeit, und aus dieser allein ist die Machtposition der beiden weiblichen Figuren nicht zu erklären. Eine Anpassung ist also nötig. Die mächtigen Göttinnen Homers verlieren bei Schaidenreisser folglich ihre Autonomie; Macht und Weiblichkeit sind ohne die Kategorie Göttlichkeit nicht mehr miteinander vereinbar. Odysseus wird erhöht, die mächtige Frau entmachtet oder, wo dies narrativ nicht möglich ist, als Versuchung allegorisiert. Die Tugenden des neuen Heldentypus, Vaterlandstreue und Weisheit, sind die ‚Medizin‘ gegen diese Versuchungen.

Am Beispiel der *Odyssee*-Übersetzungen zeigt sich auch, welchen Einfluss die Zielsprache einer Übersetzung haben kann: Schaidenreisser, der seine Übersetzung auf Deutsch verfasst, will sie damit einem breiten Publikum zugäng-

lich machen, wie er selbst in seiner Vorrede formuliert. Das macht für ihn eine Anpassung des Stoffes dringender notwendig als für Volaterranus, der die lateinische Übersetzung eher zu Studienzwecken gebildeter Humanisten angefertigt hat.

Zum Schluss lässt sich für die Anwendung der Intersektionalitätstheorie auf die frühneuzeitliche Antikenübersetzung ein positives Fazit ziehen. Natürlich muss dabei die Literarizität der untersuchten Kategorien hervorgehoben werden: Die hier gewonnenen Erkenntnisse sind zunächst einmal literarisch und haben vorerst nur hier Geltung. Inwiefern sich hieraus Aussagen über die frühneuzeitliche Gesellschaft ableiten lassen, bleibt zu diskutieren – und wird an weiteren Antikenübersetzungen zu überprüfen sein. Jedoch ist ersichtlich geworden, dass eine Umwertung von Machtkategorien innerhalb der Übersetzung stattfindet, und zwar auf stringente und systematische Weise. Die untersuchten Kategorien werden anders gewichtet und neu verbunden, sodass ein und dieselbe Erzählung – derselbe *plot* – abhängig vom kulturellen Kontext ihrer Rezipient*innen und Bearbeiter*innen unterschiedliche Lesarten erhält. Die intersektionale Analyse kann also, wie gezeigt wurde, die veränderten kulturellen, religiösen und epistemischen Voraussetzungen der Zielkultur in der Übersetzung sichtbar machen. Insofern zeigt sich in der Übersetzung immer auch ein anthropologischer Entwurf ihrer Zielkultur.

Bibliographie

Quellen

- Allen, Thomas W., und David B. Munro, Hrsg. ²1967–1971. *Homeri opera. Recogn. brevique adnotatione critica instruxerunt David B. Munro et Thomas W. Allen.* 5 Bände. Oxford: Clarendon.
- Anderson, William S., Hrsg. ⁴1988. *P. Ovidii Nasonis Metamorphoses.* Leipzig: Teubner. [= Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana].
- Ax, Wilhelm, Hrsg. ²1961. *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 45: De natura deorum.* Stuttgart. Teubner. [= Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana].
- Hampe, Roland, Hrsg. 1979. *Homer. Odyssee.* Griechisch/Deutsche Ausgabe: Übers. Roland Hampe. Stuttgart: Reclam.
- Luther, Martin. 1530. *Ein sendbrieff D.M. Luthers Von Dolmetzchen[n] vnd Fürbit der heiligenn.* Nürnberg: Rottmeier.
- Maxillus, Gregorius. 1510. *Homeri [...] Odyssea de erroribus Ulyxis.* Straßburg: Johann Schott.
- Schaidenreisser, Simon. 1537/38. *Odyssea, Das seind die aller zierlichsten vnd lustigsten vier vnd zwanzig bücher des eltesten kunstreichsten Vatters aller Poeten Homeri / von der zehen jährigen irrfart des weltweisen Kriechischen Fürstens Vlyssis [...]* Augsburg: Alexander Weißenhorn I.
- Volaterranus, Raphael. 1534. *Homeri [...] Odysseae libri XXIV [...]*. Köln: Eucharius Cervicornus.

Forschungsliteratur

- Bähr, Matthias, und Florian Kühnel, Hrsg. 2018. *Verschränkte Ungleichheit. Praktiken der Intersektionalität in der Frühen Neuzeit*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Beattie, Cordelia, und Kirsten A. Fenton, Hrsg. 2011. *Intersections of Gender, Religion and Ethnicity in the Middle Ages*. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Bennewitz, Ingrid, Jutta Eming, und Johannes Traulsen, Hrsg. 2019. *Gender Studies – Queer Studies – Intersektionalität. Eine Zwischenbilanz aus mediävistischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bleicher, Thomas. 1972. *Homer in der deutschen Literatur (1450–1740). Zur Rezeption der Antike und zur Poetologie der Neuzeit*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Combahee River Collective. 1977. The Combahee River Collective Statement. <https://combaheerivercollective.weebly.com/the-combahee-river-collective-statement.html>. Zugegriffen: 10. Februar 2020.
- Crenshaw, Kimberlé. 1989. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine. *The University of Chicago Legal Forum*, 139–167.
- Crenshaw, Kimberlé. 2015. Why Intersectionality Can't Wait. In *The Washington Post*, 24. 09. 2015. <https://www.washingtonpost.com/news/in-theory/wp/2015/09/24/why-intersectionality-cant-wait/>. Zugegriffen: 10. Februar 2020.
- Frede, Dorothea. 1999. Schicksal. In *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Hrsg. Hubert Cancik, Bd. 11: Sam-Tal, Sp. 156–158. Stuttgart [u. a.]: J.B. Metzler.
- Graf, Fritz. 1999. Iuppiter. In *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Hrsg. Hubert Cancik, Bd. 6: Iul-Lee, Sp. 77–82. Stuttgart [u. a.]: J.B. Metzler.
- Griesebner, Andrea, und Susanne Hehenberger. 2013. Intersektionalität. Ein brauchbares Konzept für die Geschichtswissenschaften? In *Intersectionality und Kritik. Neue Perspektiven für alte Fragen*, Hrsg. Vera Kallenberg et al., 105–124. Wiesbaden: Springer VS.
- Hermans, Theo. 2008. Concepts and Theories of Translation in the European Renaissance. In *Übersetzung - Translation - Traduction*, Hrsg. Harald Kittel et al., 1420–1428. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Heubeck, Alfred et al. 1988–92. *A Commentary on Homer's Odyssey*. 3 Bände. Oxford [u. a.]: Clarendon.
- Kern, Manfred. 2012. Weltweise Fabeln / lüstlich und nützlich zu lesen: Mythologie und Mythographie in Simon Schaidenreissers ‚Odyssee‘ (1537) und in Jörg Wickrams ‚Metamorphosen‘ (1545). In *Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit: II. Kulturelle Konkretionen (Literatur, Mythographie, Wissenschaft und Kunst)*, Hrsg. Ludger Grenzmann et al., 153–183. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Klein, Christian, und Falko Schnicke, Hrsg. 2014. *Intersektionalität und Narratologie: Methoden - Konzepte - Analysen*. Trier: WVT.
- Kraß, Andreas. 2014. Einführung: historische Intersektionalitätsforschung als kulturwissenschaftliches Projekt. In *Durchkreuzte Helden: das „Nibelungenlied“ und Fritz Langs Film „Die Nibelungen“ im Licht der Intersektionalitätsforschung*, Hrsg. Andreas Kraß, Nataša Bedeković und Astrid Lembke, 7–47. Bielefeld: transcript.
- Kraß, Andreas, Nataša Bedeković, und Astrid Lembke, Hrsg. 2014. *Durchkreuzte Helden: das „Nibelungenlied“ und Fritz Langs Film „Die Nibelungen“ im Licht der Intersektionalitätsforschung*. Bielefeld: transcript.
- Lienert, Elisabeth. 2001. *Deutsche Antikenromane des Mittelalters*. Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Limbeck, Sven. 1999. Theorie und Praxis des Übersetzens im deutschen Humanismus. Albrecht von Eybs Übersetzung der ‚Philogenia‘ des Ugolino Pisani. <https://freidok.uni-freiburg.de/data/2147>. Zugegriffen: 10. Februar 2020.
- Lutz, Helma. 2001. Differenz als Rechenaufgabe. Über die Relevanz der Kategorien Race, Class und Gender. In *Unterschiedlich verschieden: Differenz in der Erziehungswissenschaft*, Hrsg. Helma Lutz und Norbert Wenning, 215–230. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Lutz, Helma, und Norbert Wenning. 2001. Differenzen über Differenz. Einführung in die Debatten. In *Unterschiedlich verschieden. Differenz in der Erziehungswissenschaft*, Hrsg. Dies., 11–24. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Müller, Günther. 1930. *Deutsche Dichtung von der Renaissance bis zum Ausgang des Barock*. Potsdam: Athenaion (Handbuch der Literaturwissenschaft).
- Müller, Jan-Dirk. 2017. Parameter des Übersetzens. In *Humanistische Antikenübersetzung und frühneuzeitliche Poetik in Deutschland (1450–1620)*, Hrsg. Regina Toepfer et al., 33–55. Berlin: De Gruyter.
- Newald, Richard. 1932. Die deutschen Homerübersetzungen des 16. Jahrhunderts. *Das humanistische Gymnasium* 43: 47–52.
- Nünning, Ansgar, und Vera Nünning. 2014. ‚Gender‘-orientierte Erzähltextanalyse als Modell für die Schnittstelle von Narratologie und intersektioneller Forschung? Wissenschaftsgeschichtliche Übersetzung, Schlüsselkonzepte und Anwendungsperspektiven. In *Intersektionalität und Narratologie: Methoden – Konzepte – Analysen*, Hrsg. Christian Klein und Falko Schnicke, 33–60. Trier: WVT.
- Paetz, Bernhard. 1970. *Kirke und Odysseus. Überlieferung und Deutung von Homer bis Calderón*. Berlin: De Gruyter.
- Raab, Heike. 2012. Intersektionalität und Behinderung. Perspektiven der Disability Studies. <http://www.portal-intersektionalität.de>. Zugegriffen: 10. Februar 2020.
- Schul, Susanne. 2014. *HeldenGeschlechtNarrationen. Gender, Intersektionalität und Transformation im Nibelungenlied und in Nibelungen-Adaptionen*. Frankfurt a. M.: Lang.
- Schul, Susanne, und Mareike Böth. 2017. Abenteuerliche ‚Überkreuzungen‘: Vormoderne Intersektional. In *Abenteuerliche ‚Überkreuzungen‘: Vormoderne intersektional*, Hrsg. Susanne Schul et al., 9–40. Göttingen: V&R unipress.
- Schul, Susanne, et al., Hrsg. 2017. *Abenteuerliche ‚Überkreuzungen‘: Vormoderne intersektional*. Göttingen: V&R unipress.
- Stolze, Radegundis. 2018. *Übersetzungstheorien*. Tübingen: Narr.
- Tippelskirch, Xenia von. 2018. Intersektionale Betrachtungen der Frühen Neuzeit – ein Kommentar. In *Verschränkte Ungleichheit. Praktiken der Intersektionalität in der Frühen Neuzeit*, Hrsg. Matthias Bähr und Florian Kühnel, 359–372. Berlin: Duncker & Humblot.
- Toepfer, Regina. 2005. *Mit fleiß zu Teutsch tranßferiert*. Schaidenreissers Odyssea im Kontext der humanistischen Homer-Rezeption. In *Übertragungen. Formen und Konzepte von Reproduktion in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Hrsg. Britta Bußmann et al., 329–348. Berlin: De Gruyter.
- Toepfer, Regina. 2009. *in vnserer sprach von new gleich erst geboren: deutsche Homer-Rezeption und frühneuzeitliche Poetologie*. *Euphorion* 103: 103–130.
- Toepfer, Regina et al., Hrsg. 2017a. Einleitung: Humanistische Antikenübersetzung und frühneuzeitliche Poetik in Deutschland (1450–1620). In *Humanistische Antikenübersetzung und frühneuzeitliche Poetik in Deutschland (1450–1620)*, Hrsg. Dies., 1–24. Berlin: De Gruyter.
- Toepfer, Regina et al., Hrsg. 2017b. *Humanistische Antikenübersetzung und frühneuzeitliche Poetik in Deutschland (1450–1620)*. Berlin: De Gruyter.
- Toepfer, Regina. 2019. Schaidenreisser, Simon. In *Frühe Neuzeit in Deutschland, 1520–1620: Literaturwissenschaftliches Verfasserlexikon*, Hrsg. Wilhelm Kühlmann et al., 459–468. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Vermeer, Hans J. 1986. Übersetzen als kultureller Transfer. In *Übersetzungswissenschaft – eine Neuorientierung. Zur Integrierung von Theorie und Praxis*, Hrsg. Mary Snell-Hornby, 30–53. Tübingen: Francke.
- Walgenbach, Katharina. 2012. *Gender als interdependente Kategorie: Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität*. Opladen: Budrich.
- Wehle, Winfried. 2004. Literatur und Kultur – Zur Archäologie ihrer Beziehungen. In *Romanistische Kulturwissenschaft?*, Hrsg. Claudia Jünke et al., 65–81. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Winker, Gabriele, und Nina Degele. 2009. *Intersektionalität: Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*. Bielefeld: transcript.

- Worstbrock, Franz Josef. 1999. Wiedererzählen und Übersetzen. In *Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze*, Hrsg. Walter Haug, 128–142. Tübingen: Niemeyer.
- Zehetmeier, Winfried. 1961. *Simon Minervius Schaidenreisser. Leben und Schriften*. München: Univ. Diss.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Kapitel 13

‘Alī al-Sharafī’s 1551 Atlas: A Construct Full of Riddles*



Víctor de Castro León and Alberto Tiburcio

In the last decades, the study of map-making has been moving away from positivist assumptions about representational accuracy and objectivity. The critical cartography movement spearheaded by John B. Harley sought to integrate elements from post-structuralist textual analysis into the study of maps.¹ While these methodologies have remained rather marginal in the study of non-Western map-making, recently authors have made attempts to apply them to the Islamicate archive.² However, traditional taxonomies like East and West, Europe and Islam continue to be applied to map-making. Such dichotomies cannot adequately account for what is the most salient feature of the material we are concerned

¹For the most representative paper produced by the critical cartography movement, see Harley (1989). See also Harley (2001); Wood (2002); Edney (2007); Leca (2017); Kitchin and Dodge (2007).

²For examples of attempts to incorporate these approaches into Islamic map-making, see Pinto (2016).

*This research is part of the research project ‘Mediterranean Nautical Cartography in Arabic and Ottoman Turkish: Islands or Gateways of Knowledge in the Sea of Transcultural and Translinguistic Translation Processes?’ directed by Sonja Brentjes at the Max Planck Institute for the History of Science. We would like to thank Sonja Brentjes for her suggestions in the elaboration of this paper.

V. de Castro León
Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, Berlin, Germany
E-Mail: vcleon@mpiwg-berlin.mpg.de

A. Tiburcio (✉)
Berlin, Germany
E-Mail: altiburcio@yahoo.com

© Der/die Autor(en) 2021

R. Toepfer et al., *Übersetzen in der Frühen Neuzeit – Konzepte und Methoden / Concepts and Practices of Translation in the Early Modern Period*, *Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit* 1, https://doi.org/10.1007/978-3-662-62562-0_13

with: while Arabic and Ottoman maps might seem at first glance classifiable as “Islamic” products, a careful analysis brings to light the commonalities that link them with the map-making traditions of the northern edge of the Mediterranean. The corpus comprising Italian, Majorcan, French, Portuguese, Spanish, Arabic, Ottoman Turkish, and Greek sources reflects the shared nature of the cultural, economic, political, and military spaces that constituted the late medieval and early modern Mediterranean realm.

To demonstrate this, we will focus on an atlas produced in 1551 by ‘Alī al-Sharāfī (d. after 1579) from Sfax. We will show how different visual and textual elements in it can be considered as results of translation. To evaluate the presence of translation practices in these elements, a combination of terms and methods investigating translation as process or result proved helpful: 1) Eugene Nida’s linguistic notion of ‘dynamic equivalence’, which means that translation should not just be understood as a substitution of semantically equivalent terms but rather as a quest to find in the target language concepts that are contextually equivalent to those in the source language.³ 2) The concept of ‘oblique translation’ defined by Jean-Paul Vinay and Jean Darbelnet as the search for parallel concepts, rather than simply parallel categories (or words), between the source and target languages, meaning that metalinguistic elements are always involved in translation.⁴ 3) The differentiation between source- and target-oriented translation, appropriated from historical studies, helped us to tackle the complicated question of the atlas’s functional orientations. The former is understood as a mode of translation where the properties of the source language are preserved even if they violate the properties of the target language. The latter assimilates the linguistic and content features of a source text to the syntax, semantics, and metalinguistic knowledge horizons of the target audiences and their values. 4) On this basis, we examine how, through these processes, the atlas attests to the existence of a semiotic *lingua franca*, perhaps similar to the well-known case of the *lingua franca* that was spoken across the western and central Mediterranean in the Early Modern period. As Jocelyne Dakhliā has shown, the latter was primarily a trading language that changed significantly from one period and region to another. While it was shared by diverse groups of interconnected communities, it was neither a creole, nor the mother tongue of a specific group, nor was it the sterile biological hybrid result of mixing languages. It was a transitory, variable, limited, unwritten, and non-heritable contact language used in the Mediterranean Sea and beyond its borders.⁵ Likewise, the semiotic repertoire of our object of study can be considered a sign of the cultural complexity of map-making traditions in the early modern Mediterranean.

³Nida (1964). For examples of how this has been adapted to intercultural translation studies, see Stewart (2001), pp. 280–281.

⁴Vinay and Darbelnet (1995), p. 84.

⁵For more on the development of a Mediterranean *lingua franca*, see Dakhliā (2008), (2016). For more details on the debates surrounding it, see Selbach (2017); Nolan (2020).

13.1 Al-Sharaffī and the 1551 Atlas

Born in Sfax to a family of possibly Andalusī origin, 'Alī al-Sharaffī worked in Qayrawan⁶ in the later years of his life.⁷ Ruled by the Hafsid dynasty (1223–1574) since the early thirteenth century, Ifriqiya (roughly identified with modern-day Tunisia) was then disputed by the Habsburgs, the Portuguese, and the Ottomans, who would finally take control of the territory in 1574.⁸ Ifriqiya was at the crossroads of heavy migration flows, with Moriscos and Jews fleeing into its territory after various waves of expulsion from Spain and Portugal. It also experienced a continuous flow of corsairs, pirates, merchants, and other kinds of people.⁹ Portolan charts in Arabic have been extant since the fifteenth century. The knowledge of such map-making practices and the arrival of charts from the northern Mediterranean are also documented in written Arabic sources of the time. Refugees from the Iberian Peninsula, converts from Majorca, Sicily, Italy, and southern France, together with merchants, diplomats, and captives could have contributed to the dissemination of sea charts and the knowledge related to them.¹⁰

⁶We have to take into account the special situation of Qayrawan during the first half of the 15th century. The city and the surrounding territories were, from 1535 to 1557, under the control of the Sufi fraternity (*ṭarīqa*) known as Shābbīya. To learn more about this religious and military movement, see Monchicourt (1931), (1932a), (1932b), (1933a), (1933b), (1934), (1936a), (1936b); Hīda (2017); Ben Achour (2019).

⁷Regarding his place of birth, in his 1571 atlas and in his 1579 world map he clearly states that he had settled in Qayrawān (*al-Qayrawānī qarār^{am}*), unlike in the 1551 atlas, where he only says that he is al-Ṣafāqūsī (from Sfax). Regarding the origin of his family, the *nisba* al-Sharaffī was possibly of Andalusī origin and was related to the village of Sharaf, near Seville. See Kahlaoui (2018), pp. 212–213. For more information on the *nisba*, see Ḥamawī (2007), pp. 336–337. But the name Sharaf is also attributed to places in Yemen, Syria, Arabia, and Egypt. According to a more recent source, the Andalusī Sharaffī family migrated in the 14th century, settling first in Fez and moving later to Sfax and other places in Ifriqiya. See the entry “al-Sharaffī” in Ma‘lamat al-Maghrib (1989), vol. 16, p. 5338.

⁸For an overview of Ifriqiya under Ottoman rule, see Mantran (1959).

⁹For a general overview of the role of Andalusī in Ifriqiya, see Rouighi (2011), pp. 17–21; Latham (1957); Epalza and Petit (1973). For the Ottoman administration's treatment of Moriscos in Tunisia see Temimi (1989), pp. 7–22. On captives and merchants, see Hershenzon (2018), pp. 1–15; García Arenal (2001); García Arenal and Wieggers (2013); Boubaker (2011); Gürkan (2010), (2012); Sayous (1929); Laroui (1977); Valérián (1999).

¹⁰For more on these cartographical centres, see Astengo (2007), pp. 206–237.

Al-Sharafi's surviving output consists of two atlases, dated respectively 1551¹¹ and 1571,¹² and a world map dated 1579.¹³ Most of the existing scholarship has treated al-Sharafi's work as derivative, dismissing it as a copy of European or, at best, Ottoman map-making.¹⁴ Some have even reproached it for excluding the New World at a time when maps from both ends of the Mediterranean already included it.¹⁵ In contrast, Monica Herrera Casais has taken a less positivistic approach to al-Sharafi's work, analysing his 1571 atlas as a window onto the multi-ethnic composition of North African port towns and of the intellectual exchanges between Moriscos, Jewish, and Christian newcomers and the long-established Berber and Arab Muslim communities of the region.¹⁶ Building on this latter approach, we propose to examine al-Sharafi's 1551 atlas as a product of cultural translation, broadly defined.

13.2 Practices of Translation in the 1551 Atlas

One of the most noticeable features of medieval and early modern map-making is the uniqueness of each product. As such, when we speak of translation practices applied to maps, this should not be taken to mean that any given map is simply an identical copy of another, with only its textual elements (toponyms, inscriptions, and calendrical tables) translated literally into another language. Our understanding of translation, as mentioned above, transcends in this case the merely linguistic realm and encompasses a broader range of semiotic elements. However, this does not mean either that any given element in a target map, so to speak, can be said to be the equivalent of a similar element in a source map. Nor can all the elements in a map be said to have been necessarily inspired only by other maps. Our studies rather show that some elements in a translated chart or atlas are better understood as an 'adaptation' or a 'creative reinterpretation' of specific cultural practices in the production and reproduction of cartographic and geographic knowledge. The material evidence for this claim is found in the results of artistic and symbolic practices and their preferences in the areas of religion, manuscript production, architecture, court culture, and naval and military equipment.

¹¹Paris, BnF, ms Arabe 2278. The atlas is available online: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8422954w/fl.planchecontact>.

¹²This atlas is preserved in Oxford, Bodleian Library, as MS Marsh 294. It is available online: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/19589637-02a0-44cb-b55a-9ccf28e356bc/>.

¹³This world map is currently held at the National Library of Italy, Rome.

¹⁴See Kahlaoui (2018), pp. 238–239; Soucek (1992), pp. 284–287.

¹⁵See Ledger (2016), pp. 322–324.

¹⁶See Herrera-Casais (2017), pp. 21–22, 37, 81–85.

13.2.1 *Textual Elements*

Held today at the National Library of France, this atlas contains fourteen folios: a statement of authorship, a calendrical table of lunar mansions, a *qibla* map,¹⁷ a circular world map, seven sea charts, a circular table with shadow lengths for the daily prayers, and two textual tables for agricultural and climatic prognostication.¹⁸ Its textual elements possess two formal properties. On the one hand, they serve as a second layer of framing (the first one being visual in nature, as will be discussed below), by setting the cartographic elements within a multi-dimensional space of verbal, written knowledge. Al-Sharaffī constructed this space by drawing from geographic, astronomical, and meteorological sources. A comparison with other extant atlases from the Mediterranean shows that al-Sharaffī clearly made his own choices and did not simply reproduce previously established practices. This means he accepted the format of a naval atlas that combined textual and visual elements but organized its structure and content in an individual manner. In this way, he managed to combine information and a form of layout that crossed cultural and epistemic boundaries: the so-called *anwā'* texts (see below), geographical works, naval atlases, timekeeping instructions for religious purposes, and agricultural and prognostic calendars.

The most prominent source explicitly acknowledged by al-Sharaffī is the geography text *Nuzhat al-mushtāq fī ikhtirāq al-āfāq* by al-Sharīf al-Idrīsī (d. 1165). As it was one of the classics of geographic knowledge and map-making in Arabic, it is hardly surprising that al-Sharaffī would quote from it as an authority. While more rigorous philological work needs to be done to determine the depth of al-Sharaffī's actual knowledge of Idrīsī, it is clear that he took information from this source. On the upper side of the folio featuring the circular world map, al-Sharaffī says:

You [should] know that the Earth is round like a sphere and the Water is glued to the [whole] Earth and naturally stands on it. It is divided into two halves by the equator which (extends) from East to West. This is the longitude of the Earth. The northern quarter of the Earth is inhabited, whereas the rest of it is empty without people, due to the intense cold and the frost. Also, the southern quarter is uninhabited due to the intense heat and the passage of the Sun. The Encompassing Sea encircles half of the Earth all around uninterrupted in a connected enclosure that girdles it like a belt; only half of it is visible like an egg submerged in the water. This inhabited quarter was divided by the scholars (*'ulamā'*) into seven climates (*aqālīm*) with their seas, as was mentioned by the author of

¹⁷The *qibla* is the direction of Mecca, or, to be more precise, of the Black Stone of the *Ka'ba*, towards which Muslims must direct their prayers. See Wensinck and King (2020).

¹⁸The sea charts correspond to: 1) the Iberian peninsula and the western Maghrib, oriented southwards, fol. 3^v; 2) the western central Mediterranean, oriented southwards, fol. 4^r; 3) Italy with Sicily and the Adriatic Sea, oriented southwards, fol. 4^v; 4) the Black Sea, oriented eastwards, fol. 5^r; 5) the eastern Mediterranean, oriented northwards, fol. 5^v; 6) the Aegean Sea and the eastern central Mediterranean, oriented northwards, fol. 6^r; 7) the central Maghrib with Sicily, oriented northwards, fol. 6^v. See the tables made by Herrera Casais (2008b), pp. 245–46.

the *Nuzhat al-mushtāq fī ikhtirāq al-āfāq* and by Ibn al-ʿAṭṭār in his [work] *Ikhtirāq al-aqtār* [that you should] consult – God is the Wisest.¹⁹

Although this quotation is based on clauses taken from the *Nuzhat al-mushtāq*, they do not appear in an uninterrupted sequence in al-Idrīsī's text, but are rather scattered over various sections.²⁰ It is beyond the scope of this study to analyse in detail all the occurrences of the clauses that conform to al-Sharafī's quotation.²¹ However, it seems clear that al-Sharafī introduces his own ellipses here to make al-Idrīsī's quotation fit into the context of the atlas. This suggests that al-Sharafī followed a widespread practice in Islamicate contexts that consisted in fusing different sources to produce a new text or a new version of an older text.

The information in the calendrical, meteorological, and agricultural tables of the atlas draws from the tradition of *anwā'* in the Muslim world, as well as Arabic translations of agricultural texts of pre-Islamic origin. Since around the eighth and ninth centuries, this term had been connected to the idea of dividing the heavens into twenty-eight lunar stations.²² While many *anwā'* works reproduce a similar set of standardized information, the wording in al-Sharafī's tables bears enough resemblance to a number of Andalusī sources to suggest that he might have relied on them for his works. These are the *Calendar of Córdoba* and the *Kitāb al-anwā'* by ʿArīb ibn Saʿīd (d. 980–81), the anonymous *Risāla fī awqāt al-sana* (thirteenth century?), and the *Risāla fī l-anwā'* attributed to the Maghribī scholar Ibn al-Bannā' (d. 1320).²³ However, in his tables, al-Sharafī did not limit himself to reproducing the information contained in these sources. He rather adapted it to what seems to be the Maghribī equivalent of Andalusī (and in some cases standard Arabic) terms to create a format of diagrams and tables proper to atlases and charts.²⁴ For example, in a section describing fruits and vegetables, the word for pears, which in Andalusī sources appears as *kummathrā*, is substituted by *ijāṣṣ*.²⁵ The same occurs in a section dealing with climatological phenomena: the climate period known in other sources as *ayyām/layālī al-ʿajūz* and *al-Samā'im* appears in

¹⁹BnF ms arabe 2278, fol. 3^r. Unless otherwise indicated, the translations into English are by the authors of this paper.

²⁰For the original quote, see al-Idrīsī (2002), vol. 1, pp. 7–8.

²¹Al-Idrīsī's work was used mainly by Yāqūt al-Ḥamawī (d. 1229) in his *Muʿjam al-buldān* (2007), vol. 1, pp. 16–20, Ibn Saʿīd al-Maghribī (d. 1286) in his *Baṣṭ al-arḍ fī l-tūl wa-l-ʿarḍ* (1958), pp. 11–21, Ibn Khaldūn (d. 1406) in his *Muqaddima* (2003), vol. 1, pp. 140–52, and Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī (d. 1349) in his *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār* (2010), vol. 1, pp. 121–34, vol. 2, pp. 171–86.

²²Varisco (1991), p. 5.

²³For information on these calendrical sources, see Forcada (1992), (1994), (2000); Samsó (1975), (1983); Varisco (1991), (2000).

²⁴The presence of circular diagrams in charts and atlases has been attested since the early 14th century. See Campbell (1987), pp. 446–448; Herrera Casais (2010), pp. 42–55, (2008a), pp. 283–307.

²⁵Fols. 7^{r-v}. According to Dozy, the word *kummathrā* was unknown in the Maghrib. See Dozy (1881), vol. 2, p. 495.

al-Sharaffī's work as *layālī al-ḥusūm*. Also, al-Sharaffī incorporated other periods and festivities that belong to a Berber or local context such as *ayyām al-'amūd* (13–15 July), *yawm al-ṣadama* (8 October), or *yawm ḥarth Ādam* (17 October). These references do not appear in other calendrical books or any written sources known to us. Thus, al-Sharaffī (or his ancestor) sought to incorporate and adapt, via a search for cultural equivalences, the textual information of Maghribi as well as Andalusī calendars into a monthly structure of three tables and one circular diagram.²⁶

In the cases discussed above, the search for equivalence took place primarily at a lexical level. But the atlas also contains examples in which the equivalence was established at the level of structure and symbolism. This corresponds to the metalinguistic parallelism that is captured in the concept of 'oblique translation'. One example is the choice of location and layout for the information about the maker(s), title, date, patron(s), or place of production. In Italian, Majorcan, or French atlases this information either appears on the border of a sectional chart or a calendar or is missing. In the former case, it offers a set of data which often includes the name of the map-maker, his origin, the city where the atlas or chart was composed, and the date of its composition.²⁷ But in an atlas there is no fixed place for this kind of information to appear. It can be added to the first folio, the last folio, or some folio between the two. Only after the introduction of title pages did it become more regularly provided on the first or second page. This change is visible in a few atlases produced during the sixteenth and seventeenth centuries. Remarkably, in his statement of authorship al-Sharaffī adapts the structure of an early modern title page, fusing it with the conventions used in Islamic manuscripts, including Qur'anic quotations, calligraphy, terminology related to Islamic dating, and extended praises to the divine:

Praise be to God, eternal blessing and peace be upon our Lord Muḥammad, his messenger. This atlas (*tabla*) was made by the servant [of God] who is in need of him and cannot dispense with him, 'Alī b. Aḥmad al-Sharaffī, al-Ṣafāqūsī [= of Sfax] – may God favour him. This [atlas] was finished the day of Thursday, the first day of the month of *Ramaḍān* of the year 958 (2 September 1551).²⁸

The Muslim standard for placing and formatting this kind of information is the colophon at the end of a text, whether newly composed or copied. Al-Sharaffī moved it to the front, taking with him the formulas praising God and the Prophet that normally precede the colophon. The phrasing of the passage that corresponds

²⁶This process of cultural translation was executed more systematically in the 1571 atlas, where al-Sharaffī fused and translated all this information into a synoptic table of lunar mansions, climate changes, and seasonal periods. See Herrera Casais (2017), pp. 48–55.

²⁷For some examples, see Pietro Vesconte's 1313 atlas (BnF, ms 687-RES), Grazioso Benincasa's (d. 1482) 1467 atlas (BnF ms 6269 CR) and Baptista Agnese's (d. 1564) 1544 atlas (BNE, ms RES/176). For some examples from Muslim map-makers, see al-Ṭanjī and al-Mursī in Herrera-Casais (2008a), (2010).

²⁸BnF ms arabe 2278, fol. 1^v.

to the standard colophon conforms with what scribes or students usually provide after copying a text. While frontispieces and title pages are also known from Islamic manuscripts, in particular when they were produced for courtly patrons or institutions, the form al-Sharafī chose for his atlases does not reproduce them, but rather alludes to patterns used in early modern printed books. Although the opposite half of al-Sharafī's title page has been cut out by an earlier owner or reader, it is not improbable that it contained an image, as is often the case in early modern printed title pages. The calligraphy of the extant half of al-Sharafī's title page reflects, on the other hand, another step to integrate the atlas into a local Muslim experience of public religious art – the art of tombstone configuration. Extant tombstones from Sfax from the early modern period show clearly similar properties in their calligraphy and coverage of the entire surface.

Another example may be identified in al-Sharafī's privileging of poetic forms in textual situations, where similar kinds of sources use standard prose. This can be regarded as a minor case of 'oblique' practice because these instances are not marked as poetry but appear as integrated elements of a prose text and thus violate the standard rules of prose. As is well known, poetry was used as a didactic medium throughout the Muslim world given its mnemotechnic qualities. Calendrical information was presented in such a format too.²⁹ Specific features of this mode of expression seeped into al-Sharafī's text, where we can see, in a number of places, poetic licence in addition to the rhyme. One of them is the deletion of the final syllable of a word to fit the metric of the verse. An example is the circular table of the shadow lengths for the daily prayers. In it, al-Sharafī deletes the final syllable of words in the dual *-ni*, thus writing *taṣilā* ('both of them arrive'), *qadamay* ('two feet'), *thulthay* ('two thirds'), and *ithnay* ('two') instead of *taṣilāni*, *qadamayni*, *thulthayni* and *ithnayni*.³⁰ A more traditional way of interpreting such deviations from prose norms is to see them as an expression of al-Sharafī's limited linguistic skills and a lack of care in executing the transfer from poetry to prose.

A third challenging textual phenomenon is contained in the transliteration of the toponyms. Among them are names like *Fīnizīā* (Venice), *al-Nāṭūlī/al-Nāḍūrī* (Anatolia), *al-Rūmīlī* (Rumelia), *al-Būliya* (Apulia), *Anklatīra* (England), *al-Qanabriya* (Calabria), *Lāwalūnā/Lāwalūna/awalūna* (La Valona), *Utrantu* (Otranto), *Nābuli* (Naples), *Ṭurṭūsha* (Tortosa), or *Barshūnūna* (Barcelona). Instead of using the standard Arabic renditions of these places, al-Sharafī presents an approximate phonetic transliteration in Arabic letters. This suggests that he

²⁹We know that one of al-Sharafī's sources in his 1571 atlas was the Maghribi author Abū Miqra' (fl. 1320) who composed a poem (*al-Manzūma*) with the purpose of facilitating the memorization of a basic programme of *mīqāt* and astro-meteorology. This poem was soon commented on by other authors and had achieved great popularity in North Africa by the early 20th century. See al-Mirghitī (1999), pp. 183–210.

³⁰See Paris, BnF, ms arabe 2278, fol. 7^r.

worked either with an Italian model, from which he adapted the names according to phonetic approximation, or with people speaking a Romance language, or possibly both. An example of the first interpretation is *Anklatīra*, with the second exemplified by *Fīnizīā*. In the second case, the term is identified as *Bunduqiya* in an explanatory subclause, which indisputably shows that he was relying on an older Arabic source rather than adhering to contemporary Ottoman usage. This is a rare explicit verbal instance of cultural translation. The entire set of phonetic transliteration needs a substantial linguistic analysis. It is by no means particular to al-Sharaffī. It also appears in other Arabic portolan charts and in later Ottoman translations of atlases brought as gifts or commodities from various map-making and print centres in Europe.³¹ This seems to be a phenomenon similar to what Gideon Toury has called 'source-oriented translation', whereby the properties of the source language are preserved even if they violate the properties of the target language.³² By privileging the phonetic properties of the Latin (or Romance) words over either the standard Arabic rendition of these names or adherence to the rules of Arabic orthography, our author chose to preserve the foreign nature of the terms instead of domesticating them.

However, the preservation of the Indo-European orthographic and phonetic properties of the toponyms, as well as of terms like *ṭabla* (tabula) or *qunbāṣ* (compasso), could also attest to the prevalence of the Mediterranean *lingua franca* (also known as *Sabir*), a Romance-based contact language used in different parts of the Mediterranean region.³³ Many questions regarding this language remain unresolved: it is hard to determine how geographically widespread its use was or how many people spoke it. More importantly, the sociological portrait of its speakers is not completely clear either: while earlier scholarship worked under the assumption that it was used as a trade language, the surviving documentation does not support this hypothesis.³⁴ Jocelyne Dakhliā has found evidence that it was often spoken in locations far removed from the coastal areas due to the phenomenon of captivity.³⁵ It is thus not completely clear whether its use went beyond the western Mediterranean realm. The many unresolved questions surrounding this issue and the gaps in the documentation make it difficult to determine the extent to which the toponyms in al-Sharaffī's atlas indeed coincide with the names of these places in the *lingua franca*. This is therefore a hypothesis that requires further investigation.

³¹See Goodrich (1990), (2009); Brentjes (2007); Uczu (2019).

³²Toury (1980).

³³For more on the languages that contributed to the formation of the *lingua franca*, see Dakhliā (2016), pp. 15–19.

³⁴Selbach (2017), p. 254.

³⁵Dakhliā (2016), p. 92.



Fig. 13.1 Sura *al-fātiḥa*, known as “Charles V Qur’an”, BnF, ms arabe 438, fol. 1^v

13.2.2 Iconographic Elements

The charts of the atlas are adorned with frames featuring a wide variety of knots. Their patterns are the most immediately noticeable decorative elements of the atlas as a whole. They strongly resemble decorative norms used primarily in manuscripts of Andalusī and North African Qur’ans and other religious texts, including legal works from the Mālikī school.³⁶ Among the extant copies of this kind are Qur’ans made in Tunis – that is, in the vicinity of Sfax

³⁶On the Mālikī school of law in North Africa, see Rammah (1995); Lévi-Provençal (1953); Talbi (1962); Powers (2002), pp. 53–94.

(see Fig. 13.1).³⁷ The similarity between the 1551 atlas and religious texts is accentuated by the atlas's 20 × 25 cm format, which corresponds to that of medieval Maghribi Qur'ans. It is clear that the atlas was designed to mirror the aesthetics of the Muslim Holy Book.³⁸ This is a remarkable decision, as maps made in Islamicate societies often abstain from using explicit religious symbolism beyond representations of the Ka'ba and occasionally Medina. By contrast, charts and atlases from Christian milieus document a progressive inclusion of scriptural references in their imagery and highlight elements of sacred geography – especially Jerusalem, St. Catherine's monastery on Sinai, the “True Cross”, or symbols of paradise. Applying decorative patterns used for religious and historical texts to other genres is a development in Islamic book art that can be observed in other forms in other Islamicate societies too. But while al-Sharaff's atlases and the charts by al-Tanjī and al-Mursī reference Andalusī and Maghribī decorative norms of religious literature, this is not the case for other geographical works produced in that region.³⁹ This suggests that al-Sharaff adhered to a decorative norm specifically shared by North African portolan chart producers.

The knot patterns expressing the integration of the atlas into religiously acknowledged artwork are bold claims of belonging to a concrete religious cultural space. Al-Sharaff was aware of the imagery of Christian charts and atlases. Trying to maintain their expressions of religious identity, he used the knot patterns as a recognizable expression of religious identity for Muslims in North Africa. He transferred them into his atlas in a way that legitimizes the translation of the Christian atlas into a Muslim one. The framing is the foundation on which his acts of cultural translation are implemented. This translation is specific and expresses the cultural norms and aesthetics of al-Andalus and the Maghrib only. It is not an act of norm-breaking as in the cases of textual imitations, transliterations, or translations discussed in the previous section, nor is it an innovation. It draws on well-established and cross-communally shared patterns of religiously condoned representation. Through this strategy of decorative embedding, it expresses a conservatism that ennoble the atlas as a truly domestic and familiar object of regionally shared culture and identity. Other steps of familiarization can be seen in not just the inclusion but the representational integration of the calendrical, timekeeping, and *qibla* items within the atlas. With these strategies for anchoring the charts of the Mediterranean and the Black Sea in various Muslim contexts, al-

³⁷An interesting exemplar is the so-called Charles V Qur'an in eight volumes, some of them preserved in the BnF (ms arabe 438, arabe 439, and arabe 440). This 15th-century Qur'an was taken by the Spanish king in 1535 during his Tunisian campaign. On the use of knot patterns in manuscripts of the Qur'an, see Deroche (2001).

³⁸This proportion appears also in other kinds of Maghribi manuscripts, such as the *Dalā'il al-Khayrāt* of al-Jazūlī (d. 1465). Al-Sharaff could have had access to a copy of this work, which was profusely copied between the 15th and 18th centuries in the Maghrib. See Guesdon (2016); Deroche (2000), p. 181.

³⁹One example is the partial Maghribi copy of al-Idrīsī's work *Nuzhat al-mushtāq* dated 1343, preserved in Paris, BnF, ms arabe 2222.



Fig. 13.2 Nativity scene in a compass rose, Chart of Juan de la Cosa, 1500, Naval Museum Madrid, MN 257

Sharafī is inviting the customer to accept the whole atlas as a Muslim object and the knowledge it offers as genuinely belonging to them.

The presence of the knots in the frames and corners of the atlas clearly translate the religious artworks illustrating the corners in many fourteenth- and fifteenth-century atlases from the northern Mediterranean. These illustrations cover biblical stories and the four apostles, as well as angels, saints, and members of the Holy Family (such as the Virgin and Child). Portolan charts from those regions placed similar illustrations at the neck of the parchment or on other appropriate locations. But while both cases can be considered as strategies of cultural contextualization, the paths that were chosen differ. In the case of al-Sharafī the source is book art, while in the case of the northern Mediterranean charts and atlases inspiration came more often from artwork that followed the tradition of Byzantine religious icons or imitated religious sculpture. Book art also seems to have occasionally contributed (see Fig. 13.2). These similarities are not limited to the composition of individual charts. They rather permeate the overall structure of the atlas. Where atlases like that of Battista Agnese (d. 1564) include Christian images, in this case the scene of the Crucifixion,⁴⁰ al-Sharafī included a *qibla* chart.⁴¹ In other words, al-Sharafī's

⁴⁰See B. Agnese, BnF, ms latin 18.249, recto of the third folio. On the incorporation of religious iconography in European charts and atlases, see Campbell (1987), pp. 397–399; Astengo (2007), pp. 199–202.

⁴¹See Paris, BnF, ms arabe 2278, fol. 2^v.

atlas results from a cultural adaptation of the visual practice of incorporating sacred elements into atlases found in late medieval and early modern Christian exemplars.

A second important visual component of al-Sharaff's atlas is its flags and banners. With a total of sixty-three flags, it significantly outnumbers those on most other portolan charts and atlases, including his own 1571 atlas.⁴² A widespread element in this type of map, flags were used to express the military and political importance of a place.⁴³ However, this does not seem to be the case in the 1551 atlas, because it gives flags to locations of little-known importance in the sixteenth century.⁴⁴ Another unique characteristic of the flags in the atlas is that, while some of them appear only once and thus correspond to one place alone, others are used in different locations: forty flags are recurrent, while only twenty-three occur just once.⁴⁵ We are not aware of any other examples of recurrent flags, whatever their linguistic or cultural identity. The question of what meaning al-Sharaff inscribed into the atlas by his choice of number, shape, colour, symbolism, and placement is difficult to answer. Earlier proposals, such as Kahlaoui's suggestion that the flags serve as demarcations between the lands of western Christianity and Islam, lack substance, since many of the recurrent flags appear in locations that correspond to different religious and political realms.⁴⁶

Applying concepts and perspectives from translation studies, art history, and Mediterranean studies might open up ways of making sense of al-Sharaff's flags without, however, offering simple, straightforward identifications. We tried to identify al-Sharaff's main translation practices in this respect. The main method involves making comparisons across cultural, political, and religious boundaries. We applied this to flags surviving from the Islamicate world, representations of

⁴²Only three other chart-makers present a similar number of flags in their work: Bartomeu Olives's charts of 1550 (USA, private collection), with 58 flags, and 1575 (Oxford, Bodleian Library, ms C:7 [23]), with 60 flags; Jacobus Russus's charts of 1520 (Archivo di Stato di Firenze, Carte nautiche no. 12), with 51 flags, and 1533 (The Hague, Nationaal Archief) with 50 flags; and the 1563 atlas of Jaume Olives with 56 flags (Czech Republic, State Research Library, no. II 33). Their comparison with regard to distribution, form, symbolism, and colours excludes them, however, as immediate ancestors of al-Sharaff's product.

⁴³See Lux-Wurm (2001); Pasch (1967), (1968), (1969), (1973); Von den Brincken (1978); Montaner (1999); Gerola (1933–34); Campbell (1987), pp. 398–401.

⁴⁴Examples are Khaṣāsa, Ra's al-Milāh, al-Hilāl, and Ra's Awtān (in North Africa), Darbīn and Kirkūn (on the Black Sea), Nakīr (on the western coast of Anatolia), Lakūnā (in northern Italy), Maguelone (in France), and Motrone (in north-western Italy).

⁴⁵The 1571 atlas contains 29 flags, 21 of which appear in the same cities as in the atlas of 1551. The 1571 atlas assigns eight other flags to places that were not endowed with flags in the earlier atlas. However, the 21 places that are given flags in both atlases differ visibly in terms of shapes, colours, and symbols. Some of these differences might correspond to political symbolism, but others are still enigmatic. Unlike the 1551 atlas, the flag distribution in the 1571 atlas is closer to that in Italian, Majorcan, and Spanish sources.

⁴⁶Kahlaoui (2018), pp. 235–238.

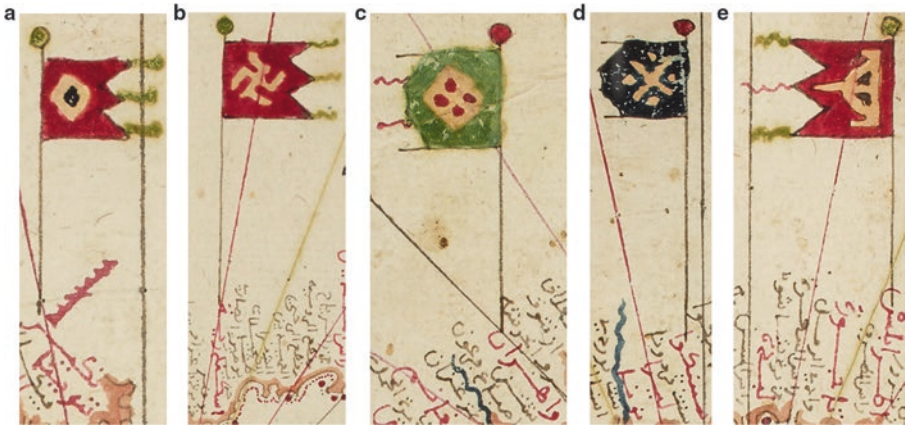


Fig. 13.3 Paris, BnF, ms arabe 2278; a: fol. 6^r, Nakīr's flag; b: fol. 5^v, Alexandria's flag; c: fol. 3^v, Oran's flag; d: fol. 4^v, Sibenik's flag; e: fol. 6^v, Tripoli's flag

flags in Muslim and Christian artworks, coats of arms, and travel accounts. The few surviving military and nautical flags from the Merinid, Hafsid, and Ottoman dynasties share a number of common features but have little kinship – and this also only in specific cases – with those depicted by al-Sharafī. The former are all quadratic or rectangular, while al-Sharafī displays a greater variety of shapes (see Fig. 13.3a – e).⁴⁷ Thus, they do not provide direct models for al-Sharafī's iconography (see Figs. 13.4 and 13.5).

Two sources resemble al-Sharafī's flags surprisingly closely despite the fact that there is no possibility they could have inspired him: (1) depictions of Ottoman flags in the notebooks of Luigi Marsigli (1658–1730); and (2) visual claims by the Turkish Naval Museum about historical naval flags of the Ottoman Empire.⁴⁸ This resemblance is currently unexplainable, as are the drawings by Marsigli and the Turkish Naval Museum. Hence, further research is clearly needed.

By contrast, artworks – in particular, miniatures, tiles, bowls, or cups – may indeed have served as a major source of inspiration. They contain representations of flags that are related to those chosen by al-Sharafī without being clear-cut ancestors in terms of their shape, colour, or symbolism. This applies, in particular, to triangular and swallowtail pendants. They appear, for instance, in miniatures in Abū Muḥammad al-Ḥarīrī's (d. 1122) *al-Maqāmāt* (see Fig. 13.6) and in Turkish Ottoman chronicles illuminated during the reigns of Sulaymān I (r. 1520–66), Selim (or

⁴⁷All of them are square or rectangular, unlike al-Sharafī's flags. For examples, see Lintz et al. (2014), pp. 98–99, 542–548.

⁴⁸The images of Luigi Marsigli appear in his work entitled *Stato Militare dell' Imperio Ottomano, Incremento e Decremento del Medesimo*, published in The Hague and Amsterdam in 1732.



Fig. 13.4 Merinid flag of Abū l-Ḥasan (r. 1331–48) dated 1339–40, Cathedral of Toledo, inv. 1516

Salīm) II (r. 1566–74), and Murād III (r. 1574–95).⁴⁹ These works – which contain depictions of naval or land-based battles – include flags whose forms or colours chime in some respect with al-Sharaffī's choices without, however, being identical (see Fig. 13.7). Ottoman nautical charts and atlases, on the other hand, rarely contain flags. But when they do, they follow relatively closely the repertoire of Majorcan-type charts.⁵⁰ The theory that al-Sharaffī might also have imitated examples from such charts or atlases of the northern Mediterranean is not fully borne out. Only a few portolan charts of the late fifteenth and sixteenth centuries agree in specific elements with al-Sharaffī's representations. This applies, for instance, to the peculiar

⁴⁹See Stchoukine (1966); Fehér (1978); And (1974).

⁵⁰This is the case with the 16th-century chart of Ḥājj Abū l-Ḥasan preserved in Topkapi Saray Museum of Istanbul, Hazine (1822).



Fig. 13.5 North African flags, Petrus Russus, 1508, Barcelona, Maritime Museum Barcelona, no. 841

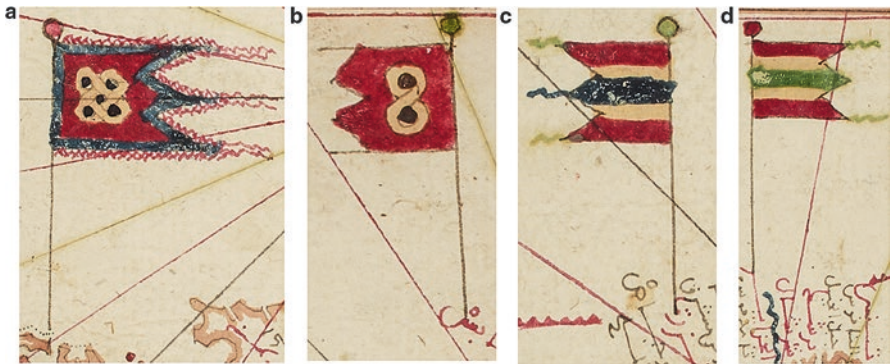


Fig. 13.6 Al-Sharafī's atlas of 1551, Paris, ms arabe 2278. Fig. 10: fol. 5^r, Istanbul's flag; Fig. 11: fol. 6^v, Gabes's flag; Fig. 12: fol. 4^r, Binzert's flag; fig. 13: fol. 4^r, Algiers's flag

form of hexagonal flags across Jaume Bertrán's chart of 1482,⁵¹ the triangular pendants in North Africa in Petrus Russus's chart of 1508 (see Fig. 13.5 and 13.6),⁵² the swallowtail and triple-tail flags in North Africa, and the triangular pendants in North Africa and Anatolia of Vesconte Maggiolo's 1548 chart.⁵³ But despite these similarities, al-Sharafī's flags differ significantly from them.

⁵¹Archivio di Stato Firenze, carta nautica 7.

⁵²Barcelona Museum Maritim, no. 841.

⁵³Greenwich Naval Museum, G230:1/4.

Fig. 13.7 *Cantigas* manuscript, El Escorial, Library, ms T-1-1. Fig. 14: fol. 82^r



The only working hypothesis that can be formulated at the moment is that al-Sharaffī did not copy any precise ancestor but drew inspirations from a mixed body of Ottoman, Majorcan, Italian, and perhaps older Muslim charts, paintings, and possibly lost naval flags. The question, however, of whether such a creative mix could be the result of translation practices needs to remain open for the time being.

The analysis of the symbols in al-Sharaffī's flags yields clearer results about cultural contexts and potential sources of inspiration, despite the fact that none of them appear exactly as such in any of the available atlases, charts, world maps, illuminated historical chronicles, or religious books. The symbols used by al-Sharaffī are simple geometrical shapes in single or compound forms: swastika, rhombus (sometimes with a small circle or square inside), a big yellow circle with another small red/blue one inside, a cross (sometimes with four small dots in its corners), a kind of flower or bird, a crescent (sometimes two), a rhombus divided into four squares with four red dots in each of them, a symbol looking like the modern infinity symbol, two small yellow dots at the border of a triangular flag, and other figures that seemingly try to represent Kufic script or a building (a mosque, a castle?).

Their repertoire of meaning can be subdivided into four groups: (1) the crescent and/or fake Kufic script; (2) a single or a double Persian form of the letter *hā*; (3) multiple stripes coloured differently; and (4) sets of simple geometrical figures used in Maghribi ceramic tiles and in registers of decorative elements in Castilian book art. Flags with one or more crescents had been used to express Muslim identity on Italian and Majorcan portolan charts or in atlases since the fourteenth century.⁵⁴ Al-Sharaffī used them rather sparingly (altogether only seven times) and outside North Africa. Again, as in other cases, no ancestor for the specific distribution of flags with crescents could be identified.

A second identifiable symbol is inscribed in the flags used for Gabes and Istanbul (see Figs. 13.6a, b). It has the shape of the infinity symbol (in one case doubled). But since this is a new mathematical creation of the late nineteenth

⁵⁴Two clear examples of this usage of the symbol are the anonymous Portuguese charts of 1510 (Municipal Library Dijon as ms 550) and Diogo Homem's 1558 atlas (BnF, DCP GE DD-2003).

century, this could not have been al-Sharafi's source of inspiration. It seems instead to be the representation of the Arabic letter *hā*, written in Persian style, which was used in Ottoman battle banners to represent the Sufi *dhikr* expression *huwa* (He: i.e., God).⁵⁵

A third kind of symbolism al-Sharafi employed for demarcating flags involves coloured stripes. He placed striped flags at the North African coast in the cities of Badis, Algiers, Binzert (Bizerta), and Tunis, the island of Djerba, and the Ottoman town of Alanya. The use of striped flags of different colours (red-yellow-green or red-yellow-blue) is attested in the Ottoman provinces of North Africa (Algiers, Tunis, Tripoli) during the sixteenth century (see Figs. 13.6c, d).⁵⁶ However, at the beginning of 1551 Tunis and Tripoli were not yet Ottoman possessions. Tunis was partially in the hands of the Spaniards, and Tripoli was controlled by the Ottomans starting only in that year.⁵⁷ This makes it unlikely that the striped flags were meant to express current events or possessions. If they had indeed a meaning beyond mere decoration, they might signal desires, expectations, or rumours. Since these types of flags can also be found in Ottoman historical depictions of battlefields and on portolan charts or atlases produced in towns of the northern Mediterranean since the early sixteenth century, the search for 'cultural equivalence' in which al-Sharafi apparently was engaged, as argued above for the frames, might have motivated his choices.⁵⁸

This search for 'cultural equivalence' seems to have also guided his decisions with regard to the remaining symbols in the atlas. Many of them are identical to those used in public buildings in North Africa and in book art at the court of Alfonso X of Castile (r. 1252–84). An architectural example of this can be found in the ceramic tiles in the mosque of Qayrawan.⁵⁹ Alfonsine book art, surprisingly closely related to al-Sharafi's choices of symbols, is represented in the manuscripts of the *Cantigas de Santa María*, a work composed in the *scriptorium*

⁵⁵This symbol also appears separately on the front page of the atlas and in the Kufic scripture of the *hā*' letter in the 1551 atlas and the 1579 and 1601 world maps. See And (1974), pp. 19–20; Teparić (2013).

⁵⁶See Lux-Wurm (2001), pp. 289–300.

⁵⁷While the Ottomans controlled most of modern-day Tunisia in the mid-16th century, Spain held the fortress of La Goleta in Tunis, while the rest of the city was governed by the Hafsid ruler Mulāy Aḥmad III, who was an Ottoman ally. Tripoli was under Christian control (knights of Saint John) until 1551, when it was besieged and conquered by the famous Ottoman admirals Sinān Pāshā and Turgut Bey. See Boubaker (2011), pp. 50–57; al-Nā'ib (1900), pp. 188–90.

⁵⁸See, for instance, the 1504 chart of Pedro Reinel (Bayerische Staatsbibliothek, Munich, cod. Icon 132), the 1511 Vesconte Magiolo's atlas (John Carter Brown Library no. 08658), and the 1586 chart of Mateo Prunes (BnF, CPL GE AA-570 (RES)).

⁵⁹See Fikry (1934), pp. 132–141; Marçais (1928); Sebag (1965).

of Alfonso. It contains a total of 2,400 vignettes.⁶⁰ These reflect the multicultural nature of the newly emerging trends in book art in Christian Castile and León. The scribes at Alfonso X's court came from different backgrounds: French, Italian, Castilian, Jewish, Mozarab, and Arab.⁶¹ Together they created a new style of illumination, later called *alfonsí*.⁶² Among the possible stylistic affiliations in the *Cantigas*, Menéndez Pidal, Domínguez, and Treviño have stressed the importance of Muslim artistic practices and motifs.⁶³ Early twenty-first-century studies have pointed out similarities between the military scenes in the *Cantigas* and some of the vignettes in an illuminated manuscript of al-Ḥarīrī's *Maqāmāt* from Baghdad.⁶⁴ So far it seems unlikely that the scribes of the Alfonsí *scriptorium* would have had access to a copy of al-Ḥarīrī's *Maqāmāt*, but they were certainly familiar with Islamic and Christian traditions of illuminating Arabic books through the many manuscripts preserved in al-Andalus, for example in recently conquered Seville (1248).⁶⁵ In addition to Arabic manuscripts, Muslim architecture from the Iberian Peninsula will have provided the designers of the *Cantigas* with abundant access to the vast and culturally complex iconographic palate available in al-Andalus and the Maghrib. Through their choices, they strengthened the presence of Muslim art elements in the visual forms of Castilian and Aragonese religious, courtly, and everyday life, as reflected in architecture, textiles, reliquaries, and book art between the twelfth and the sixteenth centuries.⁶⁶ Several of the geometric motifs present in al-Sharaffī's flags (the swastika, rhombus, cross, flowers, circle, square with a circle inside) appear, for instance, in Catholic altar cloths, some of which even have inscriptions in Kufic script (see Fig. 13.7).⁶⁷ It is widely accepted that elite art in the Christian kingdoms of the Iberian peninsula was a continued practice of imitation, adaptation, translation, and integration of different cultural elements from different areas of Europe, as well as North Africa

⁶⁰Three of them are illuminated, two profusely, called "the rich manuscript" (El Escorial Library, ms T-1.1) and the "Florentine manuscript" (Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, ms B. R. 20). Both manuscripts belong to the same edition, the Escorial manuscript being its first part and the Florentine manuscript the second. The main studies of the *Cantigas de Santa María* are the works of Domínguez Rodríguez and Treviño (2007); Menéndez Pidal (1986); García Cuadrado (1993); Domínguez Rodríguez (1973); Guerrero Lovillo (1949); Fernández et al. (2011).

⁶¹Menéndez Pidal (1986), pp. 34–36.

⁶²See Domínguez Rodríguez (2001); Yarza Luaces (1986); Chico Picaza (1986).

⁶³Menéndez Pidal (1962), pp. 46–51, (1986), pp. 31–34; Domínguez Rodríguez and Treviño (2007), pp. 14–20.

⁶⁴Al-Ḥarīrī, *Maqāmāt* (BnF, ms arabe 5847). See Domínguez Rodríguez and Treviño (2007), pp. 14–20; Menéndez Pidal (1962).

⁶⁵Domínguez Rodríguez and Treviño (2007), pp. 14–16.

⁶⁶Domínguez Rodríguez and Treviño (2007), pp. 14–20; García Cuadrado (1993), pp. 360–376.

⁶⁷The cloth and edgings of the *Cantigas* miniatures have been studied by García Cuadrado (1993), pp. 360–376. See also Fernández et al. (2011), pp. 349–374.

and the Middle East.⁶⁸ The many Muslim and Jewish immigrants from the peninsula transferred this experience and taste to the southern Mediterranean and spread it along the North African coast at the very least as far as Ifriqiya.⁶⁹

Hence, the cultural complexity of these iconographic elements in al-Sharafī's atlas and their connections with the Andalusī aesthetic heritage reflect one of the shared cultural spaces in the western Mediterranean that decreased the necessity for translation and increased the immediacy of comprehension. Although it is unlikely that al-Sharafī had access to a copy of the *Cantigas*, he could have had access to material objects from the Iberian peninsula and the Maghrib containing some of the symbols al-Sharafī used, like the swastika, which is scarcely documented in the local art forms of Ifriqiya.⁷⁰ Thus, in addition to the shapes and patterns that were omnipresent in different kinds of objects and buildings in Iberia and North Africa and which al-Sharafī and the illuminators of the *Cantigas* could easily 'copy', 'imitate', and 'modify', the manifold mutual interconnections also enabled and encouraged acts of 'transfer', 'integration', and 'transformation'.⁷¹ Al-Sharafī's obviously limited artistic skills seem to have added elements of simplification and sterilization. This can be detected, in particular, in comparison with the symbols on other portolan charts showing single or double eagles or a crossbow with arrow. Such effects can perhaps be considered as cases of failed 'direct translation'.

In addition to direct and intermediary 'appropriation' and 'adaptation' from public buildings and book art, al-Sharafī may also have acquired some of his symbols from everyday objects. The use of some of the geometrical motifs depicted in his flags and in the *Cantigas* is well attested in various objects from North African Berber dynasties. Although further analysis is needed of the vast repertoire of geometrical symbols included in the *Cantigas*, the presence of some of them almost three centuries later in al-Sharafī's flags not only proves their accessibility in sixteenth-century Sfax but also indicates the choices al-Sharafī made. First, by including them, he decided to associate several flags – and hence several locations – with each other, giving his works a specific note. Second, he extended the frames of reference of his atlas by uniting them with motifs

⁶⁸Dodds (1992); Lintz et al. (2014), pp. 71–98.

⁶⁹Pavón Maldonado (1996); Epalza and Petit (1973).

⁷⁰The swastika, a Roman and Byzantine decorative motif, was used in the decoration of the Mosque of Cordoba and Madinat al-Zahrā' as well as by the Almohads and the Nasrids in the Alhambra. See Pavón Maldonado (1989), pp. 33–46.

⁷¹On the geometrical motifs in al-Andalus and on the latter's links to the kingdoms of the Iberian Peninsula and the North African dynasties, see Pavón Maldonado (1989), (1996); Fancy (2013), (2016); Hershenson (2018).

shared with many other portolan charts and atlases. The overlap in elementary geometrical symbols between these different traditions of decorative art decreased the burdens of cultural translation and circumvented the obstacles that such acts often encounter. In this manner, al-Sharaff introduced the locally rooted and widely shared mix of Islamic and Berber traditional symbolic patterns into an object that had its own specific semiotic repertoire. In a subtle manner, his choices strengthened the appearance of his atlas as a part of the North African religious culture and book art, as well as the shared cultural space of nautical charts and atlases, making it recognizable to all those who were conversant with the main components of these three spaces. Its full comprehensibility, however, will have been limited to those who were multilingual within the linguistic and visual scopes of the atlas.

13.3 Conclusions

Drawing on several distinct approaches to translations, we have sought to identify the different processes of cultural translation al-Sharaff applied in his 1551 atlas. In our quest to understand such processes, we have relied on the concepts of 'cultural equivalence', 'oblique translation', 'source-oriented translation', and *lingua franca*.

In the fourteenth century, map-makers in such places as Genoa, Venice, and Majorca developed a multicultural repertoire for representing their knowledge of the geographical, cultural, and political characteristics and identities of the coastal as well as inland territories. They drew on medieval Latin world maps, ancient encyclopaedias, travel accounts in several Romance languages, Arabic maps and geographies (particularly on al-Idīsī), Islamic works of art, Byzantine copies of Ptolemy's *Geography*, and the linguistic, natural, cultural, and political knowledge of merchants, diplomats, clerics, sailors, and crusaders. Similar, though not always as rich, cross-culturally informed charts and atlases were produced during the fifteenth century, spreading the models worked out in the previous century across the western Mediterranean, including a new generation of Arabic native speakers as producers of nautical charts and perhaps even atlases. The processes of establishing shared frames of textual and visual information, together with the spread of such frames across several Mediterranean milieus, were enabled by the numerous acts of copying, imitating, translating, and integrating, as well as by the intellectual and physical mobility of the people involved. In this paper, we have argued that the atlas at the centre of our study was the result of multifaceted acts of copying, imitating, translating, and integrating linguistic, religious, nautical,

geographical, agricultural, and astronomical information and the patterns and symbols of the decorative arts in use among different ethnic, linguistic, and political groups in North Africa and on the Iberian peninsula. As in the fourteenth century, cross-cultural translation took place as a combination of multiple skills and information drawn from different cultural sources. Which of the different acts of translation characterizing 'Alī al-Sharafī's 1551 atlas were his own and which he owed to the works of his grandfather and father cannot be decided beyond his own claims in the 1571 atlas and the 1579 world map, in which he states that he relied on their works and profited from them.⁷² But the compound nature of all of his products is undeniable. Cultural translation was clearly a cherished mode of production.

References

Sources

- Ḥamawī, Yāqūt Shihāb al-Dīn. 2007. *Mu'jam al-buldān*, 6 vols. Beirut: Dār Šādr.
- Ibn Khaldūn, 'Abd al-Rahmān. 2003. *Muqaddima Ibn Khaldūn*, ed. 'Abd Allāh Muḥammad al-Darwīsh, 2 vols. Damascus: Dār Ya'rib.
- Ibn Sa'īd al-Maghribī. 1958. *Basṭ al-arḍ fī-l-ṭūl wa-l-'arḍ*, ed. Juan Vernet. Tetuan: Ma'had Mawlāy al-Ḥasan.
- al-Idrīsī. 2002. *Kitāb Nuzhat al-mushtāq fī khtirāq al-āfāq*, ed. Maktaba al-Thaqāfa wa-l-Dīniyya, 2 vols. Cairo.
- al-Mirghitī, Muḥammad b. Sa'īd. 1999. *Al-Muṭli' 'alā masā'il al-Muqni'*, ed. Ṣāliḥ al-Ilghī al-Sūsī. Casablanca: Maṭba'aṭba Najāḥ al-Jadīda.
- al-Nā'ib, Aḥmad. 1900. *Al-Manhal al-'adhb fī tāriḫ Ṭarābulus al-Gharb*. Tripoli: Maktaba al-Farjānī.
- al-'Umarī, Ibn Faḍl Allāh. 2010. *Kitāb Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, ed. Kāmil Salmān al-Jabūrī and Mahdī al-Najm, 15 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- al-Sharafī, 'Alī. 1551 Atlas. Paris, Bibliothèque Nationale de France, ms arabe 2278.
- al-Sharafī, 'Alī. 1571 Atlas. Oxford, Bodleian Library, ms Marsh 294.

Research Literature

- Aita, Nella. 1919. *Miniature espagnole in un codice fiorentino*, 149–155. XIX: Rassegna d'arte.
- And, Metin. 1974. *Turkish Miniature Painting. The Ottoman Period*. Istanbul: Dost Publications.
- Astengo, Corradino. 2007. The Renaissance Chart Tradition in the Mediterranean. *History of the Cartography* 3 (1):206–237.
- Ben Achour, Mohamed-el Achir. 2019. Soufisme et résistance. L'épopée des Chebbiya. <https://www.leaders.com.tn/article/26882-soufisme-et-resistance-l-epopee-des-chebbiya>.

⁷²See Oxford, Bodleian Library, ms Marsh 294, fol. 13^r.

- Boubaker, Sadok. 2011. L'empereur Charles Quint et le sultan hafside Mawlāy al-Ḥasan (1525–1550). In *Empreintes espagnoles dans l'histoire tunisienne*, eds. Sadok Boubaker and Clara Ilhan Dopico, 13–82. Gijón: Editorial Trea.
- Brentjes, Sonja. 2007. Multilingualism of Early Modern Maps. In *Mélanges offerts à Hossam Elkhadem par ses amis et ses élèves*, eds. Frank Daelemans, Jean-Marie Duvoisnel, Robert Halleux, and David Juste, 317–328. Bruxelles: 29 Archives et Bibliothèques de Belgique.
- Campbell, Tony. 1987. Portolan Charts from the Late Thirteenth Century to 1500. In *The History of Cartography*, vol. 1, 371–463. Chicago: The University of Chicago Press.
- Chico Picaza, M^a Victoria. 1986. La relación texto-imagen en las Cantigas de Santa María de Alfonso X el Sabio. *Reales Sitios* 87:65–66.
- Dakhliya, Jocelyne. 2008. *Lingua franca: Histoire d'une langue en Méditerranée*. Paris: Actes Sud.
- Dakhliya, Jocelyne. 2016. The Lingua Franca from the Sixteenth to the Eighteenth Century: A Mediterranean, "Outside the Walls"? *New Horizons* 10:91–107.
- Deroche, François. 2000. *Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe*. Paris: BnF Éditions.
- Deroche, François. 2001. Cercles et entrelacs. Format et décor des corans maghrébins médiévaux. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 145 (1):593–620.
- Dodds, Jerrilynn D., ed. 1992. *Al-Andalus, las artes islámicas en España*. [Catálogo de la exposición celebrada en Granada, la Alhambra 18 marzo–19 junio 1992]. New York: Metropolitan Art Museum-Madrid: El Viso.
- Domínguez Rodríguez, Ana. 1973. Filiación estilística de la miniatura alfonsí. In *Actas del XXIII Congreso de Historia del Arte*, vol. 1, 345–358. Granada: Universidad de Granada.
- Domínguez Rodríguez, Ana. 2001. Texto, imagen y diseño de la página en los códices de Alfonso X. In *Imágenes y promotores en el arte medieval: Miscelánea en Homenaje a Joaquín Yarza Luaces*, 313–326. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona-Bellaterra.
- Domínguez Rodríguez, Ana, and Pilar Treviño. 2007. *Las Cantigas de Santa María: Formas e imágenes*. Madrid: A y N Ediciones.
- Dozy, Reinhart. 1881. *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vols. Leiden: Brill.
- Edney, Matthew H. 2007. Mapping Parts of the World. In *Maps: Finding Our Place in the World*, 117–157. Chicago: University of Chicago Press.
- de Epalza, Mikel, and Ramón Petit. 1973. *Recueil d'études sur les moriscos andalous en Tunisie*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- Fancy, Husseyn. 2013. The Last Almohads. Universal Sovereignty Between North Africa and the Crown of Aragon. *Medieval Encounters* 19 (1–2):102–136.
- Fancy, Husseyn. 2016. *The Mercenary Mediterranean. Sovereignty, Religion, and Violence in the Medieval Crown of Aragon*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fehér, Géza. 1978. *Miniatures turques des chroniques sur les campagnes de Hongrie*. Paris: Librairie Gründ.
- Fernández, Laura, et al. 2011. *Las Cantigas de Santa María. Códice Rico, Ms. T-1-1 Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial*, 2 vols. Madrid: BNE.
- Fikry, Ahmad. 1934. *La Grande Mosquée de Kairouan*. Paris: Librairie Renouard.
- Forcada, Miquel. 1992. Les sources andalouses du calendrier d'Ibn al-Bannā'. In *Actas del Segundo Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas (Granada, 1989)*, 183–96. Madrid: AEI.
- Forcada, Miquel. 1994. Esquemes d'ombres per determinar el moment de les pregàries en llibres d'*anwā'* i calendaris d'al-Àndalus. In *Actes de les I Trobades d'Història de la Ciència i de la Tècnica: Trobades científiques de la mediterrània (Maó, setembre de 1991)*, 107–117. Barcelona: Societat Catalana d'Història de la Ciència i de la Tècnica (Institut d'Estudis Catalans).

- Forcada, Miquel. 2000. The *Kitāb al-Anwā'* of 'Arīb b. Sa'īd and the *Calendar of Cordoba*. In *Sic itur ad astra. Studien zur Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften. Festschrift für den Arabisten Paul Kunitzsch zum 70:234–251*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Mercedes, García Arenal. 2001. *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen = Islamic conversions, religious identities in Mediterranean Islam*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- García Arenal, Mercedes, and Gerard A. Wieggers. 2013. *Los moriscos. Expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València.
- García Cuadrado, Amparo. 1993. *Las Cantigas: El Códice de Florencia*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Gerola, Giuseppe. 1933–34. L'elemento araldico nel portolano di Angelino Dall'Orto. *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* 92–93:407–33.
- Goodrich, Thomas D. 1990. *The Ottoman Turks and the New World: A Study of Tarih-i Hind-i Garbi and Sixteenth-Century Ottoman Americana*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Goodrich, Thomas D. 2009. Osmanlı Haritacılığı: 1450–1700. In *Doğumunun 400: Yıl Dönümünde Kâtip Çelebi*, eds. Bekir Karlığa and Mustafa Kaçar, 127–141. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Guerrero Lovillo, José. 1949. *Las Cantigas: Estudio arqueológico de sus miniaturas*. Madrid: CSIC-Instituto Diego Velázquez.
- Guesdon, Marie-Geneviève. 2016. Proportions remarquables dans les manuscrits maghrébins du moyen âge au XIX^e siècle. In *Actes du colloque international. Le manuscrit arabe et l'identité civilisationnelle, 25, 26 avril 2005*, eds. Adelouahad Jahdani and Rachid Konani, 27–37. Agadir: Centre de Sousse pour la Civilization et Développement.
- Gürkan, Emrah Safa. 2010. The Centre and the Frontier. Ottoman Cooperation with the North African Corsairs in the Sixteenth Century. *Turkish Historical Review* 1:125–163.
- Gürkan, Emrah Safa. 2012. *Espionage in the 16th Century Mediterranean. Secret Diplomacy, Mediterranean Go-Betweens and the Ottoman Habsburg Rivalry*. PhD thesis, Georgetown University.
- Harley, John Brian. 1989. Deconstructing the Map. *Cartographica* 26:1–20.
- Harley, John Brian. 2001. *The New Nature of Maps. Essays in the History of Cartography*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Herrera Casais, Mònica. 2008a. The 1413–14 Sea Chart of Aḥmad al-Ṭanjī. In *A Shared Legacy. Islamic Science East and West. Homage to Prof. J. M. Millàs Vallicrosa*, eds. Emilia Calvo Labarta, Roser Puig, and Mercè Comes, 283–307. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Herrera-Casais, Mònica. 2008b. The Nautical Atlases of 'Alī al-Sharāfī. *Suḥayf* 8:223–263.
- Herrera Casais, Mònica. 2010. Un mar para navegar, imaginar y compartir. La imagen del Mediterráneo y otras geografías en la carta náutica de Ibrāhīm al-Mursī. In *Investigación, conservación y restauración de materiales y objetos cartográficos*, Actas del curso celebrado en el Instituto de Patrimonio Cultural de España en noviembre de 2010, 42–55. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- Herrera Casais, Mònica. 2017. El atlas de 1571 de 'Alī al-Sharāfī de Sfax. Estudio parcial, edición crítica y traducción anotada. PhD thesis, University of La Laguna.
- Hershenson, David. 2018. *The Captive Sea. Slavery, Communication, and Commerce in Early Modern Spain and the Mediterranean*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Ḥīda, Yūsuf b. 2017. *Al-tawāṣul al-ṣūfī li-l-ṭuruq al-ṣūfīyya bayna al-Jazā'ir wa-Tūnis fī-l-fatra al-'uthmāniyya, "al-ṭarīqa al-shābbīyya namūdhaj^{am}"*, PhD thesis, University Djillali Liabes Sidi Bel-Abbès.
- Kahlaoui, Tarek. 2018. *Creating the Mediterranean, Maps and the Islamic Imagination*. Leiden: Brill.
- Kitchin, Rob, and Martin Dodge. 2007. Rethinking Maps. *Progress in Human Geography* 31 (3):331–344.
- Laroui, Abdallah. 1977. *The History of the Maghrib and Interpretative Essay*. Princeton: Princeton University Press.

- Latham, John Derek. 1957. Towards a Study of the Andalusian Immigration and Its Place in Tunisian History. *Les Cahiers de Tunisie* 5:203–252.
- Leca, Radu. 2017. Cartography and the “Age of Discovery”. In *The Routledge Handbook of Mapping and Cartography*, 134–44. Abingdon: Routledge.
- Ledger, Jeremy F. 2016. *Mapping Mediterranean Geographies. Geographic and Cartographic Encounters between the Islamic World and Europe, c. 1100–1600*. PhD thesis, University of Michigan.
- Lévi-Provençal, Évariste. 1953. Le malikisme andalou et les apports doctrinaux de l’Orient. *RIEEI* 1:159–171.
- Lintz, Yannick, Claire Déléry, and Bulle Tuil-Leonetti, eds. 2014. *Maroc Médiéval, un empire de l’Afrique à l’Espagne*. Paris: Hazan.
- Lux-Wurm, Pierre C. 2001. *Les drapeaux de l’Islam, de Mahomet à nos jours*. Paris: Buchet-Chastel.
- Ma’lamat al-Maghrib*. 1989. 23 vols. Rabat: al-Khizāna al-‘amma li-l-kutub wa-l-wathā’iq.
- Mantran, Robert. 1959. L’évolution des relations entre la Tunisie et l’Empire Ottoman du XVII^e au XIX^e siècle. *Les Cahiers de Tunisie* 26–27:319–333.
- Marçais, Georges. 1928. *Les façences à reflets métalliques de la Grande Mosquée de Kairouan*. Paris: Geuthner.
- Marsigli, Luigi Ferdinando. 1732. *Stato Militare dell’Imperio Ottomanno, Incremento e Decremento del Medesimo*. The Hague/Amsterdam: Pietro Gosse.
- Menéndez Pidal, Gonzalo. 1962. Los manuscritos de las Cantigas: Como se elaboró la miniatura alfonsí. *Boletín de la Real Academia de la Historia* 150:25–51.
- Menéndez Pidal, Gonzalo. 1986. *La España del s. XIII leída en imágenes*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Monchicourt, Charles. 1931. Études kairouanaises – Première partie: Kairouan sous les Chabbia, les Turcs et les Mouradites (XVI^e – XVII^e siècles). *Revue Tunisienne* 7–8:309–339.
- Monchicourt, Charles. 1932. Études kairouanaises – Première partie: Kairouan sous les Chabbia, les Turcs et les Mouradites (XVI^e – XVII^e siècles) (cont.). *Revue Tunisienne* 9:79–93.
- Monchicourt, Charles. 1932. Études kairouanaises – II: Le royaume Chabbi de Kairouan: Sidi Arfa (1538–42) (cont.). *Revue Tunisienne* 11–12:307–345.
- Monchicourt, Charles. 1933. Études kairouanaises – III: L’Etat et le Gouvernement Chabbi. *Revue Tunisienne* 13–14:57–93.
- Monchicourt, Charles. 1933. Études kairouanaises – IV: La politique du Chabbi Mohammed ben Abi Taïeb (1543–1557). *Revue Tunisienne* 15–16:285–321.
- Monchicourt, Charles. 1934. Études kairouanaises – V: Kairouan et les Chabbia de 1558 à 1574. *Revue Tunisienne* 17:33–59.
- Monchicourt, Charles. 1936. Études kairouanaises – VI: Les Hafside en exil de 1574 à 1581. *Revue Tunisienne* 26:187–221.
- Monchicourt, Charles. 1936. Études kairouanaises – VII: L’essai de restauration hafside. *Revue Tunisienne* 27–28:425–450.
- Montaner, Alberto. 1999. El Libro del conocimiento como libro de armería. In *Libro del conocimiento de todos los reynos et tierras*, 43–76. Zaragoza: Instituto Fernando el Católico.
- Nida, Eugene. 1964. *Towards a Science of Translating*. Leiden: Brill.
- Nolan, Joanna. 2020. *The Elusive Case of Lingua Franca: Facts and Fiction*. London: Palgrave Macmillan.
- Pasch, Georges. 1967. Les drapeaux des cartes potulans. L’atlas dit de Charles V (1375). *Vexillologia: Bulletin de l’Association Française d’Etudes Internationales de Vexillologie* 1:38–60.
- Pasch, Georges. 1968. Les drapeaux des cartes portulans. Portulans de Petrus Vesconte (1320). In *Recueil du II^e Congrès International de Vexillologie*, 131–34, 198–199. Zurich: Société Suisse de Vexillologie.
- Pasch, Georges. 1969. Les drapeaux des cartes-portulans – II: Drapeaux du *Libro del conocimiento*. *Vexillologia* 2:8–32.

- Pasch, Georges. 1973. Les drapeaux des cartes-portulans. *Vexillologia* 3:52–62.
- Pavón Maldonado, B. 1989. *El arte hispano musulmán y su decoración geométrica (una teoría para un estilo)*. Madrid: AECl.
- Pavón Maldonado, B. 1996. *España y Túnez, arte y arqueología islámicas*. Madrid: AECl.
- Pinto, Karen. 2016. *Medieval Islamic Maps. An Exploration*. Chicago: Chicago University Press.
- Powers, David S. 2002. *Law, Society, and Culture in the Maghrib, 1300–1500*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rammah, Mourad. 1995. Le Malékisme, un rite d'Ifriqiya et de l'occident musulman. In *Itinéraire du savoir en Tunisie. Les temps forts de l'histoire tunisienne*, 29–36. Paris/Tunis: CNRS Éditions.
- Roughi, Ramzi. 2011. *The Making of a Mediterranean Emirate: Ifriqiya and Its Andalusis, 1200–1400*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Samsó, Julio, 1975. La tradición clásica en los calendarios agrícolas hispanoárabes y Norteafricanos. In *Segundo Congreso Internacional de Estudios sobre las Culturas del Mediterráneo Occidental*, 177–186. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Samsó, Julio. 1983. Sobre los materiales astronómicos en el *Calendario de Córdoba* y en su versión latina del siglo XIII. In *Nuevos estudios sobre astronomía española en el siglo de Alfonso X*, 125–138. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Sayous, André-Émile. 1929. *Le commerce des européens à Tunis depuis le XII^e siècle jusqu'à la fin du XVI^e*. Paris: Société d'Édition.
- Sebag, Paul. 1965. *The Great Mosque of Kairouan*. New York: Macmillan.
- Selbach, Rachel. 2017. On the Famous Lacuna. Lingua Franca as the Mediterranean Pidgin? In *Merchants of Innovation. The Languages of Traders*, 252–271. Berlin: De Gruyter.
- Soucek, Svat. 1992. Islamic Charting in the Mediterranean. In *The History of Cartography*, vol. 2:1, 284–87. Chicago: University of Chicago.
- Stewart, Tony K. 2001. Search of Equivalence. Conceiving Muslim-Hindu Encounter Through Translation Theory. *History of Religions* 40(3):260–287.
- Stchoukine, Ivan. 1966. *La peinture turque d'après les manuscrits illustrés – 1^{er} Partie: de Sulaymān I à Osmān II, 1520–1622*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Talbi, Mohamed. 1962. Kairouan et le malikisme espagnol. In *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, vol. 1, 317–337. Paris: Maisonneuve-Larose.
- Temimi, Abdeljelil. 1989. *Le gouvernement ottoman et le problème morisque*. Tunis: CEROMDI.
- Teparić, Meliha. 2013. Islamic Calligraphy and Visions. *Ikon* 6:297–306.
- Toury, Gideon. 1980. *Search of a Theory of Translation*. Tel Aviv: The Porter Institute.
- Uczu, Kaan. 2019. Bahriyye-i Bahr-i Siyah, 1724–1725: Ibrahim Mütefferika's Map of the Black Sea and Its Copies in the Bibliothèque Nationale de France. *IMCOS Journal* 156:29–39.
- Valérien, Dominique. 1999. Ifriqiyan Muslim Merchants in the Mediterranean at the End of the Middle Ages. *Mediterranean Historical Review* 14 (2):47–66.
- Varisco, Daniel M. 1991. The Origin of the *anwā'* in Arab Tradition. *Studia Islamica* 74:5–28.
- Varisco, Daniel M. 2000. Islamic Folk Astronomy. In *Astronomy Across Cultures. The History of Non-western Astronomy*, 615–50. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Vinay, Jean-Paul, and Jean Darbelnet. 1995. A Methodology for Translation, translated by Juan C. Sager and Marie-José Hamel. In *The Translation Studies Reader*, ed. Lawrence Venuti, 84–93. London: Routledge.
- Von den Brincken, Anna-Dorothee. 1978. Portolane als Quellen der Vexillologie. *Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde* 24:408–426.
- Wensinck, Arent J., and David. A. King. 2020. *qibla*. In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Accessed 31 January 2020. http://dx.doi.org/https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0513.

- Wood, David. 2002. The Map as a Kind of Talk: Brian Harley and the Confabulation of the Inner and Outer Voice. *Visual Communication* 1 (2):139–161.
- Yarza Luaces, Joaquín. 1986. Notas sobre las relaciones texto-imagen, principalmente en la ilustración del libro hispano medieval. In *Actas del V Congreso Español de Historia del Arte*, 193–95. Barcelona: Ediciones Marzo 80.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Kapitel 14

Translationsstrategien in Texten der Evangelisierung und der indigenen Rechtsprechung in Neu-Spanien



Vergleichende Untersuchungen am Beispiel der Übersetzung des Konzepts der ‚Dreieinigkeit‘

Martina Schrader-Kniffki, Yannic Klamp und Malte Kneifel

14.1 Translation in religiösen und notariellen Texten: Übersicht und Fragestellungen

Im Forschungsprojekt zur kolonialen Übersetzung in Neu-Spanien geht es darum, Konzept(e) von Translation anhand religiöser und notarieller Texte des 16. bis 18. Jahrhunderts und deren intertextuelle Beziehungen zu rekonstruieren, die in einer spezifischen Region Neu-Spaniens in – unter anderen – der indigenen Sprache Zapotekisch verfasst und ins Spanische übersetzt wurden. Dabei geht es zum einen um eine Annäherung an prototypische und ideale Vorstellungen von schriftlicher Übersetzung, die in den im Zuge der kolonialen Evangelisierung entstandenen Texten,¹ für die – unter anderem – vom Spanischen ins Zapotekische

¹Wenn in diesem auf Translationskonzepte bezogenen Beitrag von translatorischen Normen, die von den Missionaren eingeführt wurden, die Rede ist, so muss hervorgehoben werden, dass die Missionare auch für die Einführung von Normen sprachlicher Natur verantwortlich waren. Die zapotekische Sprache wurde bis zur Kolonisierung nicht in lateinischen Buchstaben geschrieben. Für die Bevölkerung der Region, auf die dieser Beitrag und das Forschungsprojekt, zu welchem er gehört, fokussieren, kann man für die prähispanische Zeit von einer oralen Kultur ausgehen.

M. Schrader-Kniffki (✉) · Y. Klamp · M. Kneifel
Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Mainz, Deutschland
E-Mail: schradma@uni-mainz.de

Y. Klamp
E-Mail: klamp@uni-mainz.de

M. Kneifel
E-Mail: mkneifel@uni-mainz.de

© Der/die Autor(en) 2021

R. Toepfer et al., *Übersetzen in der Frühen Neuzeit – Konzepte und Methoden / Concepts and Practices of Translation in the Early Modern Period*, Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit 1, https://doi.org/10.1007/978-3-662-62562-0_14

übersetzt wurde, oftmals mit normativen Ansprüchen eingeführt wurden und sich in kolonialen notariellen Texten fortsetzen oder auch ändern.² Diese Konzepte von Translation lassen sich aus meta-translatorischen Texten, wie einschlägigen Gesetzestexten, Kommentaren und Eidschwüren des Übersetzers erschließen. In diesen Texten, die oft auch in Funktion von Paratexten zu Übersetzungen zu finden sind, finden sich häufig explizite Aussagen zu Translationskonzepten. Zum anderen können diese jedoch durchaus in Widerspruch zu Konzepten stehen, die sich aus übersetzten Texten rekonstruieren lassen. In diesem Beitrag wird eine exemplarische Analyse von Übersetzungen anvisiert, die einen Beitrag zur Herausarbeitung von Übersetzungskonzepten der spanischen Kolonialzeit und damit der Frühneuzeit leisten soll.

Nach einer kurzen Übersicht über den historischen Kontext sowie der Präsentation des Korpus, das sich aus sowohl aus dem Kontext der Evangelisierung als auch dem der indigenen Rechtsprechung stammenden Texten konstituiert, und der Analysemethoden, wird in zwei größeren Kapiteln exemplarisch der sprachliche Gebrauch und die Übersetzung des christlichen Konzepts der Dreieinigkeit (Trinität) analysiert. Dafür wurde ein Subkorpus an Texten und Textfragmenten aus dem missionarischen Kontext einerseits und dem notariellen Bereich andererseits gebildet, die in diesem Beitrag exemplarisch untersucht werden. Der christliche Begriff der Dreieinigkeit wurde zu Analyse-zwecken ausgewählt, da er in beiden Kontexten verwendet wird. Zudem erscheint eine Analyse dieses Konzepts und seiner Übersetzung besonders interessant, da es der indigenen Bevölkerung erst im Rahmen religiöser Indoktrination seitens spanischer Missionare bekannt gemacht wurde und somit nicht nur in deren Sprache(n), sondern auch in ihre bestehende Kultur und Denkweise ‚übersetzt‘ werden musste (vgl. 14.5 zur missionarischen Übersetzung). In Hinblick auf die Praktiken der Missionarsübersetzung ist es deshalb zunächst notwendig, die Übertragung der christlich-religiösen Konzepte ins Zapotekische zu untersuchen. In der Folge soll herausgearbeitet werden, wie diese zapotekischen lexikalischen Innovationen (Lehnübersetzungen, Entlehnungen etc.) in notariellen Texten des Zapotekischen gebraucht und ins Spanische übersetzt wurden. Entsprechend der diesem Beitrag übergeordneten Frage nach Konzepten der Translation werden die Analysen von den folgenden Fragestellungen geleitet:

- Von welchen Translationskonzepten und -normen war die missionarische Übersetzung christlicher Inhalte in die indigenen Sprachen, die diese nicht kannten, geprägt?

Dies trifft nur eingeschränkt auf andere Regionen des heutigen Bundesstaats Oaxaca zu, in welchen ebenfalls die zapotekische Sprache gesprochen wurde (und heute noch wird) und Texte in nicht-lateinischen Schriftzeichen überliefert sind, vgl. Romero Frizzi (2003).

²Zum Zusammenhang zwischen religiöser und notarieller Übersetzung vgl. Hanks (2010); Schrader-Kniffki und Yannakakis (2014), (2021); Yannakakis und Schrader-Kniffki (2016), (2019).

- Wie wurde ein kompliziertes und zudem für das Ziel der Evangelisierung höchst ‚brisantes‘ Konzept wie das der Dreieinigkeit so ins Zapotekische übersetzt, dass keine Bedeutungsambivalenzen und ‚Verwechslungsmöglichkeiten‘ mit der polytheistischen indigenen Religion entstanden?
- Inwieweit ent- oder widersprechen sich translatorische Normen und translatorische Strategien?
- In welchen notariellen Texttypen findet sich das Konzept der Dreieinigkeit?
- Von welchen Normen war sein Gebrauch geleitet?
- Wie wurde das Konzept in den notariellen Texten vom Zapotekischen ins Spanische übersetzt?

14.2 Historischer und sprachlicher Kontext

Der für dieses Projekt zentrale Verwaltungsbezirk und heutige Distrikt Villa Alta liegt in der Region der Sierra Norte des Bundesstaates Oaxaca in Mexiko, an der Peripherie des ehemaligen spanischen Kolonialreiches. Aufgrund seiner peripheren Lage wurde die Region erst relativ spät und wegen der Unzugänglichkeit der bergigen Region sowie indigenen Widerstands mit großen Problemen von Spaniern zusammen mit aztekischen Verbündeten erobert und kolonisiert.³ Der Sitz der kolonialen Verwaltung befand sich in der Stadt Villa Alta, die von spanischen Eroberern zusammen mit ihren Nahuatl-sprechenden Verbündeten gegründet wurde. Sie war damit auch der Sitz des spanischen Obersten Richters (*Alcalde Mayor*), Adressat der für dieses Projekt relevanten spanischen Übersetzungen der in indigenen Sprachen, spezifisch in zapotekischer Sprache verfassten Texte.

Bis heute handelt es sich um eine Region sprachlicher Diversität, die sich aus der Verwendung der indigenen Sprachen Mixe, Chinantekisch, dreier unterschiedlicher Varietäten des Zapotekischen, Nahuatl und des Spanischen konstituiert. Übersetzung, das für dieses Projekt relevante Thema, besaß sowohl für die koloniale Evangelisierung als auch das koloniale Gerichtswesen in der Region eine Schlüsselbedeutung. Die besondere Herausforderung für Übersetzung ergab sich aus der Tatsache, dass das Spanische zwar den Status einer kodifizierten Sprache mit sowohl christlicher als auch juristischer Terminologie und Diskurs-traditionen besaß, dies jedoch nicht für die indigenen Sprachen der Region galt. Deren Kodifizierung vollzog sich im Verlauf der Evangelisierung der indigenen Bevölkerung durch den Dominikanerorden und wurde durch die Möglichkeit autochthoner Rechtsprechung (vgl. 14.3) und deren Protokollierung weiterentwickelt.

³Vgl. Chance (1989).

14.3 Rechtshistorischer Kontext und Übersetzung

Im Zuge des Übergangs von vorkolonialen Formen indigener Herrschaft zum kolonialen System getrennter Verwaltungseinheiten, den sog. *repúblicas de españoles* („Republik der Spanier“) und *repúblicas de indios* („Republik der Indios“), wurde den indigenen Gemeinden eine eigene, auf die Abwicklung von Bagatelldelikten beschränkte Gerichtsbarkeit gewährt.⁴ Mit dem Entstehen der *república de indios* bildeten sich neue Figuren indigener Autorität und (politische) Affiliationen heraus, die sich in Form neuer Ämter wie z. B. das erstinstanzlicher Richter für Bagatelldelikte, aber auch in Bündnissen mit Spaniern und persönlichen Beziehungen zu Missionaren manifestierten. Diese wurden von der indigenen Bevölkerung zur Aneignung sprachlicher und kultureller Kompetenzen genutzt, die für die Ausübung ihrer neuen administrativen und rechtsprechenden Funktionen notwendig waren und durchaus auch strategisch eingesetzt wurden. Dazu gehörten Alphabetisierung und der Erwerb von Kenntnissen des Übersetzens, beides kulturelle Techniken, die von den dominikanischen Missionaren mit der Niederschrift und Lehre der *Doctrina*, d. h. der christlichen Glaubenslehre und deren Übersetzung in die indigenen Sprachen im Zuge der Evangelisierung praktiziert und an die indigene Bevölkerung weitergegeben wurden.

Mit dem Erwerb und der Nutzung dieser Techniken verbunden war das Entstehen eigener Rechts- sowie Übersetzungspraktiken. Das Abfassen von notariellen Dokumenten durch indigene Notare (*escribanos*) innerhalb der autochthonen Gemeinden war Teil der genannten weitreichenden Befugnisse, die die spanische Kolonialregierung der indigenen Bevölkerung Neu-Spaniens gewährte. Die Anforderungen, die bezüglich ihrer Ausbildung und Kenntnisse an die indigenen (sowie auch an die spanischen) *escribanos* gestellt wurden, waren gesetzlich festgeschrieben.⁵ Indigene *escribanos* betätigten sich in Neu-Spanien recht früh nach dem Beginn der spanischen Kolonialherrschaft ab der Mitte des 16. Jahrhunderts.⁶ De facto waren (sowohl indigene als auch spanische) *escribanos* oftmals keine ausgebildeten Juristen; zwar waren sie alphabetisiert, mussten sich die für ihr Amt notwendigen Kenntnisse jedoch selbst aneignen.⁷ Für das Verfassen der Dokumente waren ausreichende Kenntnisse eine Grundvoraussetzung, da sie sowohl hinsichtlich des Prozesses ihrer Produktion als auch hinsichtlich ihrer textuellen und sprachlichen Gestalt strengen formalen Vorgaben unterlagen.

⁴Vgl. Menegus Bornemann (1994).

⁵Vgl. Hidalgo (1994).

⁶Vgl. Herzog (2010), S. 339–340.

⁷Vgl. Agüero (2014).

Das Amt der *intérpretes* („Dolmetscher“) umfasste die Tätigkeitsfelder sowohl des schriftlichen als auch des mündlichen Übersetzens in der kolonialen Verwaltung und Rechtsprechung. Es wurde durch die spanische Kolonialgesetzgebung genau definiert und reguliert. In der *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias* („Sammlung der Gesetze der indianischen Königreiche“) von 1681 wurden die einschlägigen Gesetze im *libro II, título XXIX De los intérpretes* („Buch II, Titel XXIX Über die Dolmetscher“) zusammengetragen; hier zeigt sich, dass die Regulierung dieses Amtes bereits im 16. Jahrhundert begann, das Amt also bereits zur Zeit der Gründung des Vizekönigreichs Neu-Spanien bestand (bzw. sogar früher, denn die frühesten Gesetze sind vor dessen offizieller Gründung im Jahr 1535 datiert).

Für dieses Projekt ist die enge Verbindung von missionarischen Übersetzungstätigkeiten und der juristisch-notariellen Textproduktion in Neu-Spanien von besonderer Bedeutung, die unter anderem am Beispiel von Testamenten deutlich wird, die im kolonialen Gerichtsbezirk Villa Alta auf Zapotekisch verfasst wurden. Für bestimmte Verwendungszwecke vor Gericht, etwa zur Klärung von Besitzansprüchen auf Landparzellen, wurden diese in Fällen auf Spanisch übersetzt, in denen ein Rechtsstreit nicht auf lokaler Ebene und damit durch die indigene Jurisdiktion beizulegen war und somit vom Obersten Richter getragen wurde, dessen Amt immer ein spanischer Kolonialbeamter bekleidete.

14.4 Präsentation des Korpus und Methodologie

Im Zentrum der Analysen stehen Texte, die in einer durch sprachliche Diversität geprägten Region Neu-Spaniens verfasst wurden. Für die Analysen in diesem Beitrag stehen das schriftliche Übersetzen und zapotekisch-spanischsprachige Textpaare im Mittelpunkt: Sowohl die religiösen als auch die notariellen Texte, die in das Analysekorpus eingehen, bilden Paare aus zweisprachigen Basis- und Zieltexten und ermöglichen so Analysen, die unter dem Begriff der *translation proper* im Sinne von Jakobson (1959) gefasst werden können.⁸

Für den Bereich der christlichen Übersetzung wird das Subkorpus aus Textfragmenten aus der *Doctrina cristiana* von Francisco Pacheco de Silva konstituiert. Fokussiert werden die Textausschnitte, in denen der spanische Begriff *trinidad* („Dreieinigkeit“) verwendet und ins Zapotekische übersetzt wurde. Für den notariellen Bereich besteht das Subkorpus aus Fragmenten dreier auf Zapotekisch verfasster Testamente und deren Übersetzungen ins Spanische, die den Gebrauch des Begriffs exemplifizieren.

⁸Vgl. Schrader-Kniffki und Yannakakis (2021).

14.5 Übersetzungskonzepte in der *Doctrina cristiana en lengua zapoteca nexitza*⁹

14.5.1 *Der Katechismus*

Der Katechismus besteht aus Texten unterschiedlicher Textarten mit didaktischer Funktion. Das hier fokussierte Konzept der Trinität findet sich bei Francisco Pacheco eingebettet in dialogische Textarten und -strukturen, wie z. B. die *artículos de la fé*, die ‚Glaubensartikel‘. Diese dialogischen Textstrukturen bestehen aus zahlreichen, oftmals aufeinander aufbauenden Fragen und den dazugehörigen Antworten und sind damit an der Schnittstelle zwischen sowohl konzeptioneller als auch medialer Mündlichkeit und Schriftlichkeit situiert:¹⁰

Der Katechismus als Textart zeigt also eine sehr spezifische Charakteristik in bezug [sic] auf das Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit [...]. In ihr zeigt sich sozusagen eine Sistierung des Schriftlichkeits-Mündlichkeitsdilemmas. Die Textart partizipiert in herausragender Weise an *beiden Modi* des sprachlichen Handelns.¹¹

Der Dialog gilt hier als Textsorte der Mündlichkeit, auch wenn er im Katechismus medial schriftlich präsentiert wird. Dies bietet die Möglichkeit ständiger (mündlicher) Wiederholung und ist damit ein ökonomisches Muster der Verbreitung der christlichen Lehre. Wie der gesamte Katechismus wurde auch die dialogisch angelegte Prüfung der Glaubensartikel verfasst, um mündlich weitergegeben zu werden. Dies ist sowohl für die Analyse des ‚Ausgangstextes‘ in spanischer Sprache als auch für die Übersetzung ins Zapotekische von Bedeutung. Bereits im ‚Ausgangstext‘ ist konzeptionelle Mündlichkeit mit einem Zuschnitt auf einen spezifischen Adressatenkreis und damit eine Polyphonie angelegt, den man eher im Zieltext erwarten würde (vgl. 14.5.3). Wie auch in den dem Hauptteil vorangestellten Begutachtungen hervorgehoben, besitzt der spanische Ausgangstext Pachecos intertextuelle Beziehungen zum 1591 und erneut 1618 in Spanien veröffentlichten Katechismus *Catecismo y exposición breve de la doctrina cristiana* (‚Katechismus und kurze Darstellung der christlichen Glaubenslehre‘) des Jesuiten Gerónimo de Ripalda. Dieser war ein häufiges Modell für Übersetzungen in die indigenen Sprachen Amerikas, sodass der Name des Autors als Synonym für Katechismen im Allgemeinen galt.¹² Es kann davon ausgegangen werden, dass sich der scheinbar an einem indigenen Zielpublikum orientierte sprachliche Duktus des Ausgangstextes durch die intertextuelle Beziehung zu dem von Ripalda (1754 [1618]) in Spanien

⁹ ‚Christliche Glaubenslehre in der Sprache Zapotekisch Nexitza‘. Mit der Bezeichnung ‚nexitza‘ bezieht sich der Autor des Werks auf die mit diesem Begriff bezeichnete regionale Varietät des Zapotekischen.

¹⁰Vgl. Koch und Oesterreicher (2011); Ehlich (1999).

¹¹Ehlich (1999), S. 27.

¹²Vgl. Burkhart (2014), S. 173.

verfassten Katechismus erklären lässt, der an Kinder als Zielpublikum gerichtet war. Wie auch zumindest in einer der Begutachtungen angedeutet wird,¹³ erschien diese Ausrichtung an Kindern in besonderer Weise geeignet für die Katechese in den indigenen Sprachen und die Evangelisierung der indigenen Bevölkerung.

14.5.2 *Übersetzungskonzepte in metatranslatorischen Kommentaren*

Im ersten Teil des Werks von Pacheco, vor dem eigentlichen Katechismus, finden sich eine Reihe von Paratexten – Widmungen, Gutachten etc. – die von dominikanischen Ordensbrüdern sowie von Pacheco selbst verfasst wurden. Die gesetzlich vorgeschriebenen Gutachten¹⁴ enthalten Kommentare, die, wie im folgenden Ausschnitt aus einer Begutachtung der *Doctrina* zu sehen ist, die zapotekische Übersetzung des spanischen Ausgangstexts betreffen:

[...] tengo vis-/to el libro que V. S. fué servido remitirme de/ Doctrina Cristiana traducida de la lengua Cas-/tellana en lengua Zapoteca *Nexitza*, con otras/ adiciones útiles y necesarias para educacion y/ excitacion á la devocion católica.¹⁵

[...] ich habe das Buch, welches mir zuzusenden Eurer Gnaden dienlich war, den Christlichen Katechismus, übersetzt vom Spanischen ins *Nexitza*-Zapotekische, mit weiteren nützlichen und notwendigen Hinzufügungen für die Unterweisung und Aufforderung zur katholischen Gottergebenheit eingesehen. (Übers. Y.K.)

Das Zitat zeigt zunächst, dass der Autor der Begutachtung die expandierenden Übersetzungen, die sich in der *Doctrina* finden und die auf Zapotekisch übersetzten Texte jeweils länger als die spanischen Ausgangstexte wirken lassen, wahrnimmt. Einige Zeilen zuvor räumt er ein, die Übersetzung selbst aufgrund der großen Variation des Zapotekischen nicht beurteilen zu können:

En órden á la **concordia de/ las dos lenguas**, no puedo hacer juicio por la mu-/cha diversidad que tiene esta lengua *Nexitza* con/ la que yo estudio [...] ¹⁶

Bezüglich der **Übereinstimmung beider Sprachen** kann ich kein Urteil abgeben aufgrund der großen Andersartigkeit, die diese *Nexitza*-Sprache hat mit derjenigen, die ich erlerne [...] (Übers. Y.K.)

Beide Textpassagen können als metatranslatorische Kommentare interpretiert werden. Der Begriff der *concordia de/ las dos lenguas* (‘Übereinstimmung beider Sprachen’) verweist auf das Ideal einer auf Äquivalenz basierenden Übersetzung, in der sich jeweils der spanische und der dafür gesetzte zapotekische Begriff

¹³Vgl. Pacheco, (1882 [1687]), S. XXII.

¹⁴Vgl. Paredes (1681), S. 213–214, *Leyes de Indias, libro I, título XXIV, ley iii*.

¹⁵Pacheco de Silva (1882 [1687]), S. X.

¹⁶Pacheco de Silva (1882 [1687]), S. X.

entsprechen sollten. Es wird aber auch deutlich, dass der Autor der Übersetzung die Expansion des spanischen Textes in dessen zapotekischer Übersetzung nicht nur registriert, sondern auch gutheißt, da er sie als didaktisches Mittel für ‚nützlich‘ hält. An dieses Urteil schließt sich auch eine weitere Begutachtung an:

To-/do cuanto contiene **esta traducción y las adicio-/nes es bueno, bien dicho y fielmente traducido,**/ pues cumple con la obligacion del que traduce,/ que es que: *Servando sententiam, mutet solum mo-/dum loquendi, secundum proprietatem linguae, in/ quam transfert.* Las locuciones, frases y voces/ con que lo explica, no solo son ornato del idio-/ma *Nexitza*, pero comprensivas y fáciles; es este/ sugeto tan elegante y con tanta facilidad claro/ en este idioma, que todo se lo halla dicho; mas/ esta facultad en el decir ahora, la ha consegui-/do empleando siempre los fervorosos conatos de/ su encendido celo en predicar.¹⁷

All das, was **diese Übersetzung und die Hinzufügungen enthalten, ist richtig, gut gesagt und getreu übersetzt**, denn es erfüllt die Verpflichtung dessen, der übersetzt, die da ist: *Beim Bewahren des Sinns soll er allein die Art des Sprechens ändern gemäß der Eigenheit der Sprache, in die er übersetzt.* Die Redensarten, Sätze und Vokabeln, mit denen ich es erkläre, sind nicht nur Redeschmuck des *Nexitza*, sondern verständlich und einfach: Dieses Thema ist so elegant und mit solcher Schlichtheit anschaulich, dass man alles gesagt vorfindet; aber diese Begabung beim Reden nun hat sie erlangt, indem sie stets die inbrünstigen Versuche ihres entflammten Eifers beim Predigen angewandt hat. (Übers. Y.K.)

In diesem Zitat zeigt sich zudem, dass diese ‚Hinzufügungen‘ nicht nur als ‚gute‘ Übersetzungen im Sinne einer an den Eigenheiten der Zielsprache orientierten Übersetzung galten, sondern auch das Ideal einer ‚treuen‘ Übersetzung erfüllten. In beiden Zitaten, die hier beispielhaft ausgewählt und analysiert wurden, wird deutlich, dass die Spannung zwischen übersetzerischer Treue und der Notwendigkeit der Expansion im Zusammenhang mit dem Ziel der Verständlichkeit durch die zielsprachliche Gemeinschaft steht. Ein weiterer Gutachter zieht eine Aussage des Kirchenvaters Augustinus heran, um auf die Unübersetzbarkeit einschlägiger Begriffe zu verweisen und die Übersetzung Pachecos in dieser Hinsicht zu legitimieren:

Sunt enim quædam verba certarum/ linguarum, quæ in usum alterius linguae, per in-/terpretationem transire non possunt [sic].¹⁸

Es gibt nämlich einige Wörter gewisser Sprachen, die in den Gebrauch einer anderen Sprache durch Übersetzung nicht übergehen können (Übers. Y.K.)

Wie zu sehen sein wird, ist das komplizierte Konzept der *trinidad* ein prototypisches Beispiel für die hier implizit angedeuteten Übersetzungsstrategien. Anhand der Übersetzung dieses Konzepts kann zudem der Einfluss des übergeordneten Ziels der Ausrottung indigener Glaubensinhalte (*idolatría*, ‚Götzendienst‘) auf die gewählten Übersetzungsstrategien besonders anschaulich gezeigt werden, da in der Idee der Dreieinigkeit eine polytheistische Deutungsmöglichkeit angelegt ist, die zur Erreichung dieses Ziel verhindert werden musste. Auch dieser Aspekt wird in den dem eigentlichen Katechismus vorangestellten

¹⁷Pacheco de Silva (1882 [1687]), S. XIV–XV.

¹⁸Augustinus, zit. nach Pacheco de Silva (1881 [1687]), S. XXII.

Paratexten thematisiert, insbesondere in der Widmung an die Jungfrau Maria von Pacheco selbst, der unter anderem schreibt:

Pa-/ra que por medio de esta Señora y su Pa-/trocinio, **destruida la locura de falsas som-/bras de la idolatría**, venga toda criatura, y/ con especialidad la mas necesitada por mas/ tierna, al conocimiento de la verdad de/ nuestra ley evangélica [...].¹⁹

Damit mittels dieser Herrin und ihrer Obhut, **nachdem der Irrsinn der falschen Schemen der Idolatrie ausgerottet wurde**, jedes Lebewesen und ganz besonders das wegen seiner Zartheit bedürftigste zur Kenntnis der Wahrheit unseres evangelischen Gesetzes komme [...]. (Übers. Y.K.)

Die hier angesprochene ‚Ausrottung‘ der indigenen religiösen Inhalte und Formen entsprach den rechtlichen Vorgaben, die in den Gesetzen der spanischen Krone²⁰ und der Katholischen Kirche niedergelegt waren.²¹ Es ist also nachvollziehbar, wenn missionarische Übersetzer besondere Vorsicht walten ließen, um den naturalistischen Polytheismus der Zapoteken, in deren Götteruniversum unter anderem Erde, Sonne und Regen verehrt werden,²² vom christlichen Monotheismus abzugrenzen.

14.5.3 *Übersetzungsstrategien der Evangelisierung am Beispiel des Konzepts der ‚trinidad‘*

Wie auch in anderen sprachlichen Kontexten Neu-Spaniens,²³ stellte das Konzept der Dreieinigkeit eine besondere Herausforderung für die Evangelisierung der indigenen Bevölkerung dar. In der *Doctrina* von Pacheco wird der Begriff der ‚Dreieinigkeit‘ zum ersten Mal innerhalb der dialogisch angelegten Struktur der Erklärung der Glaubensartikel gebraucht (Tab. 14.1²⁴).

¹⁹Pacheco de Silva (1882 [1687]), S. VIII.

²⁰Vgl. Paredes (1681), S. 3–4, *Leyes de Indias, libro I, título I, leyes vii und viii*.

²¹Vgl. Rodríguez (2010), S. 337. Wie ernst dieses Thema genommen wurde, zeigt sich an Beispielen aus anderen Kontexten, in denen Inhalte eines Katechismus kritisiert wurden und zu Prozessen geführt haben; interessanterweise geschah dies zum Teil ebenfalls im Zusammenhang der Übersetzung des Konzeptes der Dreieinigkeit, vgl. Monzón (2014), S. 115.

²²Vgl. Luque Alcaide (2000), S. 165.

²³Für einen allgemeinen Überblick zu unterschiedlichen Übersetzungsstrategien im Missionskontext vgl. Zwartjes (2014), S. 35–43.

²⁴Mit der Zwei-Spalten-Darstellungsweise wird hier dem Original der *Doctrina* gefolgt, in dem der spanische Ausgangstext und der zapotekische Zieltext ebenfalls als zwei nebeneinanderstehende Spalten angeordnet sind.

Tab. 14.1 Pacheco de Silva (1882 [1687], S. 43–44). (dt. Übers. Y.K.)

Spanischer Ausgangstext mit Übersetzung	Zapotekischer Zieltext mit Übersetzung
<p><i>Resp.</i> La Santísima/ Trinidad, Padre, Hijo y/ Espíritu Santo, tres per-/sonas distintas y un solo/ Dios verdadero./</p> <p><i>Preg.</i> El Padre es/ Dios?/</p> <p><i>Resp.</i> Sí es./</p> <p><i>Preg.</i> El Hijo es Dios?/</p> <p><i>Resp.</i> Sí es./</p> <p><i>Preg.</i> El Espíritu/ Santo es Dios?/</p> <p><i>Resp.</i> Sí es./</p> <p><i>Preg.</i> Son por ventu-/ra tres Dioses?/</p> <p><i>Resp.</i> No, sino uno en/ esencia y trino en perso-/nas.</p>	<p><i>Ric.</i> Santísima Trini-/dad./ Xoci, Xijni tzela/ Espíritu Santo tzo una²⁵/ personas bacche balaha/ lani tobici Dios balij Be-/taao./</p> <p><i>Rin.</i> Banacca Betaao/ Xoxi?/</p> <p><i>Ric.</i> Banaccae./</p> <p><i>Rin.</i> Banacca Betaao/ Xijni?/</p> <p><i>Ric.</i> Banaccae./</p> <p><i>Rin.</i> Banacca Betaao/ Espíritu Santo?/</p> <p><i>Ric.</i> Banaccae./</p> <p><i>Rin.</i> Banacca lagaa/ tzo nna Betaao?/</p> <p><i>Ric.</i> Acca nacca tzon-/na Betaao, Canna tobici/ Betaao naccae lao iela/ nacca, tzela lao iela huacca/ [...]</p>
<p>Antwort: Die heiligste Dreieinigkeit, Vater, Sohn und Heiliger Geist, drei verschiedene Personen und ein einziger, wahrhaftiger Gott.</p> <p>Frage: Der Vater ist Gott? Antwort: Ja, ist er.</p> <p>Frage: Der Sohn ist Gott? Antwort: Ja, ist er.</p> <p>Der Heilige Geist ist Gott? Antwort: Ja, ist er.</p> <p>Frage: Sind es vielleicht drei Götter? Antwort: Nein, sondern einer in der Wesenheit und ein dreieiniger in den Personen.</p>	<p>Antwort: Die heiligste Dreieinigkeit, Vater, Sohn, und Heiliger Geist drei große, verschiedene Personen und ein einziger Gott wahrhaftige Gottheit. Frage: Ist der Vater eine Gottheit? Antwort: Ist er. Frage: Ist der Sohn eine Gottheit? Antwort: Ist er. Frage: Ist der Heilige Geist eine Gottheit? Antwort: Ist er. Frage: Sind es drei Gottheiten? Antwort: Es sind nicht drei Gottheiten, es ist nur ein Gott, im Sein des Seins ist er, im Sein des Seins wird er sein [...]</p>

Die aufgrund aufeinanderfolgender Fragen und Antworten rhythmisch wirkende dialogische Struktur des Ausgangstextes findet sich im zapotekischen Zieltext als wortgetreue Übersetzung wieder. Von dieser Orientierung am Prinzip der Äquivalenz wird lediglich in der letzten hier zitierten Antwort abgewichen, deren zapotekischer Version eine expandierende Übersetzungsstrategie zugrunde liegt. Der Fokus der Frage-Antwort-Sequenz liegt damit auf dieser Antwort, die das Konzept der Dreieinigkeit offenbar mit dem Ziel der Vermeidung ‚irrtümlicher‘ Deutungsmöglichkeiten durch verbale Insistenz auf seinen besonders kritischen Aspekten ausführt. Wie die Textpassage zeigt, wird für die Übersetzung des Konzepts zu einem Teil auf zapotekische Lexeme und zu einem anderen auf Entlehnungen aus dem Spanischen zurückgegriffen. Daraus ergibt sich ein zapotekischer Text mit spanischen, d. h. dem Zapotekischen fremden Elementen und somit eine ‚verfremdende Übersetzung‘. Für die zapotekischen Lexeme hat die Übersetzung Bedeutungsveränderungen und die Herausbildung von hybriden Kollokationen zur Folge. Es werden, wie gezeigt werden kann, auch zapotekische Wörter mit nicht-christlicher religiöser Bedeutung im christlichen Kontext und Kotext gebraucht. Es kann also auch für das Zapotekische ähnlich den Beobachtungen im Kontext des Quechua²⁶ die Herausbildung einer ‚christlichen Varietät‘ des Zapotekischen angenommen werden.

²⁵Das zapotekische Zahlwort lautet *tzonna* und nicht *tzo una*. Solche Inkonsistenzen finden sich häufig in Bezug auf die Orthographie insbesondere des Zapotekischen, die Regelmäßigkeiten und damit eine Nähe zur Standardisierung zeigt, jedoch gleichermaßen durch Abweichungen charakterisiert wird.

²⁶Vgl. Durston (2007).

Die spanischen Entlehnungen wirken in der hier zitierten Textpassage prominent, es sind die christlichen Konzepte *Santísima Trinidad*, *Espíritu Santo* und *Dios* (,Allerheiligste Dreieinigkeit‘, ,Heiliger Geist‘, ,Gott‘) sowie das Wort *persona(s)* (,Personen‘). Es kann angenommen werden, dass die christliche Einzigartigkeit des Konzepts der Dreieinigkeit die Entlehnung des spanischen Wortes ins Zapotekische motivierte und darüber hinaus mit dem Superlativ des Adjektivs ,heilig‘ (*santísima*) die besondere Heiligkeit der Trinität hervorgehoben werden sollte. Wie in Analysen für die Übersetzungen des Katechismus in anderen indigenen Sprachen festgestellt, findet sich auch in der *Doctrina* von Pacheco eine einbürgernde Übersetzung für die Bezeichnung von zwei der drei Wesenheiten, die die christliche Dreieinigkeit konstituieren: zapotekisch *xoci* (*xoxi*) bedeutet ,Vater‘ und *xijni* ist das zapotekische Wort für ,Kind‘, das aber aufgrund der Übersetzung hier eine geschlechtsspezifische Festlegung auf ,Sohn‘ erfährt. Dagegen wird das sehr abstrakte und mit christlicher Bedeutung konnotierte Konzept des ,heiligen Geistes‘ als Entlehnung in den Zieltext übernommen.

Die Entlehnung des spanischen Wortes für ,Gott‘, *Dios*, findet sich sowohl im hier zitierten Textausschnitt, als auch im gesamten Katechismus im Zusammenhang mit den zapotekischen Lexemen *balij Betaao*, ,wahrhaftige Gottheit‘ und bildet mit diesen eine Kollokation, *Dios balij betaao*, ,Gott wahrhaftige Gottheit‘. Diese hybride Form wird offenbar gebraucht, um den Christengott von zapotekischen Gottheiten abzugrenzen und ihn allein als wahrhaftig hervorzuheben. Während *balij* eine direkte Übersetzung des spanischen *verdadero* (,wahrhaftig‘) ist, ist *Betaao* die Bezeichnung für eine indigene Gottheit, die durch ihre Verwendung im Kontext von *Dios* eine semantische Umdeutung erfährt.

Die sprachliche Hervorhebung der Einzigartigkeit des christlichen Gottes findet sich zudem in dem Attribut *tobici*, eine Zusammensetzung aus dem zapotekischen Zahlwort *to*, ,eins‘, dem Suffix *-bi* für die dritte Person Singular sowie der Partikel *ci*, ,nur‘, das als Übersetzung des spanischen *un solo* (,ein einziger‘) fungiert. Die sprachliche Kontrastierung des einen Gottes gegenüber den drei Personen, aus denen er konstituiert wird, ist ein wiederkehrendes Motiv, das darauf hindeutet, dass bei dieser Unterscheidung – wie auch für andere Kontexte angenommen²⁷ – besondere Schwierigkeiten erwartet wurden.

Im Katechismus von Pacheco wie auch z. B. in den Katechismen der Andenregion erscheint die spanische Entlehnung *persona* als kontrapunktisch zum Überbegriff *Dios*. Mit dieser Entlehnung werden Vater, Sohn und Heiliger Geist als ,Bestandteile‘ der Trinität charakterisiert. Pacheco entscheidet sich damit gegen eine einbürgernde Übersetzung und gegen die von Córdova in dessen Wörterbuch angeführten Entsprechungen von *persona* (*pèni*, *bèni*, *peniàti*)²⁸ im Sinne von ,Mensch‘. In der indigenen Glaubenswelt waren viele Gottheiten anthropomorph,²⁹ sodass eine an Menschen erinnernde sprachliche Bezeichnung für Gott

²⁷Vgl. Dedenbach-Salazar Sáenz (2017).

²⁸Vgl. Córdova (1987 [1578]), S. 312.

²⁹Vgl. López Austin (2009), S. 35.

einen verstärkten Bezug zu den ‚alten Göttern‘ zuließ. Diese musste vermieden werden, da sie mit dem Verdacht auf Idolatrie einherging.

Ebenfalls auffällig ist die expandierende Übersetzung der letzten Antwort im zitierten Text, da hier versucht wird, das Konzept der *persona* und damit das der Konstituenten der Dreieinigkeit in zapotekischer Sprache zu durchdringen. Von besonderer Bedeutung ist im spanischen Ausgangstext der Begriff der *esencia*, ‚Wesenheit‘, der auch im Spanischen dem synonym gebrauchten Begriff *persona* sein Bedeutungsmerkmal ‚Mensch‘ nimmt. Im zapotekischen Text findet sich zunächst eine Wiederholung der Insistenz darauf, dass es sich bei dem christlichen Gott um einen Gott und nicht um drei Götter handelt. Die Übersetzung für span. *esencia* findet sich im Zapotekischen in den Worten *lao iela/ nacca, tzela lao iela huacca*, ‚im Sein des Seins ist er, im Sein des Seins wird er sein‘. Das Wort *iela* besitzt im Zapotekischen unterschiedliche Funktionen. Zum einen ist es (im heutigen Zapotekisch) ein Verb oder ein Adjektiv substantivierendes Element; einem Substantiv vorangestellt verleiht es die Bedeutung von etwas Höhergestelltem, Essentiellem. Für die Geltung dieser Bedeutung spricht auch der Eintrag bei Córdova (1987 [1578], S. 377) *ser el ser de cualquier cosa*, ‚das Sein des Seins jeglicher Sache‘.

Interessant ist nun, dass nicht im gesamten Katechismus konsequent dieser Weise des Übersetzens gefolgt wird, wie gleich zu Beginn einer Passage deutlich wird, die die wichtigsten Fragen zum Verständnis des christlichen Glaubens nochmals aufgreift (Tab. 14.2).

Tab. 14.2 Pacheco de Silva (1882 [1687]), S. 144. (dt. Übers. Y.K.)

Spanischer Ausgangstext mit Übersetzung	Zapotekischer Zieltext mit Übersetzung
<i>Preg.</i> Cuántos Dio-/ses hay?/ <i>Resp.</i> Un solo Dios/ verdadero./ <i>Preg.</i> Cuántas perso-/nas hay?/ <i>Resp.</i> Tres personas./ <i>Preg.</i> Cuáles son?/ <i>Resp.</i> Dios Padre./ Dios Hijo, y Dios Espí-/ritu Santo.	<i>Rin.</i> Palla Dios ro-/ho?/ <i>Ric.</i> Toozi Dios bali/ Betaao./ <i>Rin.</i> Palla Personas/ ioho?/ <i>Ric.</i> Tzonna Perso-/nas./ <i>Rin.</i> Naxa etto nac-/ca?/ <i>Ric.</i> Dios Xoci, Dios/ Xinij, tzela Dios Espfri-/tu Santo.
Frage: Wie viele Götter gibt es? Antwort: Einen einzigen, wahrhaftigen Gott. Frage: Wie viele Personen gibt es? Antwort: Drei Personen. Frage: Welche sind das? Antwort: Gott Vater, Gott Sohn und Gott Heiliger Geist.	Frage: Wie viele Götter gibt es? Antwort: Nur einen Gott wahrhaftige Gottheit. Frage: Wie viele Personen gibt es? Antwort: Drei Personen. Frage: Welche sind das? Antwort: Gott Vater, Gott Sohn auch Gott Heiliger Geist.

In diesem Ausschnitt, der Parallelen zur Erklärung in den Glaubensartikeln aufweist, bilden ‚Vater‘, ‚Sohn‘ und ‚Heiliger Geist‘ sowohl im Ausgangstext als auch im Zieltext jeweils eine untrennbare Einheit mit dem Wort *Dios*. Für den zapotekischen Zieltext wirft diese Übersetzung Fragen auf, da sie möglicherweise die Abgrenzung zwischen ‚Gott‘ und den ‚Personen‘ aufhebt. Übersetzt wird *Dios bali/ Betaao*, ‚Gott wahrhaftige Gottheit‘, *Betaao Xoci*, ‚Gott Vater‘, *Betaao Xijni*, ‚Gott Sohn‘, und *Betaao Espíritu Santo*, ‚Gott Heiliger Geist‘. Im Vergleich zu der zuvor analysierten Textstelle ist hier die Entlehnung aus dem Spanischen, *Dios*, ‚Gott‘, an die Stelle des zapotekischen Worts *Betaao*, ‚Gottheit‘

gerückt. Neben der Erklärungsmöglichkeit inkonsistenter Übersetzungsweisen, die sich im gesamten Katechismus finden und nicht nur die Orthographie betreffen, könnte hierfür auch Pedro de Feria modellgebend gewesen sein, der 120 Jahre vor Pacheco einen Katechismus, *Doctrina Christiana en lengua Castellana y Çapoteca*, ‚Christliche Glaubenslehre in spanischer und zapotekischer Sprache‘ veröffentlichte. Hier findet sich das Konzept der Dreieinigkeit wie folgt erklärt und übersetzt (Tab. 14.3).

Tab. 14.3 Feria (1567), S. 24. (dt. Übers. Y.K.)

Spanischer Ausgangstext mit Übersetzung	Zapotekischer Zieltext mit Übersetzung
La prim-/era persona se llama dios pa-/dre. La segunda se llama/ dios hijo. La tercera se llama-/ma dios spiritu sancto, y que/ estas tres personas son un/ solo dios [...]	Cotobi laa Di-/os bixoce. Cotopalaa Dios xi-/ni. Coyona laa Dios Espiritu san-/cto. Chela quionna persona ni-/tjcani tobicilij bitoo nàcani.
Die erste Person heißt Gott Vater. Die zweite heißt Gott Sohn. Die dritte heißt Gott Heiliger Geist, und dass diese drei Personen ein einziger Gott sind [...]	Die erste heißt Gott Vater. Die zweite Gott Sohn. Die dritte heißt Gott Heiliger Geist. Und diese drei Personen, das ist die eine einzig wahre Gottheit.

Dieser erste Katechismus für das Zapotekische unterscheidet sich von der *Doctrina* des Pacheco unter anderem durch den Gebrauch einer anderen Varietät des Zapotekischen, ist also nicht in der des *zapoteco nexitza* verfasst. Ohne an dieser Stelle näher auf die Tatsache einzugehen, dass ‚Gott‘ bei Feria als Einheit und nicht als Dreieinigkeit dargestellt wird,³⁰ sind auch in diesem Werk die Bezeichnungen für ‚Vater‘, ‚Sohn‘ und ‚Heiliger Geist‘ jeweils mit der für ‚Gott‘, *Dios*, als verbale Einheit zu finden. Sollte die Annahme zutreffen, dass Feria modellgebend für die Übersetzung des Katechismus durch Pacheco war, so trifft dies nicht für alle Facetten des Konzepts zu, denn in der Übersetzung von Feria findet sich über die hier zitierte Passage hinaus kein Beispiel für die relativ willkürlichen und inkonsistenten Übersetzungen der Begriffe für ‚Gott‘ einerseits und die seine Dreieinigkeit konstituierenden Wesenheiten andererseits. Die These von Tavárez, der anhand des Dominikaners Martín de León die Verbreitung von Übersetzungsstrategien an den Zuständigkeitsbereich der Missionarsorden knüpft – wengleich er keine Aussage über die Ausweitung über Sprachgrenzen hinaus trifft³¹ –, wird durch diesen Befund jedenfalls nicht gestützt. Der einzige, mit Zurückhaltung zu vertretende Ansatz, der sich aus den hier analysierten Texten ergibt, deutet auf sprachlicher Ebene lediglich auf die Übertragung von Konzepten und Strategien innerhalb einer Sprache hin, die jedoch nicht frei von Modifikationen ist.

³⁰Vgl. Luque Alcaide (2000).

³¹Vgl. Tavárez (2000), S. 36.

14.6 Übersetzungskonzepte im notariellen Bereich

14.6.1 Die Diskurstradition des Testaments

Der Texttyp Testament hat eine sehr lange Tradition und geht in seiner Konzeption auf das Römische Recht zurück. Der ursprüngliche Zweck der sog. *testatio mentis* war es, die Weitergabe der Rechte und Pflichten, die mit der juristischen Person eines Familienoberhaupts verbunden waren, nach dessen Tod zu regeln. Diese Tradition wurde durch die römische Expansion auf die iberische Halbinsel gebracht. Dort erfuhr sie nach dem Zusammenbruch des römischen Reichs gewisse Modifikationen unter der Herrschaft germanischer Stämme; substanzielle Änderungen in der Diskurstradition des Testaments bewirkten jedoch erst die *Siete Partidas* („Sieben Artikel“) unter König Alfons X. im 13. Jahrhundert.³² Die Gesetze und Normen, die die Struktur von Testamenten in Neu-Spanien regelten, entsprachen im Grundsatz der Rechtslage in Spanien, die sich im 16. Jahrhundert noch immer auf einschlägige Bestimmungen in der *Partida Sexta* („Sechster Artikel“) der *Siete Partidas* zurückführen ließ. Zwar wurden die dort festgelegten Bestimmungen zu Beginn des 16. Jahrhunderts durch die *Leyes de Toro* („Gesetze von Toro“) vereinfacht, jedoch wurde die Reglementierung durch die *Partidas* in ihrem Grundsatz beibehalten und war auch in der *Nueva Recopilación de leyes de estos reynos* („Neue Sammlung der Gesetze dieser Königreiche“) durch König Felipe II von 1567 maßgeblich, welche ihrerseits bis ins 19. Jahrhundert in Spanien gültig war.³³

Die Bestimmungen in den *Partidas* betrafen zunächst noch nicht die Textstruktur von Testamenten an sich, sondern regulierten die Art und Weise der Abfassung des Testaments³⁴ sowie deren erbrechtliche Umstände (beispielsweise die notwendige Anzahl an Zeugen und Möglichkeiten zur Bestimmung der Erben). Jedoch gab es bereits zu dieser Zeit Traditionen in der Verwendung bestimmter Textstrukturen in Testamenten,³⁵ die sich mit der Zeit weiterentwickelten und zu deren Festigung Handbücher für *escribanos* beitrugen, die ab dem 16. Jahrhundert in Spanien verwendet wurden.³⁶ Auch in Neu-Spanien zirkulierten solche Handbücher, die didaktisch aufbereitet waren und Textschablonen zur Verfügung

³²Vgl. Mártir Alario (2011), S. 159.

³³Vgl. Mártir Alario (2011), S. 158–159.

³⁴Es wird grundsätzlich zwischen einem geschlossenen und offenen Testament unterschieden; ersteres kann rein mündlich vor sieben Zeugen verkündet werden, letzteres muss durch den Testator selbst oder durch eine beauftragte Person aufgeschrieben werden (vgl. *Las siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio, Partida Sexta, ley 1^a*).

³⁵Vgl. Mártir Alario (2011).

³⁶Vgl. Mártir Alario (2011), S. 161; Taberero (2016), S. 72.

stellten, die von den Schreibenden kopiert und um die fallspezifischen Angaben ergänzt werden konnten. Dies bewirkte, dass Testamente in der Regel einer streng organisierten Form folgend aufgebaut waren. Die Handbücher regulierten jedoch lediglich die Abfassung von Testamenten in spanischer Sprache, wodurch sich für das Abfassen solcher Dokumente in indigenen Sprachen eine deutliche Problematik ergibt. Eine Besonderheit stellt in diesem Zusammenhang der *Confessionario mayor; en lengua mexicana y castellana* („Höchste Anleitung zur Beichte, in mexikanischer und kastilischer Sprache“) von Alonso de Molina aus dem Jahr 1565 dar. Dieser beinhaltet eine umfangreiche Anleitung zur Abfassung von Testamenten für indigene *escribanos* auf Spanisch und Nahuatl, zu der auch eine Textvorlage zählt.³⁷ Jedoch umfasst dieses Werk nur eine indigene Sprache, während explizite Instruktionen für das Verfassen juristisch-notarieller Texte in anderen indigenen Sprachen wie beispielsweise Zapotekisch nicht bekannt sind.

Es ist dennoch anzunehmen, dass Anleitungen wie der *Confessionario mayor* auch die Tätigkeiten der *escribanos* in den indigenen Gemeinden Villa Altas maßgeblich beeinflussten. Hierfür spricht die Tatsache, dass Bewohner der indigenen Dörfer der Region der Mixe, eine der im Gerichtsbezirk gesprochenen Sprachen, straf- und zivilrechtliche Texte auf Nahuatl verfassten.³⁸ Eine Einflussnahme durch Werke wie das von Molina ist somit denkbar und könnte mittelbar auch für die Textproduktion auf Zapotekisch maßgeblich gewesen sein.

14.6.2 *Translationskonzepte als Teil der kolonialen Gesetzgebung*

Die Translationskonzepte, die sich in der kolonialen Gesetzgebung widerspiegeln, stehen in engem Zusammenhang mit der Tätigkeit von zwei Gruppen von Akteuren: zum einen der indigenen Notare (*escribanos*, vgl. 14.3), die die Ausgangstexte in indigenen Sprachen verfassten, und zum anderen der Übersetzer und Dolmetscher im Dienst der Kolonialverwaltung (*intérpretes*, vgl. 14.3), die sie ins Spanische übertrugen. Von essenzieller Bedeutung für die Frage nach den die Translationstätigkeit der *intérpretes* leitenden Normen ist das zweite Gesetz des Kapitels in den *Leyes de Indias* („Gesetze der Indias“), das den Übersetzungsauftrag und die Ansprüche an die Tätigkeit spezifiziert:

³⁷Vgl. Molina (1565), S. 61.

³⁸Dies ist in erster Linie dadurch begründet, dass die spanischen Missionare aufgrund der phonologischen Struktur der Sprache Mixe nicht in der Lage waren, die Sprache mithilfe des lateinischen Alphabets wiederzugeben. Die christliche Mission der Mixe-Bevölkerung wurde deshalb auf Nahuatl durchgeführt, das durch aztekische Verbündete der Spanier während der Eroberung der Sierra in das Gebiet gebracht wurde. Nahuatl diente in der Region als indigene Lingua Franca und fand so Anwendung in der lokalen indigenen Administration.

Que ántes de ser recibidos **juren en forma debida**, que usarán su oficio **bien y fielmente**, declarando, é interpretando el negocio y pleyto, que les fuere cometido, **clara y abiertamente, sin encubrir, ni añadir cosa alguna**, diciendo simplemente el hecho, delito, ó negocio [...] sin ser parciales á ninguna de las partes, ni favorecer mas á uno, que á otro, y que por ello no llevarán interes alguno, mas del salario, que le fuere tasado.³⁹

Dass sie [die *intérpretes*], bevor sie gehört werden, **vorschriftsmäßig schwören sollen**, dass sie ihr Amt **gut und getreu** ausüben werden, indem sie die Angelegenheit und den Streit, der ihnen anvertraut wird, **klar und offen verkünden und übersetzen, ohne irgendetwas zu verbergen oder hinzuzufügen**; dass sie nur sagen, was der Fakt, das Delikt oder die Angelegenheit ist [...] ohne sich auf die Seite einer der Parteien zu stellen, ohne die eine der anderen gegenüber zu bevorzugen, und dass sie deshalb keinen Gewinn daraus mitnehmen als den Lohn, der ihnen zugeschrieben wird. (Übers. M.K.)

Die Übersetzung sollte demnach wort- sowie inhaltsgetreu angefertigt werden. Dieser Anspruch sowohl an die Tätigkeit der *intérpretes* sowie auch an deren Produkte spiegelt sich in Eidschwüren wider, die die Übersetzer ihren Translaten in der Regel nachstellten und unterschrieben. Hierfür wurde eine Eidesformel verwendet, die von Text zu Text lediglich eine geringe Variation aufweist. In den vorliegenden Beispielen ist ihr Wortlaut:⁴⁰

[...] concuerda este trasumpto. consu original de Ydiom[a]/ zapoteco al castellano quepo[r] Mdo.[mandado] Del ssr. then.te gen[eral]/ Le he tra suptado yo el ynterprete deste Jusgdo. Va **bien Y/ fielnte. trasumptado atodo mi leg. saver yentender y/ desercierto lojuero** endevida phorma y para que/ asi conste lofirmo en la V;a Alta de San yldephonso a/ Veinte Ydos dias delmes defb;o de millsetetzos. Y ziete as./ Joseph Ramos.⁴¹

[...] Diese Übersetzung stimmt mit ihrem Original aus der zapotekischen Sprache ins Kastilische überein, das ich, der *intérprete general* dieses Gerichtsbezirks, auf Befehl des Herrn *teniente general* übersetzt habe. Es ist **gut und getreu übersetzt, nach all meinem rechtlichen Wissen und Verständnis, und dass das stimmt, das schwöre ich** formgemäß, und damit es so gültig ist, unterschrieb ich es in Villa Alta de San Ildefonso, bei zweiundzwanzig Tagen des Monats Februar im Jahr 1707. Joseph Ramos. (Übers. M.K.)

Con querda con su orixinal aqueme refiero ba **fiel/ mente correxido y conserttado, y assi lo Juero**/ endevida forma, Yes fho enesta Villa al/ ta del señor san Yldephonzo, en veintte, y/ ocho dias deel mes de febrero demillsetecientos/ sinquenta y sinco años. ylo firme Yo el/ Ynterprete/ Fran[cisco] Bohorques.⁴²

Es stimmt mit seinem Original überein, auf das ich mich beziehe, es ist getreu korrigiert und verbessert, und so schwöre ich es formgemäß, und es ist in dieser Villa Alta des Herrn San Ildefonso gemacht, am achtundzwanzigsten Tag des Monats Februar im Jahr 1755. Und das unterschrieb ich, der *intérprete* Francisco Bohorques. (Übers. M.K.)

Die Eide verdeutlichen zum einen den Anspruch an die *intérpretes*, ihre Übersetzungen *fielmente*, also ‚texttreu‘ (und auch pflichttreu) anzufertigen, sowie zum

³⁹Paredes (1681), S. 477, *Leyes de Indias, libro II, título XXIX, ley ii*.

⁴⁰Das älteste der drei untersuchten Testamente enthält zur Übersetzung keinen Eidschwur und keine Unterschrift.

⁴¹AHJO Villa Alta Civil #096 (1707), Fol. 6^v.

⁴²AHJO Villa Alta Civil #230 (1755), Fol. 6^v.

anderen die Erwartung bezüglich ihres amtspezifischen Wissens. Das Konzept der ‚treuen‘ Übersetzung erhält durch die Eidesformel somit einen juristisch-verbindlichen Wert – ein Verstoß gegen diesen Anspruch war theoretisch sanktionsfähig –, es bleibt jedoch gleichzeitig abhängig von der Person des Übersetzers. Eine gesetzliche Definition für eine ‚treue‘ Übersetzung existierte nicht, maßgeblich konnte daher nur die Argumentation des Übersetzers hinsichtlich seiner Entscheidungen im Translationsprozess sein. Dennoch bleibt zu bemerken, dass die Übersetzer in ihrer Amtsausübung der spanischen kolonialen Verwaltung unterstanden und ihr gegenüber weisungsgebunden waren.

14.6.3 Übersetzungsstrategien

Um die den Übersetzungen der Testamente zugrunde liegenden Strategien exemplarisch herauszuarbeiten und gleichzeitig einen Bezug zum Einfluss der Missionarsübersetzung herzustellen, eignen sich die religiösen Anrufungen, die die ausgewählten drei Textbeispiele eröffnen. Die Anrufung gilt als ein in der Frühen Neuzeit üblicher Bestandteil von Testamenten,⁴³ obwohl die *Siete Partidas* sie nicht explizit vorschreiben. Dies mag damit zusammenhängen, dass Testamente über lange Zeit nicht nur als ein Mittel zur Regelung des Nachlasses, sondern auch zur Garantie des Seelenheils galten und somit die Abfassung eines Testaments als eine wichtige christliche Pflicht angesehen wurde.⁴⁴ In Neu-Spanien und dort insbesondere für die indigene Bevölkerung dürfte daneben ausschlaggebend gewesen sein, dass nur Menschen katholischen Glaubens überhaupt Testamente hinterlassen durften.⁴⁵ Mártir Alario bestätigt den praktischen Zweck solcher Anrufungen als ein Zeichen zur Hervorhebung der Akzeptanz des Glaubens durch konvertierte Christen.⁴⁶ Vor diesem Hintergrund wird die religiöse Anrufung in indigenen Testamenten de facto zu einem notwendigen Textbestandteil.

Mártir Alario führt aus, dass die meisten Handbücher für *escribanos* Vorlagen für eine solche Anrufung enthalten, diese jedoch uneinheitlich und je nach Autor mehr oder weniger ausführlich erscheinen. Als eines der ausführlichsten Beispiele führt sie ein Handbuch von Gabriel de Monterroso (1609) an, dessen Anrufung Gott, die Jungfrau Maria, die Gemeinschaft der Heiligen sowie auch die Dreieinigkeit beinhaltet.⁴⁷

Die als Beispiele aufgeführten zapotekischsprachigen Testamente (1667, 1707, 1734) beinhalten allesamt eine solche religiöse Anrufung am Anfang des

⁴³Vgl. Tabernero (2016), S. 74.

⁴⁴Vgl. Reyna Rubio (2012), S. 182; Sánchez Domingo (2014), S. 952; Tabernero (2016), S. 72.

⁴⁵Vgl. Lagunas Ruiz und Romani (2008), S. 92.

⁴⁶Vgl. Mártir Alario (2011), S. 212.

⁴⁷Vgl. Mártir Alario (2011), S. 211–214.

Dokuments. Sie sind jeweils von unterschiedlicher Länge und Inhalt, was bereits eine Beeinflussung durch verschiedene Vorlagen zu ihrem jeweiligen Entstehungszeitraum insinuiert.⁴⁸

Tab. 14.4 AJHO Villa Alta Civil Leg. 0003 Exp.0011 (1692), Fol. 5; #096 (1707), Fol. 5; #230 (1755), Fol. 3. (dt. Übers. M.K.)

1667	1707	1734
[...] ribequia testtigo [...] naha tza sabado goxono gobitza lazabeo/ uctobre – de 1667 anos bareagla li lachiattoci/ dios balibedao tzonna persona santissima ttrinidad [sic] xoci/ xini sepirito santo naca giyona persona tzela xonaxi/ dao santta maria [...]	Neta laia p ^o .dro S. ⁿ tiago roni testamen/ to quienaia raca ti pate radagatzia lau/ ie la tzahui grazia cati rati benne Gristiano/ xilani Dios tzela zieg li li ladija tozi Dios bali be/ dao tzela zieg li la dija guionna peresona santisi/ ma trinidad Dios xocci Dioxini tzela Dios es/ piritto s. ⁿ to [...]	Naha tza lunes a 19 de Abril de 1734 a ^s Belo huitzaia/ Alcaldes y Rex. ^s Maior iogo to Justicia Ronia guichi/ testa mento quia neda D ⁿ Ju ^o Ximenes Rachalachi D. ^s / Yedo yela navani quia niga yetze laioo tzela Bareag/ li lachia tosi Dios bali vedao guiona perzona q. ^e / S. ⁿ ttissima trin. ^d xoci xijni tzela Dios espiritu santo/ Bareagli lachia chitta yela lij chi xiba lani Gaio xibaa/ tzela sacramento quie xinalij reheo santa yglecia/ gononavania yetze laoioo [...]
[...] ich stelle als Zeugen [...] jetzt, Samstag, achte Sonne Monat Oktober des Jahres 1667, ich glaube an einen einzigen Gott wahre Gottheit, drei Personen, heiligste Dreieinigkeit, Vater, Sohn heiliger Geist ist die dritte Person und auch die kleine Jungfrau Santa Maria [...]	Ich heiße Pedro Santiago, ich mache mein Testament [...] ich will mit guter Gnade wie ein christlicher Mann sterben, Diener Gottes, und ich glaubte an einen einzigen Gott wahre Gottheit, und ich glaubte an die drei Personen der heiligsten Dreieinigkeit, Gott Vater, Gott Sohn und Gott heiliger Geist [...]	Heute am Tag Montag, am 19. April des Jahres 1734 [...] Alcaldes und Regidores Mayores, alle eine Justicia, ich mache das Papier des Testaments von mir, ich, Juan Ximenes, Gott will, dass mein Leben hier in der Gemeinschaft auf der Erde endet, und ich glaubte an einen einzigen Gott wahre Gottheit, drei Personen der heiligsten Dreieinigkeit, Vater, Sohn, und Gott heiliger Geist, ich glaubte an die vierzehn Wahrheiten, zehn Teile der Ordnung und fünf Teile der Ordnung, auch die Sakramente unserer wahren Mutter, der heiligen Kirche, ich tat das in meinem Leben in der Gemeinschaft auf der Erde [...]

⁴⁸Die Darstellung in Spalten dient hier der Veranschaulichung der genannten Unterschiede der Ausgangstexte bezüglich ihrer Länge und Komplexität.

Diese werden in den beigelegten spanischen Versionen wie folgt übersetzt (Tab. 14.5).

Tab. 14.5 AJHO Villa Alta Civil Leg. 0003 Exp.0011 (1692), Fol. 4; #096 (1707), Fol. 6; #230 (1755), Fol. 5. (dt. Übers. M.K.)

1692	1707	1755
[...] hago testigos [...] oy sabado a ocho Dias del mes de octu/ bre de mill seissintos y sessenta Y siete años Creo en Vn solo Dios Verdadero tres perssonas/ La santissima trinidad, Dios hijo y Dios espíritu/ santo y Creo la Santa Madre Yglecia [...]	Yo me llamo Pedro de Santiago hago mi testamento que me muero/ y que estoy muy malo que quiero morir engracia Como mueren Lagente/ Xptiana, y Sieruos de Dios Y Que Crey en Un solo Dios Berdade/ ro; y que Crey Las tres personas dela Santisima trinidad, Dios [padre];/ Dios hijos [sic] ⁴⁹ y Dios espirituss.to =	Oy Dia Lunes adies Ynuebe dias deel mes de/ Abril de mill settecientos, y treintta y quatro años/ Yame alos Alcaldes Rexidores Mayores y todos / los Justticias Ante, quien hize mi testamento Yo/ D.(n) Juan Ximenes porque es Dios seruido veguese/ me acabe labida enesste mundo, y creo en un/ solo Dios Berdadero, y enlas tres Perzonas de/ la santissima trenidad, Padre hijo y esprittu/ santto, y tambien Creo en los Articulos dela fee, y/ enlos dies mandam(tos), yenlos sinco mandam(tos)/ y enlos sacramentos de Nuestra Madre la s.(ta)/ Yglecia enloque e Creido eneel tiempo de mi Vi/ da en este mundo [...]
[...] ich mache zu Zeugen [...] heute, Samstag, am achten Tag des Monats Oktober im Jahr 1667, ich glaube an einen einzigen wahren Gott, die heiligste Dreieinigkeit, Gott Vater und Gott heiliger Geist, und ich glaube die heilige Mutter Kirche [...]	Ich heiße Pedro de Santiago, ich mache mein Testament, weil ich sterbe und es mir sehr schlecht geht, ich will in Gnade sterben so wie die christlichen Leute und Diener Gottes sterben, und ich glaubte an einen einzigen wahren Gott; und ich glaubte die drei Personen der heiligsten Dreieinigkeit, Gott Vater, Gott Söhne und Gott heiliger Geist = [...]	Heute am Tag Montag, am neunzehnten Tag des Monats April im Jahr 1737, habe ich die Alcaldes und Regidores Mayores und alle Justicias gerufen, vor denen ich mein Testament machte, ich, Don Juan Ximenes, denn Gott will, dass mir das Leben in dieser Welt endet, und ich glaube an einen einzigen wahren Gott, und an die drei Personen der heiligsten Dreifaltigkeit, Vater Sohn und heiliger Geist, und ich glaube auch an die Artikel des Glaubens, und an die Zehn Gebote, und an die fünf Gebote, und an die Sakramente unserer Mutter, der heiligen Kirche, woran ich in der Zeit meines Lebens in dieser Welt geglaubt habe [...]

⁴⁹Hierbei handelt es sich höchstwahrscheinlich um einen orthographischen Fehler des Textverfassers (spanisch *hijos*, ‚Söhne‘).

In allen drei Beispielen ist eine Reihe an Konzepten der katholischen Kirchenlehre verarbeitet: das Konzept eines ‚einzigen wahren Gottes‘ (*un solo dios verdadero*), der Dreieinigkeit (*santísima trinidad*), der Jungfrau Maria und der ‚heiligen Mutter Kirche‘ (*santa madre iglesia*), sowie auch die ‚Glaubensartikel‘ (*artículos de la fe*), die ‚zehn Gebote‘ (*los diez mandamientos*), die ‚fünf Kirchengebote‘ (*los cinco mandamientos*) oder die ‚Sakramente‘ (*sacramentos*).

Bezüglich des Konzepts der Dreieinigkeit lässt sich in den drei Textbeispielen in der Darstellung auf Zapotekisch eine diachrone Entwicklung erkennen. Im Testament von 1667 wirkt die Beschreibung des Konzepts in gewisser Weise didaktisch, wie eine genaue Betrachtung zeigt:

[...] dios balibedao tzonna persona santissima ttrinidad xoci/ xini sepirito santo naca giyona persona [...] ⁵⁰

[...] Gott wahre Gottheit, drei Personen, heiligste Dreifaltigkeit, Vater, Sohn, der Heilige Geist ist die dritte Person [...] (Übers. M.K.)

Die hier verwendete Formulierung entspricht in weiten Teilen der Darstellung durch Pacheco und legt nahe, dass die verwendete Formulierung auf – möglicherweise auswendig gelernte – Doktrinen zurückgeht, die christliche Missionare in der Bevölkerung verbreiteten. Allerdings deutet die explizite Erklärung, dass der Heilige Geist die dritte Person ist, darauf hin, dass der Textproduzent es für notwendig hielt, die drei Entitäten getrennt zu benennen und aufzuzählen, was ein nicht vollumfängliches Verständnis des katholischen Konzepts suggeriert. Passend hierzu ist außerdem nicht auszuschließen, dass es sich bei der Formulierung um ein direktes Zitat des Testators und damit eine konzeptionell mündliche Äußerung handelt. Diese Hypothese lässt sich jedoch nicht anhand des Dokuments belegen, da der Verfasser nicht eindeutig identifizierbar ist.

Im Testament von 1707 findet sich folgende Formulierung:

[...] zieg li li ladija tozi Dios bali be/ dao tzela zieg li la dija guionna peresona santisi/ ma trinidad Dios xocci Dioxini tzela Dios es/ piritto s.ⁿ to [...] ⁵¹

[...] Ich glaubte an einen einzigen Gott wahre Gottheit, auch glaubte ich an die drei Personen, heiligste Dreifaltigkeit, Gott Vater, Gott Sohn, auch Gott der Heilige Geist [...] (Übers. M.K.)

An dieser Stelle lässt sich ein gefestigteres Verständnis des Dreieinigkeits-Konzepts erkennen, in dem *xocci* (‚Vater‘), *xini* (‚Sohn‘) und *espirito santo* (‚heiliger Geist‘ als spanisches Lehnwort) jeweils mit dem spanischen Lehnwort *dios* auftreten und somit als Teilaspekte desselben identifiziert werden. Dennoch wird die Dreieinigkeit hier als von *Dios bali bedao* (‚Gott wahre Gottheit‘) separierte Entität aufgeführt: Im Text wird deutlich gemacht, dass an Gott und ‚auch‘ (*tzela*) an die Dreieinigkeit geglaubt wurde.

⁵⁰AJHO Villa Alta Civil Leg. 0003 Exp.0011 (1692), Fol. 5.

⁵¹AHJO Villa Alta Civil #096 (1707), Fol. 5.

Das jüngste Testament von 1734 weist schließlich eine ähnliche Formulierung auf wie das von 1707, jedoch mit einem entscheidenden Unterschied:

[...] Bareag/ li lachia tosi Dios bali vedao guiona perzona q.^e/ S.^{ta}tissima trin.^d xoci xijni tzela Dios espiritu santo [...]⁵²

[...] Ich glaube an einen einzigen Gott wahre Gottheit, drei Personen der heiligsten Dreifaltigkeit, Vater, Sohn und Gott der Heilige Geist [...] (Übers. M.K.)

Ausschlaggebend ist hier die Verwendung des Possessivpronomens *quie* (,sein‘), das die drei Entitäten *xoci*, *xijni* und *Dios espiritu santo* in ein Besitzverhältnis zur *S[an]ttissima trin[idad]* stellt. Hier wird also das Verständnis der Dreieinigkeit als eigenständige Entität bzw. als Kollektiv aus den drei *personas* deutlich. Darüber hinaus kann die Dreieinigkeit hier auch als ein Attribut von *Dios bali vedao* verstanden werden; die Konzepte werden also – im Unterschied zum Dokument von 1707 – nicht mehr voneinander getrennt, sondern als zusammengehörig verstanden. Es lässt sich vermuten, dass diese Entwicklung mit einer fortschreitenden Indoktrinierung der indigenen Bevölkerung durch christliche Missionare und einer allmählichen Etablierung des katholischen Glaubens in Verbindung steht.

In den Übersetzungen zu den Testaments werden die besprochenen Abschnitte – entgegen dem Anspruch und in zwei Fällen dem Eid, *fielmente*, d. h. also gemäß dem Prinzip einer ‚treuen‘ Übersetzung zu operieren – modifiziert, entsprechen also nicht dem Ausgangstext im Sinne einer äquivalenten Beziehung. Die Übersetzung zum Testament von 1667 macht dies sehr deutlich:

[...] La santissima trinidad, Dios hijo y dios espiritu/ santo [...]⁵³

[...] Die heiligste Dreieinigkeit, Gott Sohn und Gott der Heilige Geist [...] (Übers. M.K.)

In dieser Übersetzung fehlen die Elemente *xoci* (,Vater‘) und *naca goyona persona* (,ist die dritte Person‘). Die Auslassung des Letzteren Elements kann dadurch begründet werden, dass der Zieltext der spanisch-christlichen Terminologie angepasst werden sollte, in der eine Erklärung zum Konzept des *espiritu santo* nicht benötigt wird. Das Fehlen von *xoci* ist jedoch unerklärlich, da es sich um einen essentiellen Bestandteil der Dreieinigkeit handelt. Zu vermuten wäre hier ein Fehler des Übersetzers. Darüber hinaus wurden im Zieltext den Elementen *hijo* und *espiritu santo* das Substantiv *dios* vorangestellt, wodurch die Elemente eine attributive Funktion in der Textpassage erhalten. Möglicherweise wurde diese Ergänzung zur Angleichung an die Terminologie der christlichen Doktrin, im Sinne einer einbürgernden Übersetzung, vorgenommen. Ein Argument, das hierfür spricht, ist auch die zu vermutende zeitliche Distanz zwischen der Abfassung des Testaments und dessen Übersetzung. Zwar ist die Übersetzung nicht datiert, es ist jedoch anzunehmen, dass sie erst ca. 25 Jahre später, im Jahr 1692, entstand, da

⁵²AHJO Villa Alta Civil #230 (1755), Fol. 3.

⁵³AJHO Villa Alta Civil Leg. 0003 Exp.0011 (1692), Fol. 4.

sie in einem Prozess aus diesem Jahr als Beweismittel angeführt wurde. Die Übersetzung ‚aktualisiert‘ somit das Konzept im Vergleich zum Ausgangstext.

Die Übersetzung des Testaments von 1707 weist vergleichsweise weniger auffällige Anpassungen im Zieltext auf:

[...] y que Crey Las tres personas dela Santissima trinidad, Dios [padre]:/ Dios hijos y Dios espirituss.to.⁵⁴

[...] und dass ich die drei Personen der heiligsten Dreieinigkeit glaubte, Gott Vater, Gott Söhne und Gott der Heilige Geist. (Übers. M.K.)

Eine Modifikation liegt hier lediglich in der Einfügung der Präposition *de*, die die *tres personas* (‚drei Personen‘) in ein attributives Verhältnis zur *Santissima trinidad* stellt und somit ein Verständnis der Entität ‚Dreieinigkeit‘ als Kollektiv von drei zusammengehörigen Elementen suggeriert, was im Ausgangstext nicht zum Ausdruck kam. Besonders deutlich wird dies im Vergleich zum Dokument von 1707, in dem eine nahezu identische Formulierung im Ausgangstext (dort: *tzonna persona santissima trinidad*) noch Lexem für Lexem übersetzt wurde (*tres perssonas la santissima trinidad*). Als mögliche Motivation für dieses Vorgehen kann erneut eine Angleichung an die spanische Terminologie und ein fortschreitendes Verständnis der beschriebenen Konzepte angesehen werden. In diesem Fall ist die Übersetzung überdies zeitgenössisch zum Ausgangstext: Der *intérprete* datiert seinen Eid auf den 22. Februar 1707, denselben Monat, auf den auch das Testament datiert ist.

Die Übersetzung des letzten Dokuments von 1737 weist noch weniger Veränderungen im Vergleich zum Ausgangstext auf:

[...] y creo en un/ solo Dios Berdadero, y enlas tres Perzonas de/ la santissima trenidad, Padre hijo y esprittu/ santto [...]⁵⁵

[...] und ich glaube an einen einzigen wahren Gott, und an die drei Personen der heiligsten Dreieinigkeit, Vater Sohn und Heiliger Geist [...] (Übers. M.K.)

Hier ist lediglich die unvollständige Wiedergabe der Passage *xoci xijni tzela Dios espiritu santo* (‚Vater Sohn auch Gott heiliger Geist‘) zu verzeichnen. Dies kann daher rühren, dass dem Übersetzer bewusst war, dass das Lexem *espiritu santo* in der spanisch-christlichen Terminologie auch ohne den determinierenden Zusatz *dios* verstanden und verwendet wurde. Die Verwendung im zapotekischen Ausgangstext dürfte wiederum auf missionarische Doktrinen zurückgehen, um das Konzept eines *espíritu* (‚Geist‘) eindeutig mit dem christlichen Glauben zu verknüpfen. In diesem Zusammenhang ist interessant, dass die Übersetzung des Testaments erneut mit erheblichem zeitlichem Abstand im Jahr 1755 entstanden ist. Die Übersetzung impliziert somit, wie in den vorigen Beispielen, ein aktualisiertes Verständnis des Konzepts der Dreieinigkeit.

⁵⁴AHJO Villa Alta Civil #096 (1707), Fol. 6.

⁵⁵AHJO Villa Alta Civil #230 (1755), Fol. 5.

14.7 Konklusion

Für eine Annäherung an aus christlichen und notariellen Texten Neuspaniens rekonstruierbare Translationskonzepte wurden zum einen die Ideen und Ideologien zu Translation in den normativen Vorgaben sowohl der Kirche als auch der spanischen Krone herausgearbeitet, zum anderen wurden die Übersetzungen selbst, die für die jeweiligen Texte als Textpaare vorliegen, analysiert.

Die normativen Vorgaben der Kirche sind vom translatorischen Ideal der ‚treuen Übersetzung‘ geprägt, definieren aber nicht, was damit genau gemeint ist. Es kann jedoch angenommen werden, dass damit auf Wort-für-Wort-Übersetzungen verwiesen wird. Die Formulierung der jeweiligen Regeln der Übersetzung zeigen auch ein Bewusstsein für Probleme der Translation aufgrund möglicher sprachlicher Inkompatibilitäten oder aber kultureller Eigenheiten der Zielgruppe und öffnen damit Raum für Translationsstrategien, die sich von Wort-für-Wort-Übersetzungen deutlich unterscheiden und in den Übersetzungen dann auch zeigen.

Auch in den Übersetzungen der notariellen Texte entspricht der normativ vorgegebene Anspruch, *fielmente*, also ‚treu‘ zu übersetzen, nicht dem Konzept einer Wort-für-Wort-Übersetzung, sondern äußert sich in dem Bestreben, sowohl die Treue zum Text als auch die Treue zur (wahrgenommenen?) Norm in den Sprachen der Übersetzung zu bewahren. Damit ähnelt er dem translatorischen Anspruch der christlichen Missionare, dient jedoch hier nicht dem Ziel, Inhalte in der Zielsprache verständlicher zu machen, sondern umgekehrt dazu, den in der Zielsprache bereits etablierten diskursiven Normen zu entsprechen.

Als zu analysierendes Beispiel wurden Übersetzungen des Konzepts der Dreieinigkeit (*trinidad*) zwischen dem Spanischen und dem Zapotekischen gewählt. Das Konzept erscheint in besonderer Weise geeignet, da es sich sowohl in Texten der Evangelisierung als auch notariellen Texten findet und damit die in diesem Projekt zu untersuchende Verbindung dieser beiden Bereiche besonders deutlich zeigen kann.

Die Analysen der im Zuge der Evangelisierung erstellten Übersetzungen zeigen, dass nicht die direkte Ausrichtung am Zielpublikum, sondern vielmehr inter- bzw. transtextuelle Bezüge translatorische Entscheidungen leiteten. Insbesondere die Übersetzungen unterschiedlicher Textarten, wie z. B. die dialogischer Texte, die sich im Katechismus finden, in deren Zentrum in diesem Beitrag das Konzept der Dreieinigkeit steht, lassen sich auf vorausgegangene Texte, die im Zuge der Evangelisierung modellgebend waren, zurückführen. Im Zentrum der Analysen in diesem Beitrag stand die *Doctrina* von Pacheco, für die in den verschiedenen Teilen der dem eigentlichen Katechismus vorausgehenden Texte der (vermeintliche) Autor sogar ausdrücklich als Übersetzer bezeichnet wird. Für die Texte des notariellen Kontextes lässt sich auf der Ebene der Textstruktur entsprechend eine starke intertextuelle Beziehung zu den für die Notare und Übersetzer maß- und modellgebenden Handbüchern feststellen, sodass auch hier das Prinzip der Ausrichtung des Textes am Modell vor dem der Ausrichtung an Zielsprache und -sprechergemeinschaft ausschlaggebend war.

Im Bereich der notariellen Übersetzungen zeigt ein Vergleich von drei chronologisch ausgewählten Beispielen und damit Übersetzungsprozessen deutlich auf, dass in allen Fällen das Prinzip der Wort-für-Wort-Übersetzung zugrunde liegt. Dennoch findet eine mehr oder weniger ausgeprägte einbürgernde Übersetzung im Zieltext statt. Das Konzept der Dreieinigkeit wird in den zapotekischen Ausgangstexten mittels sprachlicher Innovationen wiedergegeben, die zwar auf spanische Vorbilder, vor allem Missionarsliteratur, zurückgeführt werden können, jedoch eine Auffassung des religiösen Konzepts suggerieren, die dem spanischen Verständnis dieses Konzepts nicht entspricht. Deshalb werden die entsprechenden Textstellen im Zieltext der spanischen (und religiösen Fach-)Terminologie angepasst. Aus diachroner Perspektive fallen diese Anpassungen in früheren Dokumenten gravierender aus, da in den späteren Dokumenten die zapotekischen Formulierungen dem spanischen Diskurs bereits näherstehen.

Bibliographie

Quellen

- Archivo Histórico Judicial del Estado de Oaxaca: Villa Alta, Civil, legajo 0003, expediente 0011 (1692): Entre Temascalapa y Yalahui sobre tierras.
- Archivo Histórico Judicial del Estado de Oaxaca: Villa Alta, Civil, #096 (1707).
- Archivo Histórico Judicial del Estado de Oaxaca: Villa Alta, Civil, #230 (1755).
- Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 2008. Las siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio. Cotejadas con varios códigos antiguos por la Real Academia de la Historia. Tomo 3: Partida Cuarta, Quinta, Sexta y Séptima. <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/las-siete-partidas-del-rey-don-alfonso-el-sabio-cotejadas-con-varios-codices-antiguos-por-la-real-academia-de-la-historia-tomo-3-partida-quarta-quinta-sexta-y-septima--0/html/>. Zugegriffen: 23 Juni 2020.
- Córdova, Juan de. 1987 [1578]. *Vocabulario en lengua çapoteca, hecho y recopilado por el muy reverendo Padre Fray Juan de Cordoua, de la orden de los predicadores, que reside en esta nueva España*. Mexico: Ediciones Toledo.
- Feria, Pedro de. 1567. *Doctrina Christiana en lengua Castellana y Çapoteca*. Mexico: En casa de Pedro Ocharte.
- Molina, Alonso de. 1565. *Confessionario mayor, en lengua mexicana y castellana*. Mexico: Antonio de Espinosa.
- Monterroso, Gabriel de. 1609. *Pratica civil y criminal y instruccion de escriuanos: diuidida en nueue tratados / compuesta por Gabriel de Monterroso y Aluarado*. Madrid: Casa de Iuan de la Cuesta.
- Pacheco de Silva, Francisco. 1882 [1687]. *Doctrina cristiana en lengua zapoteca nexitza. Con otras adiciones útiles y necesarias para la educación católica y excitación á la devocion cristiana*. Oaxaca: La tipografía de L. San-German.
- Paredes, Julián de. 1681. *Recopilación de leyes de los reynos de Las Indias (1681): va dividida en quatro tomos, con el indice general y al principio de cada tomo el indice especial de los títulos que contiene*. Madrid.
- Ripalda, Gerónimo de. 1754 [1618]. *Catecismo, y exposición breve de la doctrina christiana*. Mexico: En la Imprenta del Nuevo Rezado, de Doña Maria de Ribera, en el Empedradillo.

Forschungsliteratur

- Agüero, Alejandro. 2014. El testimonio procesal y la administración de justicia penal en la periferia de la Monarquía Católica, siglos XVII y XVIII. *Revista Fontes* 1 (2): 3–14.
- Burkhart, Louise M. 2014. The 'Litte Doctrine' and Indigenous Catechesis in New Spain. *Hispanic American Historical Review* 94 (2): 167–206.
- Chance, John K. 1989. *Conquest of the Sierra. Spaniards and Indians in Colonial Oaxaca*. Norman/London: University of Oklahoma Press.
- Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine. 2017. '... por decir Dios Trino y Uno, dijo Dios tres y uno son cuatro': The Christian Trinity and the Multiplicity of Andean Deities: Indigenous Beliefs and the Instruction of the Christian Doctrine in Quechua. *Colonial Latin American Review* 25(4): 414–444.
- Durston, Alan. 2007. *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550–1650*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Ehlich, Konrad. 1999. Der Katechismus – eine Textart an der Schnittstelle von Mündlichkeit und Schriftlichkeit. *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 29 (4): 9–33.
- Hanks, William F. 2010. *Converting Words. Maya in the Age of the Cross*. Berkely et al.: University of California Press.
- Herzog, Tamar. 2010. Los escribanos en las Américas. Entre memoria española y memoria indígena. In *El nervio de la república: el oficio de escribano en el Siglo de Oro*, Hrsg. Enrique Villalba Pérez und Emilio Torné Valle, 337–349. Madrid: Calambur.
- Hidalgo Nuchera, Patricio. 1994. El escribano público entre partes o notarial en la Recopilación de Leyes de Indias de 1680. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV, Historia moderna* 7: 307–330.
- Jakobson, Roman. 1959. On linguistic aspects of translation. In *On translation*, Hrsg. Reuben Arthur Brower, 232–239. Cambridge: Harvard University Press.
- Koch, Peter, und Wulf Oesterreicher. 2011. *Gesprochene Sprache in der Romania*, 2. Aufl. Tübingen: Narr.
- Lagunas Ruiz, Hilda, und Patrizia Romani. 2008. Transcripción paleográfica de un testamento. *Contribuciones desde Coatepec* 15:83–100.
- López Austin, Alfredo. 2009. El dios en el cuerpo. *Dimensión Antropológica* 46:7–45.
- Luque Alcaide, Elisa. 2000. Paternidad de Dios en el Catecismo zapoteco de Pedro de Feria. In *El Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo*, Hrsg. José Luis Illanes Maestre, 165–182. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Margarita, Menegus Bornemann. 1994. *Del señorío indígena a la república de indios: El caso de Toluca, 1500–1600*. Mexiko: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Mártir Alario, María José. 2011. *Los testamentos en los formularios castellanos del siglo XVI*. Granada: Universidad de Granada, Departamento de Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas.
- Monzón, Cristina. 2014. Remodeling the Tarascan Religious World. Sixteenth Century Translations and Its Survival into the Twenty First Century. In *Missionary Linguistics V. Lingüística Misionera V. Translation Theories and Practices*, Hrsg. Otto Zwartjes, Klaus Zimmermann, und Martina Schrader-Kniffki, 113–130. Philadelphia: John Benjamins.
- Reyna Rubio, Maribel. 2012. Los testamentos como fuente para el estudio de la cultura material de los indios en los valles de Puebla-Tlaxcala y Toluca (XVI y XVII). *Temas Americanistas* 29:179–199.
- Rodríguez, Lucía. 2010. Primeras luces de Dios en la Nueva España. El discurso contra las idolatrías en los catecismos mexicanos del siglo XVI. In *Esplendores y miserias de la evangelización de América. Antecedentes europeos y alteridad indígena*, Hrsg. Wulf Oesterreicher und Roland Schmidt-Riese, 331–350. New York: De Gruyter.
- Romero Frizzi, María de los Ángeles. 2003. *Escritura Zapoteca. 2,500 años de historia*. Mexiko: CIESAS.

- Sánchez Domingo, Rafael. 2014. El testamento castellano en el siglo XVI: institución jurídica al servicio de la muerte. In *El mundo de los difuntos: culto, cofradías y tradiciones*, Hrsg. Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, 941–966. San Lorenzo del Escorial: Ediciones Escorialenses.
- Schrader-Kniffki, Martina, und Yanna Yannakakis. 2014. Sins and Crimes: Zapotec-Spanish Translation in Catholic Evangelization and Colonial Law in Oaxaca, New Spain. In *Missionary Linguistics V. Lingüística Misionera V. Translation Theories and Practices*, Hrsg. Otto Zwartjes, Klaus Zimmermann, und Martina Schrader-Kniffki, 161–199. Philadelphia: John Benjamins.
- Schrader-Kniffki, Martina, und Yanna Yannakakis. 2021. Traducción y construcción verbal de ‘culpa’ en textos judiciales del México colonial. *Parallèles* 33(1) (im Druck).
- Taberero, Cristina. 2016. El testamento como género discursivo en documentación peninsular (de la Edad Media al siglo XVIII). *Onomázein* 34:70–85.
- Tavárez, David. 2000. Naming the Trinity. From Ideologies of Translation to Dialectics of Reception in Colonial Nahua Texts, 1547–1771. *Colonial Latin American Review* 9 (1): 21–47.
- Yannakakis, Yanna, und Martina Schrader-Kniffki. 2016. Between the “Old Law” and the New: Christian Translation, Indian Jurisdiction, and Criminal Justice in Colonial Oaxaca. *Hispanic American Historical Review* 96 (3): 517–548.
- Yannakakis, Yanna, und Martina Schrader-Kniffki. 2019. Contra Juan Ramos por el delito de concubinato. Traducción cristiana y jurisdicción en Oaxaca, siglo xvii. In *Los indios ante la justicia local. Intérpretes, oficiales y litigantes en Nueva España y Guatemala (siglos xvi–xviii)*, Hrsg. Yanna Yannakakis, Martina Schrader-Kniffki, und Luis Arrijoa Díaz Viruell, 131–150. Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Zwartjes, Otto. 2014. The Missionaries’ Contribution to Translation Studies in the Spanish Colonial Period. The mise en Page of Translated Texts and its Functions in Foreign Language Teaching. In *Missionary Linguistics V. Lingüística Misionera V. Translation Theories and Practices*, Hrsg. Otto Zwartjes, Klaus Zimmermann, und Martina Schrader-Kniffki, 1–50. Philadelphia: John Benjamins.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Kapitel 15

Die Entstehung von Johann Michael Moscheroschs *Insomnis Cura Parentum* (1643)



Eine konfessions- und medienhistorische Fallstudie zum Übersetzen im 17. Jahrhundert

Sofia Derer

15.1 Einleitung

In den Vorreden zu seinem zuerst 1643 erschienen Erbauungsbuch *Insomnis Cura Parentum*¹ nimmt Johann Michael Moscherosch unter anderem Bezug auf zwei Zusammenhänge, die ihn dazu veranlasst hätten, ein solches Buch zunächst zu schreiben und dann auch zu publizieren. Zum einen schreibt er in der Vorrede an seine Ehefrau Anna Maria, dass die Rezeption eines „Engeländischen Traktätleins“ ihn zum Verfassen eines Erbauungsbuchs angeregt habe.² Während die Benennung einer englischen Vorlage impliziert, dass eine Übersetzungsleistung stattgefunden haben muss, wird durch den zweiten der angesprochenen Umstände ein Kontext erkennbar, der für die Frage nach dem Übersetzen eines Textes mit religiösem Inhalt höchst bedeutend ist: Moscherosch widmet sein Erbauungsbuch dem Straßburger Theologen und Kirchenpräses Johann Schmidt.³

¹Die *Insomnis Cura Parentum* wird im Folgenden zit. nach der Edition von Pariser (1893). Es handelt sich dabei um eine Edition der ersten Ausgabe von 1643, die ansonsten nur noch in wenigen Exemplaren zugänglich ist. Für diese Edition wird die Sigle P verwendet. Die anderen Ausgaben sind – Bechtold (1922), S. 47–49 folgend – mit den Siglen A₁ (für die Ausgabe von 1647) und B (für die Ausgabe von 1653) gekennzeichnet.

²*Cura P*, S. 13.

³Vgl. *Cura P*, S. 3.

S. Derer (✉)
Universität Heidelberg, Heidelberg, Deutschland
E-Mail: sofia.derer@gs.uni-heidelberg.de

Das Werk Johann Michael Moscheroschs (1601–1669) ist allgemein von Übersetzungsprozessen geprägt. So stellt der erste Teil seiner *Wunderlichen und Wahrhaftigen Gesichte Philanders von Sittewalt* (ab 1640) – eine über eine Rahmenhandlung lose verknüpfte Sammlung sieben moralsatirischer Traum-Episoden – zunächst eine aneignende Übersetzung von Francisco de Quevedos *Sueños y discursos* (Erstdruck 1627) dar, bevor sich Moscherosch mit den sieben Episoden des zweiten Teils von seiner Vorlage löst. Für die *Gesichte Philanders von Sittewalt* zentral ist die moraldidaktische Zielsetzung, unter deren Vorzeichen auch die *Insomnis Cura Parentum* steht.

Die zunächst vom Übersetzen geprägte Schreibpraktik stellt dabei für den deutschsprachigen Raum des 17. Jahrhunderts keine Besonderheit dar: Autoren waren bemüht, einen allgemein diagnostizierten ‚Rückstand‘ des Deutschen als Literatursprache einzuholen,⁴ wobei man „in der Orientierung an den Leistungen der Antike und den Renaissanceliteraturen der Nachbarländer den einzig erfolgversprechenden Weg [sah]“.⁵ Im 17. Jahrhundert nimmt dabei die Zahl der Übersetzungen und Bearbeitungen spanischer Vorlagen stark zu, sodass Moscherosch mit seiner Quevedo-Übersetzung einem Trend der Literatur seiner Zeit zu folgen scheint.⁶

Moscherosch selbst äußert sich zwar an keiner Stelle theoretisch zu seinem Übersetzungsverfahren, jedoch besteht eine gewisse Nähe zu den übersetzungstheoretischen Überlegungen und dem übersetzungspraktischen Vorgehen Georg Philipp Harsdörffers, mit dem Moscherosch in Korrespondenz stand.⁷ Dieser versteht Literatur und Übersetzen als Teil eines nationalen Bildungsprogramms, wobei er sich vermehrt an den europäischen Vorbildern seiner Gegenwart orientiert und zu relativ freien, an das deutsche Lesepublikum angepassten Übersetzungen tendiert.⁸ Während das genaue Verhältnis der Übersetzungstheorie Harsdörffers zur Übersetzungspraktik Moscheroschs an dieser Stelle nicht untersucht werden kann, sei zumindest auf die Nähe zwischen Harsdörffers Verständnis von „Literatur und Lektüre [...] im Dienst der allgemeinen Verfeinerung der Sitten“⁹ und Moscheroschs dezidiert moraldidaktischer Intention hingewiesen.

Die moralischen Vorstellungen Moscheroschs waren dabei geprägt von der lutherischen Kirche in Straßburg,¹⁰ wo Moscherosch das Gymnasium und die Universität besuchte¹¹ und wo er zwischen 1645 und 1655 als Fiskal

⁴Vgl. Meid (2009), S. 108.

⁵Meid (2009), S. 110.

⁶Vgl. Knight (2000), S. 40.

⁷Vgl. Schäfer (2005).

⁸Vgl. Battafarano (1998), S. 42.

⁹Battafarano (1998), S. 39.

¹⁰Vgl. Kühlmann und Schäfer (1983), S. 137.

¹¹Vgl. Schäfer (1982), S. 16–25, 46–60.

am Policeygericht angestellt war.¹² Die Verbindung zur lutherischen Kirche Straßburgs wird nicht zuletzt auch daran erkennbar, dass Moscherosch der *Insomnis Cura Parentum* eine Widmungsvorrede an den Straßburger Kirchenpräses Johann Schmidt voranstellt.

Da Johann Schmidt (1594–1658) einen starken Einfluss auf das geistige Leben in Straßburg zwischen 1629 und 1658 hatte¹³ und Moscherosch durch die Widmungsvorrede eine Verbindung zu ihm herstellt,¹⁴ sollen Schmidts religiöse Vorstellungen an dieser Stelle kurz dargestellt werden. Als Theologe und Vertreter einer gelegentlich als ‚Reformorthodoxie‘ bezeichneten Frömmigkeitsbewegung verfolgte Schmidt ein Reformbestreben, das das aktive Handeln als Ausdruck der Frömmigkeit in den Vordergrund stellte.¹⁵ Frömmigkeit bestand für ihn in einem stetigen Handeln entsprechend den christlichen Moralvorstellungen, wozu vor allem die Erbauung des Nächsten zählte.¹⁶ Diese Vorstellungen guten christlichen Lebens formulierte Schmidt vor dem Hintergrund der Bedrohung des Dreißigjährigen Krieges, den er als Strafgericht Gottes über die Menschen verstand.¹⁷

Damit Europa einen friedlichen Zustand wiedererlangen konnte, sah er eine tiefgreifende Reform in der Frömmigkeit des Einzelnen als unumgehbare Voraussetzung an,¹⁸ die vor allem durch die christliche Erziehung der Kinder – damit verbunden aber auch der Erwachsenen – geschehen sollte.¹⁹ Zu diesem Zweck legte er besonderen Wert auf die private Andacht innerhalb der Familie sowie auf die Verwendung von erbaulichen Büchern, wodurch in Straßburg und im lutherischen Elsass – als erstem lutherischen Gebiet im deutschsprachigen Raum – Erbauungsbücher nach englischem Vorbild eingeführt wurden.²⁰ Nachdem in den Jahren 1632 und 1634 zwei ursprünglich englische Erbauungsbücher in Straßburg nachgedruckt worden waren, beauftragte der Kirchenkonvent den Pfarrer Friedrich

¹²Vgl. Schäfer (1982), S. 135–164.

¹³Vgl. Kühlmann und Schäfer (1983), S. 136.

¹⁴Kühlmann und Schäfer drücken Zweifel darüber aus, ob diese Verbindung in den frühen 1640er Jahren überhaupt bestanden hat. Moscheroschs Tagebucheinträge ließen darauf schließen, dass in seiner Studienzeit der Humanist Matthias Bernegger, der an der Universität Straßburg Professuren für Geschichte und Beredsamkeit innehatte, einen größeren Einfluss auf Moscherosch hatte. Die Verbindung zu Schmidt habe nur indirekt über dessen Schüler bestanden, vgl. Kühlmann und Schäfer (1983), S. 134–135. Der klare Bezug zu Johann Schmidt, den Moscherosch durch die Widmungsvorrede herstellt, lässt es dennoch sinnvoll erscheinen, die *Insomnis Cura Parentum* vor dem Hintergrund von dessen Reformbestrebungen zu betrachten.

¹⁵Zum Verhältnis von Reformorthodoxie und lutherischer Orthodoxie s. Brecht (1993), S. 166–167.

¹⁶Vgl. Wallmann (1986), S. 11; Kühlmann und Schäfer (1983), S. 151.

¹⁷Vgl. Wallmann (1986), S. 1; Kühlmann und Schäfer (1983), S. 142.

¹⁸Vgl. Kühlmann und Schäfer (1983), S. 142.

¹⁹Vgl. Kühlmann und Schäfer (1983), S. 153–155.

²⁰Vgl. Wallmann (1986), S. 16.

Heuppel, einen vereinfachten Katechismus für die Straßburger Lutheraner zu erarbeiten; 1641 wurde dessen *Christliche Hauß=Schul* bei Mülbe in Straßburg gedruckt.²¹

Dadurch, dass Moscherosch die *Insomnis Cura Parentum* Schmidt widmet und innerhalb der Widmungsvorrede immer wieder betont, dass der Theologe eine wichtige Rolle für seine eigene religiöse Entwicklung gespielt habe,²² stellt Moscherosch sich selbst als einen Schüler Schmidts dar. Es ist deshalb anzunehmen, dass Moscherosch ein ähnliches Frömmigkeitsideal verfolgte wie Schmidt²³ und dass er in seinem Erbauungsbuch auch ein solches Ideal zu vermitteln versucht. Dass Schmidts Frömmigkeitsvorstellungen und sein Reformbestreben auch die Rezeption eines englischen Erbauungsbuchs durch Moscherosch ermöglicht und gesteuert haben, wird bei einer Untersuchung des Rezeptionsweges, der von dem „Engeländischen Traktätlein“ bis zur *Insomnis Cura Parentum* führte, nochmals deutlich werden.

Aus der Erwähnung des Vorlagentexts in der *Insomnis Cura Parentum* lassen sich bereits einige Informationen darüber schließen, um was für einen Text es sich handelt und wie Moscherosch mit ihm in Berührung gekommen ist:

Hierzu [zum Schreiben eines Erbauungsbuchs – S.D.] aber hat mich auch desto mehr auff's neue angemahnet, ein kleines Engeländisches Tractätlein, genant: Testament, so ein Mutter jhrem vngebornen Kindt gemacht hat, welches mir vor etlich wochen durch meiner geehrten Herren vnnnd Freunde Joh. Philips Mülben in Straßburg, zugeschickt worden.²⁴

Das „Engeländische Tractätlein“ konnte von Ludwig Pariser als Elizabeth Jocelyns *The Mothers Legacy to her Vnborn Childe* identifiziert werden.²⁵ Dieses *conduct book* wurde 1624 von dem Theologen Thomas Goad aus dem Nachlass der 1622 verstorbenen Jocelyn herausgegeben.²⁶ Bei dem genannten Johann Philipp Mülbe handelt es sich nicht allein um einen ‚Freund‘ Moscheroschs, sondern auch um den Verleger der ab 1640 fortlaufend erweiterten *Wunderlichen und Wahrhaftigen Gesichte Philanders von Sittewalt*, Moscheroschs bereits zu Lebzeiten am breitesten rezipierten Texts.²⁷ In den frühen 1640er Jahren scheint Mülbe Moscherosch, der zu dieser Zeit als Amtmann in Finstigen (heute Fénétrange) beschäftigt war, über Neuerscheinungen auf der Frankfurter Buchmesse informiert zu haben.²⁸

²¹Vgl. Kühlmann und Schäfer (1983), S. 156.

²²Vgl. *Cura P*, S. 3–10.

²³Vgl. auch Kühlmann und Schäfer (1983), S. 165.

²⁴*Cura P*, S. 12–13.

²⁵Vgl. Pariser (1891), S. 27.

²⁶Vgl. LeDrew Metcalfe (2000), S. 12.

²⁷Vgl. dazu die detaillierte Auflistung der Ausgaben der *Gesichte* bei Dünnhaupt (1991), S. 2851–2558.

²⁸Vgl. Kühlmann und Schäfer (1983), S. 164.

Dass Moscherosch *The Mothers Legacy* in der Originalsprache rezipiert haben könnte, erscheint vor dem Hintergrund der geringen Verbreitung von Englischkenntnissen im deutschsprachigen Raum des 17. Jahrhunderts eher unwahrscheinlich.²⁹ Ein Blick in den Bibliothekskatalog Moscheroschs bestätigt diese Annahme: Zwar werden dort insgesamt 18 Bücher in der Kategorie *Libri Anglici* verzeichnet,³⁰ ein Vergleich mit den 220 Büchern und 46 ungebundenen Drucken aus der Gruppe der *Libri Gallici*³¹ macht jedoch deutlich, dass die englischsprachigen Bücher eine sehr kleine Gruppe innerhalb der Bibliothek Moscheroschs bildeten. Auch handelt es sich bei diesen englischen Büchern zumeist um Wörterbücher und Grammatiken. Es erscheint daher wahrscheinlich, dass Moscherosch zwar ein Interesse an der englischen Sprache pflegte, sie jedoch bei Weitem weniger gut beherrschte als das Französische.

Anzunehmen ist daher, dass der ursprünglich englischsprachige Text über eine Mittlerübersetzung in den deutschen Sprachraum gelangte, was im 17. Jahrhundert den Normalfall darstellte und häufig über das Französische oder Niederländische erfolgte.³² Tatsächlich sind sowohl eine französische Übersetzung mit dem Titel *Le Testament d'une Mere à son Enfant à Naistre* als auch eine Übersetzung in das Niederländische bekannt. Da die niederländische Übersetzung aus dem Jahr 1642 stammt,³³ Moscherosch die Arbeit an der *Insomnis Cura Parentum* jedoch explizit auf das Jahr 1641 datiert,³⁴ ist diese Übersetzung für Moscheroschs Rezeption des englischen Textes wohl nicht relevant. Zusätzlich findet sich unter dem Titel *Testament / so eine Mutter jhrem noch vngebornen Kind gemacht hat* auch eine deutsche Übersetzung, auf die an späterer Stelle näher einzugehen ist.

Es stellt sich daher eine Reihe von Fragen bezüglich der Übersetzungen, etwa nach dem Verhältnis der französischen und deutschen Übersetzungen zueinander sowie zum englischen Original, oder auch nach dem Umgang Moscheroschs mit diesem Vorlagentext beim Verfassen der *Insomnis Cura Parentum*. Der Zusammenhang der einzelnen Übersetzungsstufen und die Art, wie kleinere und größere Variationen innerhalb dieser Texte seine Rezeption durch Moscherosch ermöglichten, soll im Folgenden untersucht werden, wobei Themen wie die Frömmigkeitskonzeptionen der einzelnen Autoren bzw. Übersetzer und ihres

²⁹Vgl. Blassneck (1934), S. 22–24.

³⁰Vgl. *Katalog*, S. 92–95.

³¹Vgl. *Katalog*, S. 67–88.

³²Vgl. Sträter (1987), S. 29. Kühlmann und Schäfer (1983) nehmen eine Vermittlung über eine reformierte Gemeinde in der Schweiz, etwa Genf oder Basel, an, vgl. S. 165. Bei Jalabert (2016) findet sich der Hinweis auf eine in Sedan gedruckte französische Übersetzung, vgl. S. 116.

³³Vgl. Raasveld (1997), S. 281–228 zur niederländischen Übersetzung.

³⁴Vgl. *Cura P*, S. 21, 131. Moscherosch gibt an, die *Insomnis Cura Parentum* innerhalb einer Woche vom 22. bis 29. September verfasst zu haben (vgl. *Cura P*, S. 27), bereits in der ersten Ausgabe werden jedoch einige nachträgliche Veränderungen erkennbar, die auf eine vorsichtige Überarbeitung hinweisen. So findet sich etwa ein Nachtrag vom 3. Oktober 1641 (vgl. *Cura P*, S. 27) sowie ein Verweis auf eine Predigt aus dem Dezember 1642 (*Cura P*, S. 125).

Umfelds, größere kirchenpolitische Zusammenhänge und – besonders im letzten Abschnitt – auch Buchhandelsbeziehungen berücksichtigt werden müssen.

Das Übersetzungsverständnis der Untersuchung ist dabei bewusst eng gehalten. So werden nur diejenigen Texte als ‚Übersetzungen‘ aufgefasst, die einen Text von einer Ausgangs- in eine Zielsprache übertragen. Moscheroschs *Insomnis Cura Parentum*, die sich zwar auf Jocelyns Erbauungsbuch bezieht, über eine bloße Übertragung ins Deutsche jedoch weit hinausgeht, ist daher explizit nicht als Übersetzung zu verstehen. Da die genaue Art, in der sich Moscherosch mit der *Insomnis Cura Parentum* auf *The Mothers Legacy* bezieht, im Rahmen dieses Beitrags nicht umfassend thematisiert werden kann, wird im Folgenden auf Bezeichnungen wie ‚Adaptation‘ oder ‚Bearbeitung‘ verzichtet. Stattdessen wird von einer Rezeption durch Moscherosch gesprochen.

Eine solch enge Auslegung des Übersetzungsbegriffs soll es ermöglichen, die unterschiedlichen Rezeptionsweisen im Umgang mit *The Mothers Legacy*, mit den Übersetzern auf der einen und Moscheroschs Rezeption auf der anderen Seite, auf begrifflicher Ebene voneinander zu trennen. Diese Trennung entspricht auch der Präsentation der Übersetzer und Moscheroschs in den (Para-)Texten: Der französische Übersetzer wird erst nach dem – von ihm hinzugefügten – Vorwort namentlich genannt,³⁵ der deutsche Übersetzer bleibt anonym, zudem sind beide Texte auf den Titelblättern als Übersetzungen gekennzeichnet.³⁶ Die Vermittlung des Textinhalts erscheint damit wichtiger als eventuelle Eigenanteile der beiden Übersetzer. Anders dagegen inszeniert sich Moscherosch mit Nachdruck nicht als Übersetzer des Textes, sondern als Verfasser eines eigenständigen Erbauungsbuchs, der sein Unterfangen durch seine Pflichten als Christ und Vater legitimiert sieht (s. u.).³⁷

15.2 *The Mothers Legacy to her Vnborn Childe* (1624)

Bereits ohne die Berücksichtigung der Mittlerübersetzungen finden sich in Jocelyns *conduct book* inhaltliche Veranlagungen, die eine spätere Rezeption durch Moscherosch erleichtert haben dürften, wobei die französische Mittlerübersetzung in diesem Zusammenhang eine wichtige ausdeutende Rolle einnimmt. Für die spätere Rezeption durch Moscherosch ausschlaggebende inhaltliche Aspekte des englischen *conduct books* betreffen dabei die Darstellung der jeweiligen

³⁵Vgl. *Le Testament*, S. 24.

³⁶Vgl. *Le Testament*, Bl. A j^r; *Cura A*₁, S. 283.

³⁷Völlig anders dagegen verhält es sich auf den Titelblättern der *Gesichte Philanders von Sittewalt*, auf denen Moscheroschs Name erst ab 1650 abgedruckt wird, während zuvor Francisco de Quevedo als Autor und die Kunstfigur Philander von Sittewalt als Übersetzer genannt werden.

Schreibsituation, aber – in einem geringen Ausmaß – auch die in beiden Texten vermittelten Frömmigkeitsideale.

Elizabeth Jocelyn (ca. 1595–1622) verfasste *The Mothers Legacy to her Vnborn Childe* im Jahr 1622,³⁸ als sie befürchtete, bei der Geburt ihres ersten Kindes zu sterben. In der Vorrede an ihren Ehemann schreibt sie:

Mine owne deare loue, I no sooner conceiued an hope, that I should bee made a mother by thee, but with it entred the consideration of a mothers duty, and shortly after followed the apprehension of danger that might preuent mee from executing that care I so exceedingly desired, I meane the religious training of our Childe.³⁹

Der eigentliche Grund zur Sorge ist damit nicht die Gefahr des Todes, sondern die Möglichkeit, dass sie der in ihren Augen eigentlichen Pflicht der Mutter, der religiösen Erziehung des Kindes, nicht nachkommen kann. In einer ähnlichen Situation sieht sich Moscherosch, der sich ebenso in erster Linie verpflichtet sieht, für das Seelenheil seiner Kinder zu sorgen. Er schreibt mit Bezug auf Jocelyn:

Auß welchem Tractätlein / nach vberlesung desselben, ich mir einen solchen Schluß gemacht, vnd bey mir also gesagt: Thut daß ein Weib? vnnd zwar gegen jhrem vngeborenen Kind? vnnd in einer sicheren wolverwahrten Statt? in gutem Frieden? Was solte dann ich? Ein Mann? gegen meinen Lieben Kindern? in diesem vnsicheren vnd gefährlichen Ort nicht thun wollen vnd sollen? Der ich allem eüsserlichen ansehen nach, wo Gott mir nicht genädigste Rettung thut [...] in dieser vnvermeidlichen gefahr des Lebens, meine Kinder endlichen als arme Waysen nach mir werde verlassen müssen.⁴⁰

Seine eigene Lage schätzt Moscherosch als weitaus dringlicher ein als die Jocelyns, und das nicht nur, weil er als Amtmann in einer ländlichen Gegend den Gefahren des Krieges ausgesetzt ist, sondern vor allem, weil er als Mann und Hausvater schreibt, dem allgemein,⁴¹ und in der Reformorthodoxie nochmals verstärkt,⁴² Verantwortung für das Seelenheil der Angehörigen seines Haushalts zukommt. Das Schreiben eines Erbauungsbuchs legitimiert Moscherosch an dieser Stelle auf mehreren Ebenen.⁴³ Nicht nur handelt er aus einer grundsätzlichen Verantwortung heraus, durch die Kriegsgefahr gewinnt sein Anliegen auch zusätzlich

³⁸Zur Biographie Jocelyns ist allgemein wenig bekannt: Im Jahr 1616 heiratete sie Torell Jocelyn, sie starb wenige Tage nach der Geburt ihrer Tochter im Jahr 1622. Hervorzuheben ist jedoch, dass ihr ein für eine Frau dieser Zeit ungewöhnlich hohes Maß an Bildung zukam. So verfügte sie über herausragende Lateinkenntnisse und beschäftigte sich mit Geschichte, Moralphilosophie, Theologie und modernen Fremdsprachen, vgl. LeDrew Metcalfe (2000), S. 4–5; Goad (1624); abgedruckt in *Legacy*, S. 43.

³⁹*Legacy*, S. 47.

⁴⁰*Cura P*, S. 13.

⁴¹Vgl. Kruse (2014), S. 579.

⁴²Vgl. Kühlmann und Schäfer (1983), S. 155.

⁴³Eine ausdrückliche Rechtfertigung des Schreibunterfangens ist dabei wohl auch deshalb nötig, weil Moscherosch als Laie über religiöse Angelegenheiten schreibt, vgl. Knight (2000), S. 157–158.

an Dringlichkeit. Durch den Vergleich mit Jocelyn werden diese beiden Aspekte nochmals verstärkt.⁴⁴

Daneben können in Jocelyns *conduct book* einige Gemeinsamkeiten mit dem Frömmigkeitskonzept Johann Schmidts festgestellt werden, dessen Bedeutung für sein eigenes Frömmigkeitskonzept Moscherosch in der Widmungsvorrede der *Insomnis Cura* hervorhebt. Ähnlich wie Schmidt in seinen Predigten, betont auch Jocelyn die Bedeutung des frommen Handelns für eine gute christliche Lebensführung; sie fordert von ihrem Kind: „[...] order thy thoughts, words and actions to [God’s – S.D.] glory“.⁴⁵ Zwar wird das Handeln hier – anders als bei Schmidt – nicht als zentraler Aspekt der Frömmigkeit dargestellt und darf wohl auch nicht als Alleinstellungsmerkmal von Jocelyns Anleitung verstanden werden. Bei der Betrachtung der französischen Übersetzung wird die Relevanz dieses Berührungspunktes jedoch deutlicher werden.

Auch wird sowohl bei Jocelyn als auch bei Schmidt und Moscherosch die Bedeutung der privaten Andacht betont. Jocelyn empfiehlt ihrem Kind eine Einteilung seiner Freizeit, die der Beschäftigung mit der Religion eine vorrangige Stellung zuweist:

[...] vse any lawfull [re]creation, either for thy profit or pleasure, and from all these exercises reserue a time to sit downe to some good study, but vse that most that may make thee greatest, Diuinitie. It will make thee greater, richer, happier than the greatest Kingdome on earth, though thou couldst possesse it.⁴⁶

Auch Schmidt fordert die tägliche Beschäftigung mit der Bibel und dem Katechismus:

Habe státs bey Handen deine Bibel / [...] vnd mache dir die guten Sprüche bekannt / verschaffe dir darneben / vber deinen *Catechismum*, ein kleines Büchlein / in welchem alle Glaubens Articul in guter Ordnung [...] beschrieben: Ließ täglich eine oder zwo Fragen / sampt der Antwort.⁴⁷

Ebenso empfiehlt Moscherosch seinen Kindern die tägliche Beschäftigung mit der Bibel⁴⁸ und – besonders den Töchtern – mit Gebet- und Erbauungsbüchern.⁴⁹ Die Bedeutung der privaten Andacht in der Straßburger Reformorthodoxie ist jedoch nicht nur als Gemeinsamkeit zwischen Jocelyn und Moscherosch relevant,

⁴⁴Weitere Überlegungen zur Bedeutung von Genderkonzeptionen in der Jocelyn-Rezeption bei den Übersetzern und Moscherosch können aufgrund der gebotenen Kürze an dieser Stelle nicht angestellt werden. In meiner im Entstehen begriffenen Dissertation wird dieser Zusammenhang näher untersucht.

⁴⁵*Legacy*, S. 63.

⁴⁶*Legacy*, S. 79.

⁴⁷*Agon Christianus*, S. 118. Vgl. dazu auch Bopp (1998), S. 76.

⁴⁸Vgl. *Cura P*, S. 95.

⁴⁹Vgl. *Cura P*, S. 63.

sondern kann auch die Lektüre eines (wahrscheinlich) konfessionell andersartigen Textes durch Moscherosch erklären.⁵⁰ So befürwortete Schmidt die Verwendung englischer Erbauungsliteratur in der privaten Andacht.⁵¹ Es erscheint daher denkbar, dass diese Haltung Schmidts der englischen Erbauungsliteratur gegenüber die Rezeption von Jocelyns Erbauungsbuch in Straßburg ermöglichte, oder gar dass Moscherosch den Bezug zu einem englischen Prätext bewusst hervorhebt, um die Ähnlichkeit zwischen seiner religiösen Praktik und den Vorstellungen Schmidts zusätzlich zu betonen.

Inhaltliche Berührungspunkte zwischen Jocelyns *conduct book* und Moscheroschs Erbauungsbuch scheinen dabei bereits zu bestehen, bevor *The Mothers Legacy* den mehrstufigen Übersetzungsprozess durchläuft, der schließlich zu Moscheroschs *Insomnis Cura Parentum* führt. Dabei sind vor allem die einander ähnelnden religiösen Leitkonzepte von Bedeutung. Durch die französische Übersetzung werden einige für Moscherosch (und Straßburg) entscheidende Aspekte von Jocelyns Text jedoch nochmals hervorgehoben.⁵²

15.3 *Le Testament d'une Mere à son Enfant à Naistre* (1628)

Da Jocelyns *Legacy* im 17. Jahrhundert überaus breit rezipiert wurde,⁵³ erscheint es wenig überraschend, dass bereits 1628 eine französische Übersetzung in Sedan bei Jean Jannon gedruckt wurde. Diese hatte ein Theodor Hamer de Worffelt verfasst, über dessen Biographie sich über die Herkunft aus der Grafschaft Jülich-Berg hinaus nur wenig sagen lässt.⁵⁴

Die beiden Orte Jülich und Sedan sind dabei durchaus relevant für die Frage nach der ‚Reiseroute‘ des englischsprachigen Erbauungsbuchs. Im Herzogtum Jülich-Berg, respektive Jülich-Kleve-Berg, hatte sich während einer längeren Periode konfessioneller Wechselhaftigkeiten bereits um das Jahr 1567 eine

⁵⁰Über eine Zuordnung Jocelyns zu einer der protestantischen Konfessionen herrscht jedoch Dissens; Jocelyn ist als Anhängerin der Church of England, als Puritanerin, Anglikanerin und Calvinistin beschrieben worden, vgl. LeDrew Metcalfe (2000), S. 14–15. Begründet ist dies wohl darin, dass die Abgrenzung der einzelnen Konfessionen im England des frühen 17. Jahrhunderts noch nicht klar gezogen war, vgl. LeDrew Metcalfe (2000), S. 15.

⁵¹Vgl. Wallmann (1986), S. 16; Kühlmann und Schäfer (1983), S. 160.

⁵²Weitere Ähnlichkeiten zwischen Jocelyns und Moscheroschs Erbauungsbüchern werden bei Knight (2000), S. 135 und Jalabert (2016), S. 109–110 aufgeführt.

⁵³Vgl. LeDrew Metcalfe (2000), S. 12–13.

⁵⁴Als einziges biographisches Zeugnis findet sich ein Eintrag in der Universitätsmatrikel der Genfer Universität aus dem April 1628. Übereinstimmend mit dem, was die Vorrede zu *Le Testament* impliziert (vgl. *Le Testament*, S. 3), wird dort Jülich als Herkunftsort angegeben, vgl. Stelling-Michaud (1975), S. 13.

reformierte Gemeinde etabliert.⁵⁵ Stärkere Bezüge zum Calvinismus weist der Druckort Sedan auf: In der zweiten Hälfte des 16. und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts war Sedan ein autonomes Fürstentum,⁵⁶ dessen Herrscher sich zwischen 1563 und 1637 zum reformierten Glauben bekannten.⁵⁷ Die in Sedan ansässigen Theologen scheinen damit wohl zu jenen „von wechselhaften Schicksalen unterworfenen Calvinisten“ zu gehören, die Sträter als „theologische und literarische Partner Englands auf dem Kontinent“ versteht.⁵⁸ Durch diesen konfessionshistorischen Hintergrund lässt sich auch die anscheinend ungewöhnliche Rezeption eines englischen Erbauungsbuchs in Sedan erklären.⁵⁹

Für die Rekonstruktion des Rezeptionsprozesses von *The Mothers Legacy* sind jedoch nicht nur die realweltlichen religionspolitischen Zusammenhänge von Bedeutung, sondern auch der Umgang des Übersetzers Hamer de Worffelt mit dem englischen Text. Dieser bearbeitet sowohl durch das Hinzufügen eines Paratextes als auch durch die eigentliche Übersetzung den Prätext auf eine Weise, die relevant für die spätere Rezeption durch Moscherosch ist.

In seiner Vorrede begründet Hamer seine Übersetzertätigkeit zweifach: Er habe *The Mothers Legacy* ins Französische übertragen „pour [s]’exercer [s]oy-mesme en ceste langue, & faisant voir à tous les vertus de ceste Dame, & celles qu’elle recommande à son enfant, leur bailler matiere de suivre son exemple, voire de s’exercer eux-mesmes en icelles“.⁶⁰ Neben der Betonung der Vorbildhaftigkeit Jocelyns findet in der Vorrede auch eine Umwertung bestimmter Aspekte ihres Frömmigkeitsverständnisses statt. So schreibt Hamer gleich zu Beginn der Vorrede:

Le deuoir du Chrestien ne consiste pas seulement à estre bien instruit en la crainte de Dieu, & à reduire en pratique ce qu’il a appris, mais il faut aussi qu’il communique à son prochain ce qu’il plaist à Dieu de luy eslargir: Car comme en la generation naturelle il n’y a personne qui soit né pour soy-mesme seulement, vn chacun de nous estant redeuable de la principale partie (voire pour mieux dire du tout) à son Createur, de l’autre à son patrie, & de l’autre à son prochain: de sorte que ce qui nous y reste est bien petit.⁶¹

Bereits im nächsten Absatz wird die hier betonte Nächstenliebe mit einem Handlungsaspekt in Verbindung gebracht: „Nul n’a receu ceste grace pour soy-mesme tant seulement, car si nous l’auons n’est-ce pas pour en glorifier Dieu en toutes

⁵⁵Vgl. Freitag (2016), S. 197.

⁵⁶Vgl. Kretzer (1975), S. 63.

⁵⁷Vgl. Kretzer (1975), S. 64, 74.

⁵⁸Sträter (1987), S. 5.

⁵⁹Die Bedeutung Sedans für die Verbreitung englischer (Erbauungs-)Literatur scheint nicht weiter untersucht worden zu sein. Es ist daher schwer zu beurteilen, ob die Vermittlung eines Erbauungsbuchs über Sedan tatsächlich eine Ausnahme von dem ansonsten gängigeren Weg über die Schweiz darstellt.

⁶⁰*Le Testament*, S. 15–16.

⁶¹*Le Testament*, S. 3–5.

nos actions? instruire, admonester & consoler nostre prochain ?“⁶² Die Gnade, die den Menschen von Gott zukomme, habe also nur dann einen Wert, wenn sie zur Erbauung des Nächsten eingesetzt werde. Durch Ausdrücke dieser Art lässt sich durch die Vorrede Hamers eine auffällige Nähe zwischen dem *Testament d’vne Mere* und den Glaubensidealen in Moscheroschs Umfeld herstellen.

Die Annäherung zwischen *The Mothers Legacy* und den religiösen Reformbestrebungen in Straßburg geht dabei über die Vorrede hinaus und zeigt sich auch in der eigentlichen Übersetzung Hamers. Diese hält sich zwar zumeist relativ genau an den englischen Prätext, weist jedoch gleichzeitig einige Eigenheiten auf, die im Zusammenhang mit der späteren Rezeption durch Moscherosch verstanden werden können. In der französischen Übersetzung werden etwa mehrfach Verweise auf die Bibel oder andere Texte hinzugefügt, ausgelassen, verkürzt oder ausgedehnt.⁶³ Aufgrund der bereits erwähnten Betonung der Nächstenliebe in der Straßburger Reformorthodoxie können solche Eingriffe am abschließenden dreizehnten Kapitel von *The Mothers Legacy/ Le Testament d’vne Mere*, das sich mit ebendiesem Thema befasst, besonders gut dargestellt werden.

Während dieses Kapitel bereits bei Jocelyn durch die abschließende Position im Traktat eine hervorgehobene Stellung einnimmt, wird diese bei Hamer de Worffelt nochmals betont. So fällt im direkten Vergleich auf, dass der Umfang dieses Kapitels, und insbesondere der der letzten Sätze, stark ausgedehnt wird (s. Beispieledition). Ebenso an diesem Textabschnitt erkennbar ist ein Eingriff Hamers auf der Ebene der Diktion, der sich mit Blick auf den gesamten Text als konsequent herausstellt. Es werden hier an mehreren Stellen Bezeichnungen, die sich auf die Mitmenschen beziehen, im Französischen vereindeutigend mit „ton prochain“ wiedergegeben, obwohl sich im Englischen eine Reihe variierender Bezeichnungen findet.⁶⁴ Obwohl auf der inhaltlichen Ebene als Synonyme zu verstehen, findet durch die französische Übersetzung eine semantische Vereindeutigung statt, durch die ein zentrales Konzept der Reformorthodoxie zu einer Leitvokabel des französischen Textes wird. Mit Blick auf Moscherosch ließe sich daher von einer Art konfessionsspezifischem Sprachgebrauch sprechen, der – wenn auch ohne Intention – die Rezeption des *Testament d’vne Mere* im reformorthodoxen Straßburg vorbereitet hat. Gleichzeitig sei aber darauf hingewiesen, dass die Betonung der Nächstenliebe auch in der reformierten Kirche einen festen Platz hat,⁶⁵ wodurch noch einmal die Vermittlerposition der calvinistischen Regionen für die Rezeption englischer Erbauungsliteratur hervortritt.

⁶²*Le Testament*, S. 6.

⁶³In der Beispieledition sind diese Variationen anhand des dreizehnten Kapitels für das englische Original und die beiden Übersetzungen dargestellt.

⁶⁴So finden sich in *The Mothers Legacy* etwa die Bezeichnungen „any man“ Joscelyn (1624), S. 81, „thy brother“ Joscelyn (1624), S. 107 oder „thine enemy“ Joscelyn (1624), S. 109. Vgl. dazu *Le Testament*, S. 157, 250, 258.

⁶⁵Vgl. Eßer (1997), S. 415.

15.4 *Das Testament / So eine Mutter jhrem noch vngebornen Kind gemacht hat (nach 1628)*

Komplizierter als bei der französischen Übersetzung stellt sich nun die Frage nach dem Publikationszusammenhang der deutschen Übersetzung von *The Mothers Legacy* mit dem Titel *Testament / So eine Mutter jhrem noch vngebornen Kind gemacht hat* dar. Durch paratextuelle Angaben und buchhändlerische Beziehungen lassen sich jedoch zumindest einige Überlegungen darüber anstellen, auf welchem Weg *The Mothers Legacy* zunächst in den deutschsprachigen Raum und später auch zu Moscherosch gelangte.

Zunächst ist festzuhalten, dass die deutsche Übersetzung von *The Mothers Legacy* nur im Anhang einer Ausgabe von Moscheroschs *Insomnis Cura Parentum* vorliegt. Es handelt sich dabei jedoch um die Ausgabe A₁ von 1647, die wahrscheinlich ohne Genehmigung Moscheroschs gedruckt wurde.⁶⁶ Auf diesen Umstand nimmt Moscherosch in der Ausgabe von 1653 Bezug, wenn er in einem dem Haupttext vorangestellten lateinischen Gedicht schreibt: „*Insomnis mea cura liber, bis liber in auras | Nunc abi*“.⁶⁷ Wenn Moscherosch auf diese Weise betont, dass das vorliegende Buch aus dem Jahr 1653 die zweite rechtmäßige Ausgabe seiner *Insomnis Cura* ist, nimmt er damit Abstand von anderen kursierenden Drucken. Da es sich also bei der einzigen Ausgabe der *Insomnis Cura Parentum*, die gemeinsam mit einer deutschen Übersetzung des Prätextes abgedruckt wurde,⁶⁸ um eine nicht autorisierte handelt, ist zu hinterfragen, ob es sich bei Moscherosch überhaupt um den deutschen Übersetzer des Textes handelt.

Das deutsche *Testament* kann indessen als Ergebnis einer Übersetzung der oben besprochenen französischen Übersetzung Hamers de Worffelt verstanden werden. Bereits das eingefügte Titelblatt des *Testaments / So eine Mutter jhrem noch vngebornen Kind gemacht hat* weist auf die Abhängigkeit von einer französischen Mittlerübersetzung hin, dort findet sich der Zusatz: „*Erstlich von einer Gottseligen Matrone[n] in Englischer Sprach geschrieben / hernach in frantzösischer vnd Teutsche Sprach gebracht*“.⁶⁹ Während nun nicht auszuschließen ist, dass noch eine weitere französische Übersetzung von *The Mothers Legacy* existierte, weist eine Reihe von textuellen Gemeinsamkeiten darauf hin, dass das *Testament / So eine Mutter jhrem noch vngebornen Kind gemacht hat* eine Übersetzung von Hamers *Testament d'vne Mere* ist. Es finden sich im deutschen Text sämtliche Textpassagen, die von Hamer bei der Übersetzung hinzugefügt wurden, während keine der dort ausgelassenen Passagen Eingang in den deutschen Text findet

⁶⁶Vgl. Bechtold (1922), S. 48.

⁶⁷Cura B, Bl.]***(10^v]). „*Mein Buch, meine Insomnis Cura, geht nun das zweite Mal in den Äther hinaus.*“

⁶⁸Die beiden Texte sind durch die fortlaufende Paginierung als ein Druck gekennzeichnet, es handelt sich also nicht um das Ergebnis einer Buchbindersythese.

⁶⁹Cura A₁, S. 283.

(s. Beispieledition). Auch werden kleinere Veränderungen, die der französische Übersetzer in den Text eingeführt hatte, im Deutschen beibehalten, etwa die folgende Variation in der Wortreihenfolge: Während in der *Approbation* des englischen Textes die Rede ist von „constant temper, and more than womanly fortitude“,⁷⁰ wird dies in den Übersetzungen als „grand courage, & une patience plus que feminine“,⁷¹ respektive „ein (mehr dañ Weiblich) hertzhafft Gmüt vñ Gedult“⁷² wiedergegeben. Derartige ‚Leitfehler‘ deuten darauf hin, dass die deutsche Übersetzung von der französischen Hamers abhängig ist.

Auch die oben beobachtete semantische Festlegung der Mitmenschen als „prochains“ findet sich in der deutschen Übersetzung wieder; dort wird konsequent von den „Nächsten“ gesprochen.⁷³ Ebenso wird als Teil des deutschen *Testaments* eine Übersetzung der Vorrede Hamers de Worffelt abgedruckt,⁷⁴ die die Bedeutung der aktiv-handelnden Nächstenliebe, und damit eine eigentlich nur in Ansätzen vorhandene Ähnlichkeit zwischen den Frömmigkeitsidealen Jocelyns und denen der reformorthodoxen Bewegung in Straßburg, besonders hervorhebt.

Gleichzeitig finden sich auch einige kleinere Unterschiede zwischen der deutschen und der französischen Übersetzung. So fällt bei einem genauen Vergleich auf, dass gelegentlich Attribute hinzugefügt, Metaphern verändert oder Verweise auf die Bibel durch genaue Angaben von Buch in Vers explizit gemacht werden; an zwei Stellen werden fehlerhafte Bibelverweise korrigiert, an zwei weiteren Stellen kommen dafür neue Fehler hinzu.⁷⁵ Auch führt der deutsche Übersetzer an einigen Stellen Zitate aus der Bibel, deren Unvollständigkeit bei Hamer angedeutet wurde, weiter aus, wobei dieser seinerseits angedeutete Auslassungen aus dem englischen Text ergänzt.⁷⁶ Der deutsche Übersetzer scheint damit dieses Vorgehen fortzusetzen.

Für die Frage nach dem Publikationskontext bietet nun das der Ausgabe A₁ beigegebene Nachwort ‚An den Christgläubigen Leser‘ einige wichtige Anhaltspunkte. Dieses lautet in Gänze:

⁷⁰*Legacy*, S. 44.

⁷¹*Le Testament*, S. 43.

⁷²*Cura A₁*, S. 291.

⁷³Vgl. auch Beispieledition Z. 2, 6, 7, 8, 12, 13.

⁷⁴Vgl. *Cura A₁*, S. 284–287.

⁷⁵Eine kleinere Einfügung findet sich etwa auf den Seiten *Le Testament* 69/ *Cura A₁* 300; die Hinzufügung einer Metapher in *Le Testament* 63/ *Cura A₁* 298, die genaue Bestimmung eines Bibelzitats aus der französischen Vorlage in *Le Testament* 185/ *Cura A₁* 341; die Korrektur einer falschen Angabe in *Le Testament* 163/ *Cura A₁* 333; eine fehlerhafte Angabe im Deutschen in *Le Testament* 222/ *Cura A₁* 353; außerdem sind kleinere Auslassungen erkennbar, etwa in *Le Testament* 35/ *Cura A₁* 290. Zu jeder dieser Kategorien ließe sich dabei noch eine Reihe weiterer Textstellen nennen.

⁷⁶Beispiele für Ausführungen von Bibelzitaten bei der Übersetzung in das Französische finden sich etwa an folgenden Stellen: *Legacy* 83/ *Le Testament* 168–169, *Legacy* 85/ *Le Testament* 174–175, *Legacy* 89/ *Le Testament* 191. Die fortgesetzte Ausführung bei der Übersetzung ins Deutsche wird etwa erkennbar auf den Seiten *Le Testament* 174–175/ *Cura A₁* 337.

DIEweil in diesen Tractätlein viel nützlichē Erinnerungen für die Jugend begrieffen / ist dasselbe auff vnterschiedliches Ansuchen vnd Begehren von newem auffgelegt vnd gedruckt worden. Daß es aber anderst nicht / wie es in dem Hornbachischen Exemplar zu befinden gewest / gedruckt worden / ist auß Vrsachen geschehen / weil nicht so gar viel sonders darinnen seyn wird / das den Christgläubigen Leser offendiren / vnd jhme verdächtig seyn möchte. Derowegen wird er nur auff die Principal-Intention sehen / vnd sich das Vbrige nicht jrren lassen.⁷⁷

Zwei Dinge sind an dieser Stelle herauszuheben. Zum einen wird erkennbar, dass es sich bei dem in A₁ abgedruckten Text vermutlich um den Nachdruck eines ‚Hornbacher Exemplars‘ handelt. Zum anderen lässt die Rechtfertigung, man habe das ‚Hornbacher Exemplar‘ nachgedruckt, „weil nicht so gar viel sonders darinnen seyn wird / das den Christgläubigen Leser offendiren [...] möchte“, darauf schließen, dass es dem Verfasser des Nachworts möglich erschien, mit dem Nachdruck für Kränkungen zu sorgen. Dies könnte, besonders aufgrund des religiös-erbaulichen Gegenstands sowohl des *Testaments* als auch der *Insomnis Cura*, auf eine konfessionelle Differenz zwischen dem Übersetzer des deutschen *Testaments* auf der einen und dem Herausgeber sowie dem intendierten Rezipierendenkreis von A₁ auf der anderen Seite hindeuten. Kirchenhistorische Hintergründe verstärken diesen Eindruck: Hornbach gehörte im 17. Jahrhundert zum Herzogtum Zweibrücken, dessen Fürst Johann I. 1588 zum Calvinismus konvertiert war.⁷⁸ Der Herausgeber der Ausgabe A₁ der *Cura* gibt dagegen zumindest vor, dass A₁ in Straßburg gedruckt wurde,⁷⁹ und druckt den Text mitsamt seiner an Johann Schmidt gerichteten Widmungsvorrede ab, wodurch die Anbindung an die Reformorthodoxie aufrechterhalten wird.⁸⁰ Die calvinismus-kritischen Züge der Reformorthodoxie entsprechen dabei den konfessionellen Konflikten der Zeit und werden auch in der *Insomnis Cura* (in A₁) deutlich.⁸¹

Die Erwähnung Hornbachs als (wahrscheinlichen) Druckort des Erstdrucks des deutschen *Testaments* lässt dabei noch eine weitere Vermutung zu. In Hornbach hat es wohl nur eine einzige Offizin gegeben, namentlich die Wendelin Schmidts, die zwischen 1623 und 1631 dort angesiedelt war, als die Fürstliche Druckerei Zweibrückens für einen kurzen Zeitraum dorthin verlegt wurde.⁸² Unter den aus der Offizin Schmidts belegten Drucken findet sich keiner des deutschen

⁷⁷*Cura* A₁, S. 369.

⁷⁸Vgl. Schöndorf (1995), S. 36–37.

⁷⁹Bechtold hält es für überaus unwahrscheinlich, dass ein nicht autorisierter Nachdruck tatsächlich in Straßburg hätte entstehen können, wo die ohnehin schon strengen Gesetze zum Nachdrucken von Büchern von Moscherosch selbst, der ab 1645 Fiskal am Polizeigericht war, durchgesetzt wurden, vgl. Bechtold (1922), S. 48.

⁸⁰Vgl. *Cura* A₁, Bl. 1?^{(ij}–[]?^{(xj}v].

⁸¹Vgl. *Cura* A₁, S. 233–234; *Cura* P, S. 119.

⁸²Vgl. Schöndorf (1995), S. 56.

Testaments; da es sich dabei jedoch um eine überaus geringe Anzahl handelt,⁸³ ist nicht auszuschließen, dass ein entsprechender Druck des *Testaments / So eine Mutter jhrem noch vngeborenen Kind gemacht hat* existierte, heute aber nicht mehr erhalten ist. Auf die weiteren Implikationen dieser Umstände wird im nächsten Abschnitt näher eingegangen, in dem nun auch Moscheroschs *Insomnis Cura Parentum* in die Untersuchung mit einbezogen werden kann.

15.5 Die *Insomnis Cura Parentum* (1643)

Wie eingangs erwähnt nimmt Moscherosch in der zweiten, an seine Ehefrau gerichteten Vorrede zur *Insomnis Cura Parentum* explizit Bezug auf seine englische Vorlage. Jedoch bleibt es in Moscheroschs Angaben unklar, in welcher Sprache er den Text rezipiert hat und in welcher Weise die Vorlage Eingang in sein eigenes Erbauungsbuch gefunden hat. Nach der Erschließung der einzelnen Übersetzungsstufen können an dieser Stelle einige Überlegungen darüber angestellt werden.

Bei einem Vergleich des deutschen *Testaments / So eine Mutter jhrem noch vngeborenen Kind gemacht hat* mit der *Insomnis Cura Parentum* fällt zunächst eine gewisse Ähnlichkeit in der Struktur auf. So sind beide Texte in aufeinander aufbauende, briefähnliche Kapitel gegliedert, denen ein Brief an den Ehemann, respektive an die Ehefrau, vorangestellt ist. Auf einige inhaltliche Berührungspunkte wurde oben bereits verwiesen. Während diese Gemeinsamkeiten jedoch die Gesamtstruktur des Prätextes betreffen und daher unabhängig davon festgestellt werden können, in welcher Sprache *The Mothers Legacy/ Le Testament/ Das Testament* vorliegt, lassen sich auch einige Parallelen beobachten, die speziell das deutsche *Testament* betreffen. Diese zeigen sich vor allem in einigen markanten Ähnlichkeiten in Wortwahl und Ausdruck, wie es etwa am folgenden Beispiel aus der *Insomnis Cura Parentum* deutlich wird:

Ein new gschirr nimbt an vnd behaltet den geschmack dessen, damit es zum ersten befeuchtet vnd begossen wird. Also wann jhr ewere kinder anfänglich, in der zarten Jugend, ehe die Welt, dz Fleisch vnd der Feind sie anfechten, mit dem H. Wort Gottes befestiget, so werden sie desto leichter vberwinden können alle fewrige Pfeile des Bösewichts. Vnd wird euch Gott sein gedeyen vnd H. Geist verleihen, ja selbst in euch wohnen. Allen eweren Feinden widerstehen vnd nicht zugeben, daß sie euch gewalt vnd vnrecht anthun.⁸⁴

⁸³Im VD17 sind drei Hornbacher Drucke belegt, namentlich die *Undergerichts Ordnung des Fürstenthumbs Zweybrücken* (VD17 7:701570Z), eine *Erinnerung An ein Christliche / ansehliche Versammlung zu Zwybrücken* (VD17 12:665360 S) und eine Totenpredigt des Pfarrers Johann Stefan Pfannmüller (VD17 12:127329U).

⁸⁴*Cura P*, S. 78.

Nahezu identisch heißt es im deutschen *Testament*:

Dann gleich wie ein new Geschirr / den Geschmack dessen / damit es zum ersten befeucht wird / lang behält: Also wann du deinem Schöpffer anfänglich in deiner Jugend dienst / ehe die Welt / dein Fleisch vnd der Teuffel dich gar einnehmen / so wird dich Gott lieben / vnd seinen H. Geist geben / der in dir wohnen / allen deinen Feinden widerstehen / vnd dich nicht zugeben wird / daß sie dir Gewalt vnd Vnrecht thun [...].⁸⁵

Die vorhandenen Abweichungen erklären sich an dieser Stelle dadurch, dass Jocelyn – und in der Folge auch ihre Übersetzer – ein einzelnes Kind ansprechen, Moscherosch dagegen mehrere. Geht man nun davon aus, dass das *Testament*, wie im Nachwort dargestellt, auf ein bereits vorhandenes ‚Hornbacher Exemplar‘ zurückgeht, und schließt man gleichzeitig den höchst unwahrscheinlichen Fall aus, dass Moscherosch eine Übersetzung angefertigt hat, die im Wortlaut nahezu identisch zur Hornbacher Übersetzung ist, ist anzunehmen, dass die Übersetzung in A₁ nicht von Moscherosch stammt. Wahrscheinlicher ist es, dass Moscherosch mit dem Text in Gestalt des ‚Hornbacher Exemplars‘ in Berührung gekommen ist und einzelne Textpassagen in leicht modifizierter Form in sein eigenes Erbauungsbuch übernommen hat.⁸⁶

Es stellt sich dann die Frage, wie Moscherosch mit dem ursprünglich in Hornbach hergestellten Buch in Berührung kommen konnte. Während diese Fragestellung für die Entstehung der beiden Übersetzungen von *The Mothers Legacy* unbeantwortet bleiben muss, lassen sich für den letzten Abschnitt der Entstehungsgeschichte der *Cura* auf der Basis von buchhandelshistorischen Begebenheiten einige Überlegungen anstellen. Grundsätzlich ist zu erwähnen, dass Erbauungsbücher im 17. Jahrhundert eine überaus beliebte Textsorte waren und damit eine wichtige Einnahmequelle für Buchdrucker und -händler darstellten.⁸⁷ Gleichzeitig können über die Geschichte einzelner Offizinen Verbindungen zwischen Hornbach/ Zweibrücken und Straßburg hergestellt werden.

Wie oben bereits dargestellt, kommt als Druckort des ‚Hornbacher Exemplars‘ wahrscheinlich nur die Fürstliche Offizin unter der Leitung Wendelin Schmidts in Frage, die zwischen 1623 und 1631 in Hornbach aktiv war. Diese war zunächst in Zweibrücken angesiedelt und als Reaktion auf die zunehmende Bedeutung der fürstlichen Landesschule in Hornbach im Jahr 1623 dorthin verlegt worden.⁸⁸ Die Entstehung der fürstlichen Offizin kann auf die Zeit zwischen 1591 und 1595 datiert werden, in der zunächst eine Papiermühle und wenig später eine Druckerei in Zweibrücken eingerichtet wurden.⁸⁹ In dieser Anfangsphase des Zweibrücker Buchdrucks war nun ein Straßburger von besonderer Bedeutung: Verantwortlich

⁸⁵*Cura* A₁, S. 310.

⁸⁶Weitere Textpassagen, die eine besonders starke Ähnlichkeit zueinander aufweisen, finden sich etwa auf den Seiten A₁ 357–358/ P 30–31, A₁ 341–342/ P 67 und A₁ 328/ P 89, wobei in einer ausführlichen Auflistung solcher Parallelen etwa sechzehn Textabschnitte zu berücksichtigen wären.

⁸⁷Vgl. Wittmann (1991), S. 81–82.

⁸⁸Vgl. Schöndorf (1995), S. 56.

⁸⁹Vgl. Schöndorf (1995), S. 37–38.

für die Einrichtung sowohl der Papiermühle als auch der Druckerei war Josias Rihel d.J.,⁹⁰ der einer seit mindestens 1535 aktiven Straßburger Druckerfamilie angehörte.⁹¹ Nach der Re-Lokalisierung der Druckerei von Zweibrücken nach Hornbach scheint Rihel zunächst in Zweibrücken geblieben zu sein und kehrte wohl um 1625 nach Straßburg zurück, um die Offizin des Vaters zu übernehmen.⁹² Eine Aktivität der Offizin Rihel ist dort bis in das Jahr 1639 belegt.⁹³

Relevant für die Frage nach Moscherosch ist, dass das Rihelsche Typenmaterial im Jahr 1642 von Johann Philipp Mülbe, Moscheroschs zu dieser Zeit bevorzugtem Verleger, verwendet⁹⁴ und später von dessen Nachfolger Josias Städel erworben wurde.⁹⁵ Es erscheint daher denkbar, dass das ‚Hornbacher Exemplar‘ auf diesem Wege an Moscherosch gelangte. Josias Rihel d.J. könnte auch nach seinem Weggang aus Zweibrücken Handelsbeziehungen oder Kontakt mit seinen Nachfolgern in der Fürstlichen Zweibrücker Offizin, darunter Wendelin Schmidt, gepflegt haben. Da Tausch- und Handelsbeziehungen zwischen Rihel und Mülbe belegt sind, ist anzunehmen, dass ein Exemplar der in Hornbach erschienenen Übersetzung des *Testaments / So eine Mutter jhrem noch vngebornen Kind gemacht hat* auf diese Weise in Mülbes Besitz gelangte. Die Datierung dieser Handelsgeschäfte zwischen den beiden Straßburger Offizinen auf die frühen 1640er Jahre entspricht außerdem dem Zeitraum, in dem die *Insomnis Cura Parentum* wahrscheinlich verfasst wurde.⁹⁶ Moscherosch war bis 1641 als Amtmann in Finstingen beschäftigt, bevor ihn die Verheerung der ländlichen Gegenden durch den Dreißigjährigen Krieg dazu veranlasste, im November des Jahres 1641 nach Straßburg zurückzukehren.⁹⁷ Kühlmann und Schäfer nehmen an, dass Mülbe und Moscherosch während dieser Zeit miteinander in Kontakt standen.⁹⁸ Es besteht außerdem die Möglichkeit, dass Mülbe Moscherosch den Text mit einer ökonomischen Absicht zuspielte.⁹⁹

Zusammenfassend erscheint daher für die Textgenese der *Insomnis Cura Parentum* der folgende Ablauf am wahrscheinlichsten: Jocelyns ohnehin breit rezipierter Traktat gelangte spätestens um das Jahr 1627 in das Umland von Sedan, wo er von Hamer de Worffelt in das Französische übersetzt und damit für deutsche Gelehrte zugänglich wurde. Zwischen 1628 und 1631 (dem Jahr der

⁹⁰Vgl. Schöndorf (1995), S. 37–38.

⁹¹Vgl. Reske (2007), S. 886.

⁹²Vgl. Reske (2007), S. 1051.

⁹³Vgl. Reske (2007), S. 892.

⁹⁴Vgl. Reske (2007), S. 903.

⁹⁵Vgl. Reske (2007), S. 904.

⁹⁶Moscherosch macht nur eine vage Angabe dazu, wann er mit dem Text in Berührung kam, der ihn zum Schreiben der *Insomnis Cura Parentum* veranlasste, indem er schreibt, das Buch sei ihm „vor etlich wochen [...] zugeschickt worden“ (*Cura P.*, S. 13).

⁹⁷Vgl. Schäfer (1982), S. 118.

⁹⁸Vgl. Kühlmann und Schäfer (1983), S. 164.

⁹⁹Vgl. Kühlmann und Schäfer (1983), S. 164.

Rückverlegung der Hornbacher Offizin nach Zweibrücken) wurde eine deutsche Übersetzung dieser Übersetzung in Hornbach gedruckt, die etwa zehn Jahre später – womöglich über Josias Rihel d.J. – an Mülbe gelangte, von dem sie dann – möglicherweise aus finanziellem Interesse – an Moscherosch weitergegeben wurde. Dieser Text regte Moscherosch zum Verfassen seines eigenen Erbauungsbuchs an, in das er Textpassagen aus der deutschen Übersetzung von *The Mothers Legacy* übernahm und das 1643 zum ersten Mal publiziert wurde. 1647 erschien dann ein Raubdruck der *Insomnis Cura Parentum*,¹⁰⁰ in dem sowohl Moscheroschs Text als auch das wohl einigermäßen verbreitete *Testament / So eine Mutter jhrem noch vngebornen Kind gemacht hat* gemeinsam abgedruckt wurden. 1653 erschien dann bei Städel, Mülbes Nachfolger, die erweiterte, zweite autorisierte Ausgabe der *Insomnis Cura Parentum*.

15.6 Fazit

Anhand des Rezeptionswegs von Jocelyns *The Mothers Legacy to her vnborn Childe* über Frankreich und Hornbach bis zu Moscherosch lassen sich einige Dinge beobachten, die spezifisch für diesen Fall sind, an denen sich aber auch typische Faktoren der Rezeption und Übersetzung von (erbaulichen) Texten in der Frühen Neuzeit illustrieren lassen.

Wenig überraschend dürfte sein, dass das konfessionelle Umfeld des Prätextes sowie das der Rezipient*innen und Übersetzer*innen sich darauf auswirken, ob ein Text überhaupt übersetzt und wie im Übersetzungsprozess mit ihm umgegangen wird. So hat etwa das Übersetzungsverhalten Hamers de Worffelt Auswirkungen auf die weitere Rezeption seiner Übersetzung: Durch die Verwendung einer Leitvokabel, die für Hamers konfessionelles Umfeld im reformierten Sedan prägend ist, dem *prochain*, wird Jocelyns Text auf subtile Weise für einen reformierten Rezipierendenkreis umgedeutet. Dieser Eingriff in die Diktion des Vorlagentextes betont außerdem eine Gemeinsamkeit zwischen reformierter Kirche und eben den Lehren, die für Moscherosch beim Schreiben der *Insomnis Cura Parentum* wichtig waren, denen des reformorthodoxen Theologen Johann Schmidt. Durch das Hinzufügen einer Vorrede, die die Nächstenliebe außerdem in Verbindung mit einem aktiven Frömmigkeitskonzept bringt, wird diese Gemeinsamkeit weiter betont. Die Kirchenpolitik im Straßburg der 1630er und 1640er Jahre ist dabei noch aus einer anderen Perspektive von Bedeutung: Es ist zumindest denkbar, dass die offene Befürwortung des Gebrauchs von Erbauungsbüchern in der privaten Frömmigkeitsübung, wie sie sich bei Schmidt

¹⁰⁰Dass der für die Ausgabe A₁ verantwortliche Drucker den (wahrscheinlich) in Hornbach gedruckten Text als das „Engeländische Traktätlein“ identifizieren konnte, auf das Moscherosch zu Beginn der *Insomnis Cura* Bezug nimmt, könnte dadurch erklärt werden, dass Moscherosch es mit einem nur geringfügig abweichenden Titel nennt (vgl. *Cura* P, S. 13).

fand, sich auf Moscheroschs Schreibgestus auswirkte: Mit der expliziten Aussage, eine englische Vorlage für die *Insomnis Cura Parentum* gehabt zu haben, betont Moscherosch die Nähe seiner eigenen Andachtspraktik zu den Reformgedanken Johann Schmidts.

Eng mit diesem Punkt verbunden ist eine zweite Beobachtung: Die Reformbestrebungen in Straßburg stellten einen Anreiz für das Schreiben eines Erbauungsbuchs nicht allein für Moscherosch, sondern auch für seinen Verleger Mülbe dar. Dieser scheint aus finanziellem Interesse gehandelt zu haben, als er Moscherosch auf das *Testament / So eine Mutter jhrem noch vngebornen Kind gemacht hat* aufmerksam machte. Die Nachfrage nach Erbauungsbüchern war hoch, es gab jedoch in den 1640er Jahren in Straßburg noch keines, das den spezifischen Vorstellungen eines einflussreichen Theologen auf so eindeutige Weise entsprach (mit Ausnahme von Heuppels Auftragsarbeit). Der frühneuzeitliche Buchmarkt kann daher als ein überaus relevanter Faktor für die Übersetzung und aneignende Rezeption von Texten gelten.

Es ist an diesen beiden Punkten zu erkennen, dass das Übersetzen in der Frühen Neuzeit sowohl von (kirchen-)politischen als auch von marktwirtschaftlichen Interessen geprägt ist. Diese Beobachtung lässt sich in die Richtung ausweiten, dass sich der einzelne Übersetzer oder auch Rezipient in einem komplexen Netzwerk bewegt, zu dem auch Verleger, Theologen und Landesherrscher gehören. Es scheint daher – gerade aufgrund regionsspezifischer Eigenheiten in der Konfessionalität – sinnvoll, Fragestellungen, die die Rezeption und Übersetzung fremdsprachiger Texte betreffen, im Kontext der regionsspezifischen kirchenpolitischen und frömmigkeitstheoretischen Strömungen zu betrachten.

Beispieledition

In der nachfolgenden Tabelle werden anhand des 13. Kapitels Unterschiede zwischen Elizabeth Jocelyns *The Mothers Legacy to her Vnborn Childe* (1624), Theodor Hamers de Worffelt *Le Testament d'une Mere à son Enfant à Naistre* (1628) und der anonymen Hornbacher Übersetzung *Testament / So eine Mutter jhrem noch vngebornen Kind gemacht hat* (Nachdruck von 1647) zusammengestellt.

Ein Fettdruck zeigt dabei an, dass es sich bei der entsprechenden Textpassage um eine Hinzufügung oder eine (leichte) Veränderung gegenüber dem direkten Prätext handelt (etwa vom Englischen zum Französischen), eine einfache Unterstreichung markiert, dass eine Textpassage, die bereits bei der ersten Übersetzung hinzugefügt wurde, in der abhängigen Übersetzung übernommen wurde (nur vom Französischen ins Deutsche). Textpassagen, die mit einer gestrichelten Unterstreichung versehen sind, wurden aus der direkt abhängigen Übersetzung getilgt.

Kursivierungen wurden aus den Drucken und Editionen übernommen und zeigen Zitate und Gebete an. Für *The Mothers Legacy* wurde die fortlaufende

Zeilennummerierung von LeDrew Metcalfe übernommen, für die anderen beiden Texte setzt die Zeilennummerierung auf jeder Seite neu an.

	Seite, Zeile	Elizabeth Jocelyn: <i>The Mothers Legacy to her Vnborn Child</i> (1624), Ed. LeDrew Metcalfe 2000	Seite, Zeile	Theodor Hamer de Worffelt: <i>Le Testament d'une Mere à son Enfant à Naistre</i> (1628)	Seite, Zeile	Anonymous: <i>Testament / so eine Mutter ihrem noch vngewornen Kind gemacht hat</i> (Nachdruck 1647)
1	101, 783–103, 787	The next duty is equall to this, thou must performe to all the world in general. Doe to all men as thou wouldst they should doe unto thee. This is the commandement our Saviour gives us: Love one another: by this wee shall bee knowne to be his, if we love one another, as hee hath loved us.	232, 14–234, 11	Iusques icy ie t'ay instruit touchant ce qui concerne l'obeissance que tu dois à tes parens: maintenant suit un autre commandement pareil à celuy-cy, qui enseigne generalement comme quoy il faut viure envers tout le monde. <i>Toutes les choses que tu veux que les hommes te facent, fay leur aussi semblablement. Et au contraire, Toutes les choses que tu ne veux pas que les hommes te facent, ne leur fay pas aussi semblablement.</i> C'est le Commandement que nostre Seigneur nous a donné: <i>Aimez vous l'un autre, car par ce serons nous cognens luy appartenis, si nous aimous l'un autre, comme luy nous a aimez, & s'est donné soyemes à la mort pour nous, afin que nous vivions avec luy.</i>	357, 6–18	<u>Bisshero hab ich dich vnterrichtet / in dem / was dein Gehorsam gegen deine Eltern anlangt / folget nun ein anderer Befehl demselben gleich / der ins gemein lehrt / wie man mit allen Menschen leben soll. Alles was du wilt das dir die Leute thun sollen / daß thue ihnen auch / vnd hergegen alles was du wilt das dir die Leute nicht thun sollen / das thue ihnen auch nicht / das ist der Befehl / den vns vnsr Seligmacher gegeben / liebet euch vntereinander / daß daran ist erschienen die Liebe GOTtes gegen vns / das Gott seinen eingewornen Sohn gesand hat in die Welt / daß wir durch ihn leben sollen</u>
2	103, 790–792	Wee can with ease envie him if hee be rich, or scorne him if he be poore; but love him? nay the Devill hath more craft than so.	235, 2–13	Où est celuy qui se peut porter envie à soy mesme s'il est riche, ou se mespriser s'il est pauvre. Chacun s'aime soy mesme, & toutesfois il porte envie à son prochain, ou le mesprise.	357, 21–24	<u>Wo ist der / der sich selbst anndet / wann er reich ist / oder / veracht / wann er arm ist. Ein ieder liebt sich selbst vnd ist gleichwol auff seinen Nechsten neidisch / oder aber veracht ihn.</u>
3	103, 809f.	as a good Christian must needs tremble at	238, 16–239, 2	tous Chrestiens la fuient, qui ils en tremblent, & qu'ils abhorrent	359, 1–3	<u>daß ein jede Christ ihn notwendig fliehen soll / darvor zittern / vnd ein Abschewen daran haben</u>
4	103, 816f.	A man may finde ways enow to possesse the Devill of his soule, but none with lesse pleasure to himselfe than this	240, 2–8	L'homme trouvera assez d'ouverture pour donner entrée au diable dans son ame, mais apres celle-cy il n'y en a point de plus dangereuse	359, 10–13	<u>Der Mensch wird Platz vñ Raum gnug bey sich finden dem Teuffel einen Eingang in seine Seel zu Machen / er darff kein Mittel darzu suche[n] / aber es ist keine gefährlicher</u>
5	105, 837f.	but the hater of his brother gets nothing (no not in present) but torment, fretting and vexation	244, 13–17	mais celui qui hait son frere n'en recoit rien: rien, di-e, que douleur & affliction d'esprit	360, 22–25	<u>wer aber seinen Bruder hasset / der hat doch ganz nichts davon / nichts sage ich / als Schmerzen vñ Hertzens Betrübniß</u>
6	105, 842–844	The more easily to avoid this sinne, consider well the disprofits of it. Reade in the first Epistle of Saint Iohn 3. Chap. 14. and 15. Verses, and in the 4. chap. the 8. and 20. verses	245, 11–246, 17	Pour fuir ce peché, repasse en ton esprit toutes les miseres qui en dependent. Sainct lean dit au chap. 4. de sa premiere [Gemeint ist 1. Joh 3, 15.] Qui n'aime point son frere, il demeure en la morte, quiconque hait son frere est meurtrier, & vous scanez que nul meurtrier n'a la vie eternelle demeurante en foy. Et au chap. 4. v. 20. Si quelcun dit, l'aime Dieu, & il hait son prochain, il est mentuer: car qui n'aime point son frere, lequel il voit, comment peut-il aimer Dieu, lequel il ne voit point? & nous avons ce commandement, que celui qui aime Dieu, aime aussi son frere.	361, 5–18	<u>Diese Sünd zu fliehen / so dencke ihm nach deinem Sinn / was vor Elends darauß entsteht. S. Johannes sagt im 3. Cap. v. 15. seiner erste Epistel: Wer seinen Bruder hasset / der ist ein Todtschläger / hat nicht das ewig Leben bey ihm bleibend, vnd im 4. Cap. v. 20. So jemand spricht / er liebe Gott / vnd hasset seinen Bruder / der ist ein Lügner / dann wer seinen Bruder nicht liebet / den er sihet / we kan er Gott lieben / den er nicht sihet? vnd diß Gebot haben wir von ihm / daß wer Gott liebet / daß er auch seinen Bruder liebet.</u>
7	105, 846–854	As the want of it brings infinite miserie, so the possession infinite ioy. By Charitie wee performe our Saviour Christs commendement, who often requires this of us, as hee should say, I have satisfied my father for all the commandements	247, 6–248, 14	Comme la hain de nostre prochain entraine avec soy toutes fortes de malheur, ainsi la charité apporte avec soy toutes sortes de bonheur. Par la charité nous accomplissons le commandement de nostre Seigneur, qui nous la	361, 19–362, 4	<u>Gleich wie der Haß gegen vnsern Nechsten all ander Vnglück nach sich zeucht / also bringt die Liebe allenew Glück mit sich; Durch die Liebe erfüllen wir vnserns HERR Gebot / welches er vns zu einem neuen vñ zum letzten Befehl gibt /</u>

		that you have broke. Now your taske is easie, I leave you nothing to doe, but to love one another; doe this and you doe all. <u>By it we fulfill the Law, Rom. 13. 8. and 10. verses. By it we abide in the light. 1 Joh. 2. 10.</u>		donne pour vn nouveau & dernier Commandement : Comben s'il disoit, l'ay satisfait à mon Pere pour tous les commendemens que vous avés transgressé: maintenant la charge qui vous reste est bien aisee: ie ne dema[n]de autre chose de vous, sinon que vous aimez vostre prochain ; faites cecy, & vous faites tout.		Als waff er sagte / ich hab allen den Geboten meines Vaters / die jhr überfretten hab / genug gethan / und nemt ihr euch die Last / so noch ubrig ist / gar leicht / ich fordere nichts an euch / als daß ihr ewern Nechsten liebet / thut dieses / so habt jhr alles gethan.
8	107-862-64	Therefore take heed if thou feele any malice towards thy brother, bee sure thy heart is not upright toward God. So root it out from thy heart, that no <u>sting</u> of it bee left, <u>for it will grow faster than Jonaths Gourd.</u>	250, 5-15	Partant bien garde à toy mesme: car si tu y trouves quelque malice contre ton prochain , assure toy que ton cœur n'est pas sincere envers Dieu: & partant bannis la entierement de ton cœur, en sorte qu'il n'y en reste rien.	362, 16-21	Darumb nimb deiner selbst wahr / dann so du noch einige Boßheit / gegen deinen Nechsten bey dir befindest / so seye versichert / daß dein Hertz nit allerding auffrichtig mit Gott dran ist / derowegen banne sie gantz vnd gahr auß deinem Herten / daß nichts darvon übrig bleibe.
9	107, 876f.	If I should suffer wrongs patiently, what will become of my reputation? what will the world say?	253, 4-11	Si l'endure tout le tort qu'on me fait, on m'appellera poltron, on dira que le suis un coward : que deviendra puis apres ma reputation? que dira le monde?	363, 17-22	solt ich all das Vnrecht leiden so man mir anthut / so würde ich ein heillosor Gesell genant / vnd für einen verzaeten Menschen gehalten werden / wo würde dann mein guter Namen bleiben? Vnd was würden die Leute sagen?
10	107, 882-885	And his example teaches all that love him to doe the like. He wils you to turne the left cheeke to him that smote the right, to give to him that takes from you, and to goe with him that compels you.	254, 6-255, 5	Son exemple nous apprend, que ceux qui l'aime en doivent faire de mesme. Ne resiste point un mal (dit-il Mat. ch. 5. v. 39.40.) ains si aucun te frappe eu la ioue droite, tourne luy aussi l'autre, & celuy qui vent plaider contre toy, & t'oster ton soye, laisse luy aussi le manteu, & quiconques te	364, 3-11	sein Exempel lehret vns / daß die so jhn lieben / dergleich thun sollen / widersteht nicht (saget er) dem Vbel; sondern so dir jemand einen Streich gibt / auff deinen rechten Backen / dem biete den andern auch dar / vnd si jemand mit dir Rechten will / vnd deinen Rock nehmen / dem laß den Manteu / vnd so dich

				voudra contraindre d'aller une lieue, vas en deux avec luy.		iemand nötiget eine Meile / so gehe mit ihm zuo Matt. 5. v. 39. 40.
11	109, 890-95	but if hee will not sue mee, lle spend all I am worth ere I yield: Or I would goe out of my doore to shew a man his way, but I would faine see who could compel mee. I mary, this is of the right straine; but now looke with considerate eye upon this costum of the world, and the former Commandement of Christ, and thou shalt finde them just opposite.	256, 3-257, 5	mais s'il ne m'en prie, j'aimerois miex dependre tout ce que j'ay vaillant, que de luy ceder en rien. Sortirois-ie hors de ma maison pour monstrier le chemin à un autre? le voudrois bien voir qui me forceroit à cela. C'est là la mode des hommes d'aujourd'huy; mais toi, mon enfant, confere soigneusement en ton coeur ceste mode du monde, & le commandement de ton Sauveur, & tu trouveras, qu'ils se sont la guerre l'un à l'autre	364, 19-365, 3	wann er mich aber nicht darumb bittet / so wille ich ehe alles anwenden / was ich hab vnd vermag / als jhm im geringsten etwas nachlassé. Soll ich auß meinem Hauß gehen / einem andern den Weg zu weisen? Ich will nem sché / wer mich darzu zwingen woll / das ist der Gesellen brauch heut zu Tag / du aber mein liebes Kind / halte diesen Weltbrauch in deinem Herten gegen dem Befehl deines Erlösers / so wirst du finden / daß sie gegeneinander streiten
12	109, 903f.	And if it bee in thy power to hurt thine enemy, let it passe	258, 8-12	encore bien qu'il fust en ta puissance de nuire à ton prochain , garde toy bien de le faire.	365, 13f.	vnd ob schon in deiner Macht stünde / dem Nechsten Schaden zu thun / so hüte dich darvor
13	109, 906-909	Lastly, let thy heart bee kept always in awe of this want of charity, by continuall remembering that thou hast of thy Saiour no other forme of prair to desire forgiuennesse for thy selfe, than that wherein thou couenantest to forgive others.	258, 17-261, 5	Finalemnt conserue tousiours en ton coeur ceste charité, ayant tousiurs ceste co[n]sideration, que ton Seigneur ne t'a point donné d'autre formulaire de prier pour la remission de tes pechez, que celui-cy, auquel tu t'obliges à pardonner à ton prochain , assauoir, Pardonne nous nos offenses, comme nous pardons à ceux qui nous ont offensez. Par laquelle priere tu pries Dieu qu'il te pardonne tes pechez, comme tu pardonnes à ceux qui t'ont offensez. Si tu le leur pardonnes, qu'il te pardonne	365, 18-366, 8	Endlich lasse allezeit diese Lieb in deinem Herten zunemen / in Betrachtung / daß dein HErr Christus / dir kein ander Form umb Vergebung deiner Sünden zu bitten gegeben hat / als diese / durch welche du dich verpflichtest deinem Nechstē zu verzeihē / nemlich / verbit vns vnser Schuldē / als auch wir vergeben vnsern Schuldigen. Durch welches Gabet du Gott bittest / daß er dir deine Sünde vergeben wolle / gleich wie du deinen vergibst / die dich beleidigt haben / vnd so du ihnen nicht

				<p>aussi: & si tu ne leur pardones par, qu'il ne te pardonne pas. Bref, qu'il te face comme tu fais aux autres.</p> <p>Peust à Dieu que tous les hommes considerassent bien ces choses, il ne s'en trouveroit pas un si grand nombre qui vivent tellement en dissension avec leur prochain, qu'il n'y a point de moyen de les reconcilier.</p>		<p>verzeihest / daß er dir auch nicht verzeihen solle. <u>Summa / er solle dir thun / wie du andern thust. Wolte Gott / daß alle Menschen dieses recht betrachten / man sollte nicht so viel finden / die also in Vneinigkeit mit ihrem Nechsten lebten / daß kein Mittel zur Versöhnung ist.</u></p>
14	109-909-914	<p>All the other petitions wee present unto God absolutely: only this is conditionall, hee forgive us as wee forgive others. Our Saviour hath taught us no other way to desire it, and in the 18. of <i>Matthew</i> hee shewes God will no otherwise grant it.</p> <p><i>Sine fine finis.</i></p>	261, 5-263, 7	<p>Mais toy, mon Enfant, fuy cecy, pregnant garde que nous presentons toutes les autres prieres à Dieu absolument, qu'il n'y a que celly-cy que nous demandons avec condition, assavoir, qu'il nous pardonne comme nous pardonmons aux autres. Nostre Sauveurs ne nous a point appris d'autre maniere de prier Dieu pour le remission de nos pechez. & il monster au sixiesme chapitre de Saint Matthieu, que Dieu ne nous veut point pardonner par un autre moyen. Si vous quittez, dit-il, aux hommes leurs offenses, aussi vostre Pere celeste vous quitter les vostres: mais si vous ne quittez point aux hommes leurs offenses, aussi vostre pere ne vous quitter point vos offenses. Lis le chapitre dixhuitiesme de Sainct Matthieu, &c.</p> <p>Fin sans fin.</p>	366, 9-26	<p>Du aber mein Kind / meide dieses / in Betrachtung / wie all andere bitten Gott nur schlecht ins gemein vortragen / aber keine als diese ist / die wir mit sonderlichem Beding von ihm begehren / <u>dz er vns nemlich vergebē soll / gleich wie wir andern vergeben.</u></p> <p>Es hat vnser Seligmacher kein ander Weise gelehret Gott vmb Verzeihung vnserer Sünden zu bitten vnd er weist vns im 6. Cap. <u>Matt. daß Gott vns auff keine andere weiß verzeihē wolle / er saet: So ihr den Menschen ihre Fehl vergebet? so wird euch mein himmlischer Vater ewere Fehle auch vergeben: So ihr aber den Menschen ihre Fehle nicht vergebet / so wird euch mein himmlischer Vater ewere Fehle auch nicht vergeben.</u> Lese das 18. Cap. S. Mathei.</p>
						<p>Ende / und doch kein Ende / dann diß Büchlein also unvollkommen hinterlassen worden</p>

Bibliographie

Quellen

- Hamer de Worffelt, Theodor. 1628. *Le Testament d'vne Mere à son Enfant à Naistre*. Sedan: Jean Jeannon.
- Katalog der Bibliothek Moscheroschs*, Teil 1. [Digitalisiert von der Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt. urn: <http://tudigit.ulb.tu-darmstadt.de/show/Hs-3004>].
- Moscherosch, Johann Michael. 1647. *Omnis Cura Parentum. Christliches Vermächtnüsz / oder Schuldige Vorsorg eines getreuen Vaters [...]. Nebst Einem Tractätlein [...]. Testament So eine Mutter jhrem noch vngeborenen Kind gemacht*. Erstlich gedruckt zu Strasburg / im Jahr. 1647. [Digitalisiert von der HAB Wolfenbüttel; PURL: <https://diglib.hab.de/drucke/xb-6562/start.htm>].
- Moscherosch, Johann Michael. 1653. *Insomnis Cura Parentum. Christliches Vermächnuß Oder / Schuldige Vorsorg Eines Treuen Vatters [...]*. Straßburg / Bey Josias Stådeln / im Jahr 1653. [Digitalisiert von der SUB Göttingen; PURL: <http://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?PPN830118616>].
- Schmidt, Johann. 1640. *Agon Christianus, Oder Christliches Ringen nach der engen Pforten der Seeligkeit*. [...]. Straßburg / Jn Verlegung Eberhard Zetzners Buchhändels. Jm Jahr M.DC.XL. [Digitalisiert von der SLUB Dresden; PURL: <https://digital.slub-dresden.de/id36734761X>].

Editionen

- Joscelyn, Elizabeth. 2000. *The Mothers Legacy to her Vnborn Childe*, Hrsg. Jean LeDrew Metcalfe. Toronto u.a.: Toronto University Press.
- Moscherosch, Johann Michael. 1643. *Insomnis Cura Parentum*. Abdruck der ersten Ausgabe. Hrsg. Ludwig Pariser 1893. Halle a.S.: Niemeyer.
- Stelling-Michaud, Suzanne, Hrsg. 1975. *Le Livre du Recteur de l'Académie de Genève (1559–1878)*, Bd. 4: *Notices biographiques des Étudiants H–M*. Genf: Droz.

Forschungsliteratur

- Battafarano, Italo Michele. 1998. Übersetzen und Vermitteln im Barock im Zeichen der kulturellen Ausgleichung und Irenik. Opitz, Harsdörffer, Hoffmannswaldau, Knorr und Rosenroth. *Morgen-Glantz* 8:13–62.
- Bechtold, Arthur. 1922. *Kritisches Verzeichnis der Schriften Johann Michael Moscheroschs. Nebst einem Verzeichnis der über ihn erschienenen Schriften*. München: Stobbe.
- Blassneck, Marce. 1966. *Frankreich als Vermittler englisch-deutscher Einflüsse im 17. und 18. Jahrhundert*. Reprint der Ausgabe Leipzig: Tauchnitz, 1934. New York: Johnson.
- Bopp, Monika. 1998. *Die ‚Tannengesellschaft‘. Studien zu einer Straßburger Sprachgesellschaft von 1633 bis um 1670*. Frankfurt a. M.: Lang.
- Brecht, Martin, Hrsg. 1993. *Geschichte des Pietismus, Bd. 1. Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dünnhaupt, Gerhard, Hrsg. 1991. *Personalbibliographien zu den Drucken des Barock. Zweite, verbesserte und wesentlich vermehrte Auflage des Bibliographischen Handbuchs der Barockliteratur*, Bd. 4. Stuttgart: Hiersemann.
- Eßer, Hans Helmut. 1997. Reformierte Kirchen. In *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 18, Hrsg. Gerhard Müller, 404–419. New York: De Gruyter.
- Freitag, Werner. 2016. *Die Reformation in Westfalen. Regionale Vielfalt, Bekenntnis Konflikt und Koexistenz*. Münster: Aschendorff.
- Jalabert, Laurent. 2016. *Dire et transmettre la foi dans le monde luthérien. ‚Insomnis cura parentum‘ de Johann Michael Moscherosch (1643)*. Paris: Honoré Champion.
- Knight, Kenneth Graham. 2000. *Johann Michael Moscherosch. Satiriker und Moralist des 17. Jahrhunderts*. Stuttgart: Heinz.
- Kretzer, Hartmut. 1975. *Calvinismus und französische Monarchie im 17. Jahrhundert. Die politische Lehre an den Akademien Sedan und Saumur, mit besonderer Berücksichtigung von Pierre Du Moulin, Moysse Amyraut und Pierre Jurieu*. Berlin: Duncker und Humblot.
- Kruse, Ulrike. 2014. Das Haus als Welt. Die geordnete Welt in der frühneuzeitlichen Ökonomikliteratur. In *Figuren des Globalen. Weltbezug und Welterzeugung in Literatur, Kunst und Medien*, Hrsg. Christian Moser und Linda Simonis, 579–590. Göttingen: V&R unipress.
- Kühlmann, Wilhelm, und Walter Ernst Schäfer. 1983. *Frühbarocke Stadtkultur am Oberrhein. Studien zum literarischen Werdegang J.M. Moscheroschs*. Berlin: Erich Schmidt.
- Meid, Volker. 2009. *Die Deutsche Literatur im Zeitalter des Barock. Vom Späthumanismus bis zur Aufklärung 1570–1740*. München: C.H. Beck.
- Pariser, Ludwig. 1891. *Beiträge zu einer Biographie von Hans Michael Moscherosch*. München: Brückmann. urn:nbn:de:bvb:12-bsb00087982-5.
- Raasveld, Paul. 1997. The Long and Winding Road. The Dutch Emblematic Adaptation of Elizabeth Jocelin's ‚The Mothers Legacy, to her Vnborn Childe‘ (1624). In *Anglo-Dutch Relations in the Field of the Emblem*, Hrsg. Bart Westerweel, 277–299. Leiden: Brill.

- Reske, Christoph, Hrsg. 2007. *Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet. Auf der Grundlage des gleichnamigen Werks von Josef Benzing*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Schäfer, Walter Ernst. 1982. *Johann Michael Moscherosch. Staatsmann, Satiriker und Pädagoge im Barockzeitalter*. München: C.H. Beck.
- Schäfer, Walter Ernst. 2005. Eine Freundschaft im Zeichen ‚Deutscher Spracharbeit‘. Moscherosch und Harsdörffer. *Daphnis* 34:137–183.
- Schöndorf, Johannes. 1995. *Zweibrücker Buchdruck der Fürstenzeit. Das Buch- und Zeitungswesen einer Wittelsbacher Residenz 1488–1794*. Zweibrücken: Conrad + Bothner.
- Sträter, Udo. 1987. *Sonthom, Bayly, Dyke und Hall. Studien zur Rezeption der englischen Erbauungsliteratur in Deutschland im 17. Jahrhundert*. Tübingen: Mohr.
- Wallmann, Johannes. 1986. *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*. Zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage. Tübingen: Mohr.
- Wittmann, Reinhard. 1991. *Geschichte des deutschen Buchhandels. Ein Überblick*. München: C.H. Beck.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Kapitel 16

Spanische Enzyklopädie-Übersetzungen als Orte der selbstbewussten Partizipation an aufgeklärter Wissensproduktion



Perspektiven und Fallstudie

Susanne Greilich

16.1 Enzyklopädismus und Übersetzung im spanischen 18. Jahrhundert

Für die Entwicklung der Gattung des enzyklopädischen Wörterbuchs in der Epoche der Aufklärung kam Spanien zweifellos eine nur untergeordnete Rolle zu. Die bedeutenden Vorläufertexte des 17. Jahrhunderts, wie Moréris *Grand dictionnaire historique* (Lyon 1674) und Bayles *Dictionnaire historique et critique* (Rotterdam 1697), wurden ebenso wie die großen Universalenzyklopädien der Zeit, etwa Zedlers *Universal-Lexicon* (Halle/Leipzig 1731–54), Chambers *Cyclopaedia* (London 1728), die *Encyclopédie* (Paris 1751–80) und ihre ‚Nachfolgerin‘, die *Encyclopédie méthodique* (Paris 1782–1832), in Frankreich, England, Deutschland und den Niederlanden publiziert.¹ Auch im Bereich wissenschaftlicher Fachlexika (zu Geographie, Handel und Industrie, Medizin, Pharmazie, Agrarwissenschaft, Gartenbaukunst, Musik, Religion) dominierten die west- und mitteleuropäischen ‚Zentren der Aufklärung‘. Im Kontext der transnationalen Entstehungszusammenhänge der genannten enzyklopädischen Werke waren Beiträge spanischer Autoren allenfalls von mittelbarer Bedeutung.

¹Die Angaben in Klammern verweisen auf Ort und Jahr der Erstausgaben der Enzyklopädien. Oft wurden diese mehrfach, in jeweils aktualisierter und erweiterter Form, herausgegeben. Enzyklopädie-Übersetzungen basieren vielfach auf späteren Editionen als den Erstausgaben.

S. Greilich (✉)
Universität Regensburg, Regensburg, Deutschland
E-Mail: susanne.greilich@ur.de

Zwar hatte Álvaro Navia Ossorio, Marqués de Santa Cruz de Marcenado, bereits in den 1720er Jahren das Projekt eines spanischen Universallexikons ins Auge gefasst und seine diesbezüglichen Pläne in drei, den Bänden 8, 9 und 10 der *Reflexiones militares* (Turin 1724–30) als Anhänge beigegebenen Texten dargelegt.² Das *Diccionario universal* sollte jedoch nie realisiert werden. Es liefert damit ein frühes Beispiel für die Entmutigungen und gescheiterten Vorhaben, die den Enzyklopädismus des spanischen 18. Jahrhunderts einerseits charakterisieren.³

Andererseits partizipierte das Land durchaus an den aufgeklärten Praktiken der Wissenssammlung, -systematisierung und -disposition in lexikalischer Form – und dies in umfangreichem Maße als ein erster Blick auf die Umstände – die wissenschaftliche Rückständigkeit des Landes und der Einfluss der Inquisition – vermuten lässt. Die Teilhabe am Enzyklopädismus vollzog sich auf zweierlei Weise: in Form der passiven Rezeption (d. h. Lektüre) fremdsprachlicher, allen voran französischer, enzyklopädischer Wörterbücher einerseits und der aktiven Produktion nationalsprachlicher Enzyklopädien andererseits. So verweisen die mehr als 40 Texte, auf die sich Santa Cruz de Marcenado⁴ als mögliche Quellen seines *Diccionario universal* beruft, darauf, dass moderne europäische Enzyklopädien bereits im Spanien der Frühaufklärung Beachtung fanden. Neben Moréri und Bayle werden Speziallexika wie Savary des Bruslons *Dictionnaire universel de commerce* (Paris 1723–30), Bruzen de la Martinières *Grand dictionnaire géographique et critique* (Paris 1726–39), Harris' *Lexicon technicum* (London, 1704–10), Ozanams *Dictionnaire de mathématique* (Amsterdam 1691) und Lémerys *Pharmacopée universelle* (Paris 1697) erwähnt. Zudem ist auf die Bedeutung der spanischen Ökonomischen Gesellschaften als Orte einer intensiven Enzyklopädie-Rezeption in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts verwiesen worden.⁵

Was spanischsprachige Enzyklopädien anbelangt, so finden sich ab der Mitte des 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts (mit Schwerpunkt auf den 1740er/50er und den 1780er/90er Jahren) neben dem aus dem Französischen übertragenen Wörterbuch von Moréri und der *Encyclopedia metódica* (Madrid 1788–1794; unvollständig) nach bisherigem Stand rund 30 weitere gedruckte, enzyklopädische Fachwörterbücher. Von diesen beruhen mindestens 16 Titel auf Übersetzungen. Zu bekannten, europaweit erfolgreichen Titeln historisch-geographischer Lexika wie Ladvocats *Dictionnaire géographique portatif* (Paris 1747; seinerseits eine Adaption von Echards *Gazetteer's or Newsman's Interpreter*), dem *Dictionnaire historique portatif* desselben Autors, Chomprés mythologischem Lexikon *Dictionnaire de la fable* (Paris 1727), sowie von Bibel- und theologischen Lexika (Alletz: *Dictionnaire portatif des conciles*; Montagon:

²Vgl. Santa Cruz de Marcenado (1724–1730), Bd. 8, Anhang, S. 3–21, Bd. 9, Anhang, S. 1–16; Bd. 10, Anhang, S. 1–112. Vgl. zu der Thematik auch: Galmés de Fuentes (2001) S. 94–96; Olmedo Ramos (2009), S. 196–197.

³Vgl. Álvarez de Miranda (1997), S. 87.

⁴Marcenado (1724–30), Bd. 10, S. 96–97, 111.

⁵Vgl. Sarrailh (1957), S. 241–242; Astigarraga und Zabalza (2006).

Dictionnaire apostolique; Pluquet: *Dictionnaire des hérésies*; Deserti: *Dizionario Ricciano ed anti-ricciano*; Nonnotte: *Dictionnaire philosophique de la religion*) gesellen sich Übersetzungen natur- und agrarwissenschaftlicher Fachwörterbücher aus der Feder von namhaften Spezialisten. So wurden beispielsweise das *Dictionnaire universel d'agriculture* (Paris 1781–1805) des Agronomen Rozier, das *Dictionnaire raisonné de physique* (Paris 1781) des Physikers und Naturkundlers Mathurin Jacques Brisson und das *Dictionnaire des Merveilles de la Nature* (Paris 1781) von Sigaud de Lafond, ebenfalls Physiker, ins Spanische übersetzt und teilweise mehrfach neu editiert.⁶ Die *Chemische Receptirkunst oder Taschenbuch für praktische Ärzte* (Erfurt 1797) des deutschen Pharmazeuten Trommsdorffs wurde mittelbar über das Französische ins Spanische übertragen. Schließlich fand auch das *Dictionnaire raisonné universel d'histoire naturelle* (Paris 1764) des Naturalisten Valmont de Bomare in Form von Teilübersetzungen Eingang in eine spanische Enzyklopädie, nämlich Olivés *Diccionario de diversion y de instruccion* (Madrid 1797) (vgl. Übersicht 1 im Anhang).

Die cursorische Zusammenschau lässt zwei Aspekte deutlich werden: Auch auf der Iberischen Halbinsel ist, erstens, das 18. Jahrhundert ein Zeitalter nicht nur der Lexikographie, sondern auch der enzyklopädischen Wörterbücher – ein „âge des dictionnaires“ – gewesen,⁷ dessen wesentliche Triebfeder, zweitens, die Übersetzung war. Die Forschung hat wiederholt auf die generelle Bedeutung von Übersetzungen für das spanische 18. Jahrhundert hingewiesen und dabei betont, dass es Letztere waren, die dem Land eine Öffnung hin zu jüngeren literarischen und wissenschaftlichen Entwicklungen in Europa ermöglichten.⁸ Für die Übersetzung aus dem Französischen ins Spanische lagen verschiedene zweisprachige Wörterbücher, Grammatiken und Handbücher (z. B. Capmanys *Arte de traducir el idioma francés al castellano*, 1776) vor;⁹ sie demonstrieren die herausragende Bedeutung der Übertragung von französischen Werken ins Spanische. Diese Feststellungen gelten auch für den Enzyklopädismus und die Lexikalisierung des Wissens.

Umgekehrt kann die spanische Enzyklopädie-Produktion der Zeit als paradigmatisch für die Zusammenhänge zwischen Enzyklopädismus und Übersetzung betrachtet werden, wie sie im Rahmen des von der Verfasserin gemeinsam mit H.-J. Lüsebrink geleiteten Forschungsprojekts fokussiert werden. Vermittels der systematischen Erfassung sämtlicher Enzyklopädie-Übersetzungen des

⁶Das *Diccionario geográfico* wurde konstant erweitert, aktualisiert und mindestens sechsmal neu aufgelegt. Roziers Wörterbuch wurde in der Mitte des 19. Jahrhunderts durch Juan Álvarez Guerra neu editiert, vgl. *Nuevo diccionario de Agricultura*. Madrid, (1842–45), 13 Bde. Eine Neuauflage erlebte darüber hinaus das *Diccionario militar* (siehe Angaben in der Tabelle im Anhang dieses Artikels).

⁷Rétat (1984). Vgl. zum Aufschwung enzyklopädischer Wörterbücher in Spanien auch Capel (1981); Álvarez de Miranda (1997). Zur (bedeutenden) Lexikographie des spanischen 18. Jahrhunderts siehe Mühlshlegel (2000). Zu Lexikographie und Enzyklopädismus in Portugal vgl. Verdelho und Silvestre (2007).

⁸Vgl. Lafarga (1999), (2004); García Garrosa und Lafarga (2004).

⁹Vgl. García Garrosa und Lafarga (2004), S. 21–22.

langen 18. Jahrhunderts wird zunächst, in genereller Hinsicht, die Bedeutung der Übersetzung für die Ausbreitung der Gattung des enzyklopädischen Wörterbuchs konturiert. Diese kann – nicht nur für Spanien, sondern für ganz Süd-, Nord- und Osteuropa – kaum überschätzt werden. Die bisherigen Erhebungen haben ein Korpus von Ausgangstexten im Umfang von mehr als 70 überwiegend französischen, sowie englischen und deutschen Enzyklopädien ergeben, die neben wechselseitigen Übersetzungen ins Deutsche, Französische und Englische mehr als 200 (adaptierte) Übersetzungen ins Niederländische, Dänische, Schwedische, Spanische, Portugiesische, Italienische, Polnische, Russische und Griechische zeitigten.¹⁰ Über diese quantitative Perspektive hinaus gilt die Untersuchung qualitativen Aspekten im Kontext des Zusammenspiels von Enzyklopädie und Übersetzungspraxis, nämlich den Fragen danach

- 1) inwiefern Praktiken des Übersetzens enzyklopädischen Werken per se inhärent waren und einen wichtigen Bestandteil des Umgangs mit Quellen und intertextuellen Bezügen darstellten;
- 2) welche (trans-)kulturellen Prozesse und Konsequenzen mit ihnen verbunden waren;
- 3) welche Verbindungen zwischen den diskursiven Prozessen des Übersetzens, des Annotierens und des kritischen Kommentierens bestehen.

Diesen Untersuchungsperspektiven soll im Folgenden am Beispiel der spanischen *Encyclopedia metódica* nachgegangen werden.¹¹ Diese adaptierte Übersetzung der französischen *Encyclopédie méthodique* – ihrerseits eine erheblich erweiterte und thematisch neugeordnete Bearbeitung der *Encyclopédie* und mit 40 alphabetischen Wörterbüchern und insgesamt 212 Quartbänden das voluminöseste enzyklopädische Werk des Aufklärungszeitalters – ist bereits in verschiedenen Arbeiten thematisiert worden.¹² Gleichwohl hat die Forschung abgesehen von der Editions-geschichte mit Blick auf den Inhalt der *Metódica* bisher nahezu ausschließlich auf ein einziges der thematischen *Diccionarios* fokussiert, nämlich jenes zur Geographie – und dabei insbesondere auf den Eintrag „España“ und die Modifikationen, die dieser im Vergleich zum kritischen Ausgangsartikel „Espagne“ von Masson de Morvilliers erfahren hat.¹³ Diese Perspektive wird nachfolgend geweitet und das Korpus in seiner Gesamtheit in den Blick genommen.

¹⁰Die Ergebnisse werden im Anschluss an das Projekt in einer Datenbank Open Access zur Verfügung gestellt (<https://encyclopaedias.ur.de>; Website im Aufbau).

¹¹Vgl. ergänzend die Fallstudie von H.-J. Lüsebrink in diesem Band (s. Kap. 8).

¹²Zählung basierend auf der Liste der Collection Bibliothèque Mazarine. Zu näheren Angaben vgl. Hardesty Doig (2013), S. 283–293.

¹³Vgl. zur Editions-geschichte der *Encyclopedia metódica* Donato (1992). Zum Wörterbuch „Geografía moderna“ vgl. Donato (2006), (2015); zum ‚Spanien‘-Artikel Masson de Morvilliers und der adaptierten Übersetzung durch Velasco vgl. Floeck (1991); Donato und López (2015). Eine Ausnahme vom skizzierten Fokus auf das geographische Lexikon der *Méthodique/Metódica* stellen die Aufsätze Gerda Haßlers dar, die sich in sprachtheoretischer Perspektive mit der *Encyclopedia metódica*, insbesondere dem Lexikon zu *Gramática y Literatura*, befassen, vgl. Haßler (2013), (2016).

16.2 Die *Encyclopedia metódica* als adaptierte Fassung der *Encyclopédie méthodique*

Für die übersetzte, spanische Fassung der Enzyklopädie waren ursprünglich – wie für das französische Werk – 26 thematische Wörterbücher vorgesehen; mit einem Umfang von 53 Text- und 7 Tafelbänden.¹⁴ Das Verlagsprospekt von 1782 kündigte eine nationalsprachliche Form („traducida en castellano“) und eine auf die spezifische Situation Spaniens ausgerichtete Perspektive („aumentada con lo relativo a España“) an.¹⁵ Das Projekt lag in der Verantwortung des renommierten und etablierten Verlegers Antonio de Sancha, der im Hinterzimmer seiner Offizin regelmäßig prominente Aufklärer wie Pedro Rodríguez de Campomanes und den Conde de Aranda zur *tertulia* empfing.¹⁶ Die redaktionelle Arbeit wurde – unter Mithilfe von Campomanes – einer Gruppe von Experten anvertraut, deren Fachwissen nicht nur eine gelungene Übersetzung des Ausgangstextes garantieren, sondern auch die Möglichkeit der inhaltlichen Korrektur und Ergänzung der thematischen Wörterbücher eröffnen sollte.¹⁷ Im *Prospecto* erklärt De Sancha:

Für die Übersetzung dieses großen Werks haben wir viele gelehrte Personen, eifrig der Nation zum Fortschritt zu verhelfen und der Dinge kundig, die in ihm [dem Werk, S.G.] diskutiert werden: die einen sind Mitglieder der Königlichen Akademien des Landes, andere Lehrstuhlinhaber oder in den höchsten Ämtern des Königreichs. Sie haben sich freiwillig erboten mit ihrer literarischen Arbeit zum Erfolg dieser Unternehmung beizutragen (Übers. S.G.).¹⁸

Mit der Beauftragung von Experten folgte De Sancha der im Spanien des 18. Jahrhunderts üblichen Praxis im Kontext wissenschaftlicher Übersetzungen.¹⁹ Bereits Feijoo hatte in *Cartas eruditas* (1760) auf den Umstand verwiesen, dass es für eine gelungene Übersetzung mehr brauche als die bloße Kenntnis von Ausgangs- und Zielsprache.²⁰ Campomanes wiederum hatte in *Apéndice à la educación*

¹⁴Vgl. Sancha (1782). Panckoucke sollte, nachdem er in seinem ersten *Prospectus général* zunächst 26, entlang der Zweige des ‚Wissensbaums‘ organisierte *Dictionnaires* anvisiert hatte, diesen Plan sukzessive erweitern: Am Ende erschienen 40 Wörterbücher mit mehr als 200 Bänden.

¹⁵Vgl. Sancha (1782).

¹⁶Vgl. Rodríguez Moñino (1971).

¹⁷Zur Beteiligung von Campomanes vgl. Donato (2006), S. 95.

¹⁸„Para la traducción de este grande obra tenemos muchos sugetos doctos, zelosos del adelantamiento de la Nacion, é inteligentes en las materias que en ella se tratan: unos, individuos de las Reales Academicas de esta Corte, y otros empleados en la Regencias de varias Cátedras, y en las primeras Oficinas del Reyno, los cuales se han ofrecido voluntariamente á contribuir con sus tareas literarias, para el logro de esta empresa.“, Sancha (1782), S. 46.

¹⁹Vgl. Gómez de Enterría (2003), S. 44.

²⁰Vgl. Feijoo in: García Garrosa und Lafarga (2004), S. 139.

popular (1776) ausgehend vom Wunsch nach einer spanischen Übersetzung der *Encyclopédie* betont, dass im Bereich der Handwerke eine enge Zusammenarbeit von Übersetzern und Fachleuten notwendig sei:²¹ eine Forderung, die sich für die Übersetzung des Wörterbuchs *Manufactures, arts et métiers* der *Méthodique* als relevant erweisen sollte.

Die Übertragung der *Méthodique* ins Spanische und ihre Adaption für das heimische Publikum war ein monumentales Unterfangen, das zudem in zeitlicher Parallelität zur fortgesetzten Publikation weiterer Wörterbücher der französischen Ausgabe erfolgte. Letztgenannter Umstand stellte angesichts des alphabetischen Ordnungssystems eine besondere Herausforderung dar, denn selbstverständlich konnte mit der Drucklegung eines thematischen Wörterbuchs der *Metódica* erst begonnen werden, nachdem sämtliche französische Textbände (Supplemente ausgenommen) publiziert und übersetzt und die entsprechenden spanischen Lemmata in die richtige Reihenfolge gebracht worden waren. Erschwerend kam hinzu, dass Wissenschaftsübersetzungen für Spanien relatives Neuland darstellten und bisweilen schlicht die entsprechenden kastilischen Fachtermini fehlten.²²

Von den anvisierten Bänden sollten am Ende tatsächlich 6 *Diccionarios* mit 11 Bänden, zzgl. 1 Tafelband veröffentlicht werden. Das Vorhaben ist zunächst zielstrebig angegangen worden – die Bände zu *Historia natural* und *Gramática y literatura* erschienen 1788 nahezu zeitgleich, ebenso wie 1791/92 jene zu *Artes académicos*, *Arte militar* und *Geografía moderna* –, bevor es nach der Publikation der Bände zu *Fábricas, artes y oficios* und des Tafelbands 1794 aufgegeben wurde (vgl. Übersicht 2 im Anhang).

Die Gründe dafür, dass die *Metódica* in Hinblick auf Gesamtumfang und Vollständigkeit der einzelnen, thematischen Wörterbücher nur ein ‚Gerippe‘ blieb, sind neben dem hohen Aufwand und den Verzögerungen bei der Herausgabe des Ausgangstexts im sich verschlechternden politischen Verhältnis Frankreichs und Spaniens im Zuge der Französischen Revolution zu suchen.²³ Bereits 1783 hatte der ‚Spanien‘-Artikel Masson de Morvilliers im Wörterbuch zur Geographie, der dem Land Fanatismus, Rückständigkeit und Untätigkeit vorgeworfen hatte, die zunächst sehr wohlwollende Reaktion der spanischen Obrigkeit auf das französische Werk gebremst. Ab 1784 begutachteten daher renommierte Aufklärer die *Méthodique*, wobei die Bände letztlich insgesamt positiv aufgenommen wurden. Das Wörterbuch zum Handel qualifizierte der Generalzensor gar als ‚hervorragend‘ (‚el más excelente‘) – auch angesichts der einleitenden Dissertation zum Thema, die die Prinzipien einer ‚so komplizierten Wissenschaft‘ anschaulich darlege.²⁴

²¹Vgl. Campomanes in: García Garrosa und Lafarga (2004), S. 164.

²²Vgl. García Garrosa und Lafarga (2004), S. 30–33.

²³Zu den Problemen und zeitlichen Verzögerungen bei der Herausgabe vgl. *Encyclopedia metódica. Historia natural de los animales*, Bd. 1, (1788), S. II.

²⁴Vgl. Astigarraga und Zabalza (2006).

Dieses Urteil evoziert den generellen Anlass der Rezeption enzyklopädischer Werke auf der Iberischen Halbinsel: das Verlangen nach fundierter Information über relevante Wissensgebiete angesichts des kulturellen, wissenschaftlichen und ökonomischen Niedergangs des Landes. Das Bestreben, die Ressourcen des Mutterlands und der Kolonien fortan besser und zur Wiederherstellung der alten spanischen Größe zu nutzen, garantierten der Industrie, Wirtschafts- und Handlungstheorie dabei besondere Aufmerksamkeit.²⁵ In seinem „Aviso“ zum Wörterbuch *Fábricas, artes y oficios* (Bd. 1, 1794, o. S.) macht der Herausgeber die Bedeutung einer systematischen Auseinandersetzung mit dem Thema folglich deutlich. Zugleich betont er die Herausforderungen der Adaption, die darin bestanden haben, gänzlich neue Artikel zu spezifischen, regionalen spanischen Handwerken, wie etwa der „alpargateros“ („Espadrilles-Schuhmacher“) und „estereros de esparto“ („Espartogras-Fußmatten-Flechter“), verfassen zu müssen und für die Beschreibung operativer Vorgänge, Arbeitsgeräte und -materialien adäquate *termini tecnici* zu formulieren. Gerade die Übersetzung ‚gewöhnlicher Inhalte‘ („materias comunes“) in die Vernakularsprache stelle den Übersetzer vor eine Herausforderung:

Auf den ersten Blick erscheint die Übersetzung von [...] niederen, gemeinen, gewöhnlichen Inhalten leicht im Verhältnis zu den erhabenen, abstrakten, philosophischen Themen [...]. Aber leider ist es nicht so, denn die Wissenschaften verfügen über ein allgemeines, aus dem Griechischen und Lateinischen stammendes Vokabular, das sie zwischen allen gelehrten Nationen kommunizierbar und verständlich macht [...]. Die Künste und Handwerke, die in den einfachen Dörfern geboren und geschaffen wurden, haben [...] die Sprache ihrer niederen Schöpfer bewahrt; sie leiden unter ihrer zweifelhaften und entlegenen Herkunft: ihr Wortschatz ist traditionell, einer jeden Nation, vielleicht sogar jeder Provinz eigen, dem Rest der Menschen unbekannt und für diejenigen rätselhaft, die nicht mit ihnen befasst sind (Übers. S.G.).²⁶

Das Problem habe sich nur mit Mühen und unter Hinzuziehung von fachkundigen Arbeitern lösen lassen.

Hier zeigt sich, was – über die allgemeine Frage nach der Rezeption enzyklopädischer Werke hinaus – ihre Adaption in andere Sprachen bedeutete und zwar

²⁵Vgl. Greilich (2017).

²⁶„A primera vista parece facil la traduccion de unas materias, digamos, mecánicas, comunes, ordinarias, en comparación de las sublimes, abstractas, filosóficas, que encantan el entendimiento y roban el respecto de los estudiosos y sabios. Pero por desgracia no es así; porque las ciencias tienen un Vocabulario general, derivado del griego y del latin, que les ha hecho comunicables é inteligibles, entre todas las Naciones cultas; y aunque la gramática de estas sea diversa, la lengua científica viene á ser una misma. Las Artes y Oficios, nacidos y criados en las rústicas aldeas, aunque despues pulidos y perfeccionados en las Ciudades y en las Cortes, conservan la lengua vulgar des sus mecánicos padres, se resienten de su origen oscuro y retirado: asi es su Diccionario tradicional, peculiar á cada Nacion, y tal vez á cada Provincia, desconocido del resto de los hombres, y como misterioso para los que no ponen los manos en ellos.“ („Aviso del Editor“, *Encyclopedia metódica. Fábricas, artes y oficios*, Bd. 1, 1794, o. S.).

sowohl hinsichtlich des Übersetzungsprozesses als auch der aus der Übersetzung resultierenden diskursiven *Ergebnisse*, nämlich:

- die Übertragung eines Gattungsmodells auf die kulturelle Spezifik eines Landes,
- die systematische Bemächtigung der sozialen Realität mittels eines national-sprachlichen Vokabulars und
- die Mitwirkung am aufgeklärten Diskurs im Allgemeinen und demjenigen über die eigene Nation im Besonderen.

Zwei Aspekte seien mit Blick auf diese letzte Feststellung hervorgehoben:

- 1) Während die *Metódica* einerseits unvollendet blieb, ist sie andererseits dem Versprechen, relevante Ergänzungen vorzunehmen, in allen *Diccionarios* umfänglich nachgekommen. Rund 165 der Artikel in *Historia natural de los animales* (Bd. 1) sind neu bzw. ergänzt, etwa 145 im Wörterbuch *Arte militar*, ca. 300 Einträge in *Gramática y Literatura*, zwei Dutzend in *Fábricas, artes y oficios*, nahezu zahllose in den Wörterbüchern zu Geographie und *Artes académicos*. Gewiss handelt es sich bei der entsprechenden Ankündigung im *Prospecto* auch um einen Gattungstopos; bei Korrektur und Ergänzung um gängige Verfahren enzyklopädischen Schreibens. Im Falle von Enzyklopädie-Übersetzungen ins Spanische meinten sie jedoch mehr sowohl als die ‚belles infidèles‘ des 17. Jahrhunderts als auch die für den Enzyklopädismus des 18. Jahrhunderts charakteristische „Arbei[t] am Wissen“.²⁷ Für ein Land, das lange an der Peripherie der Aufklärung verortet wurde,²⁸ bedeutet(e) die ergänzende und korrigierende Übersetzung eine wichtige Teilhabe an aufgeklärten Praktiken der Wissenssammlung, -ordnung und -systematisierung.
- 2) Die Bedeutung von Enzyklopädie-Übersetzungen in Spanien offenbart sich in ihrer ganzen, sowohl praktischen als auch ideologischen, Tragweite angesichts des bereits erwähnten „Espagne“/„España“-Eintrags im Wörterbuch zur Geographie der *Méthodique* bzw. *Metódica*. Clorinda Donato (2015, 2020) hat auf die Virulenz geographischer Wissensbestände im Kontext des aufgeklärten Enzyklopädismus verwiesen, die einerseits aus der Vernachlässigung fundierter, neuerer Reisebeschreibungen durch die französischen Enzyklopädisten – und damit einer fehlerhaften, manipulativen Information – und andererseits aus dem Ringen um imperiale Vorherrschaft bzw. der Verteidigung kolonialer Herrschaftsansprüche resultierte. Im Falle der *Méthodique* sah sich einer der beiden Hauptredakteure der *Géographie moderne*, Masson de Morvilliers, hinsichtlich seiner Beschreibungen Südeuropas dem Vorwurf der Nichtbeachtung

²⁷Schneider (2013), S. 218. Vgl. zur Auseinandersetzung um wortwörtliche vs. freie Übersetzung im spanischen 18. Jahrhundert: García Garrosa und Lafarga (2004), S. 2–12, 33–40.

²⁸Zur kritischen Einschätzung dieses Topos vgl. Jüttner und Schlobach (1992).

qualifizierter Quellen ausgesetzt.²⁹ Tatsächlich liest sich Morvilliers „Espagne“-Artikel über weite Strecken als Sammlung von Versatzstücken der *leyenda negra*, die darauf zielen, Spanien als ein Gegenteil der Aufklärung zu formulieren.³⁰

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass der Eintrag in der spanischen Adaption eine grundlegende Überarbeitung erfahren hat, die durch Auslassungen und Umschreibungen, vor allem aber durch detailreiche Ergänzungen³¹ sowie eine Erwiderung auf Morvilliers Behauptung, das moderne Europa habe Spanien nichts zu verdanken,³² charakterisiert ist. Die Ergänzungen betreffen v. a. die politische Verfasstheit und Geschichte Spaniens: die Darstellung Morvilliers, die auf Voltaire zurückgeht, wird in der *Metódica* komplett neu gefasst und u. a. um die Entdeckung Amerikas und die Eroberung der beiden Indien ergänzt. Süffisant kommentiert der Verfasser: „Dies ist eine wahrhafte Darstellung der Entwicklungen, die das Königreich Spanien erfahren hat und nicht das grelle Porträt des *Jahrhunderts Ludwigs XIV.*“³³ Einig sind sich der „Espagne“- und der „España“-Eintrag hingegen über die Existenz von Defiziten und Problemen in der modernen spanischen Gesellschaft, wiewohl diese unterschiedlich begründet werden. Aufschlussreicher noch als die bloße Gegenüberstellung von Auslassungen und Ergänzungen erscheint daher ihre Bewertung vor dem Hintergrund der rhetorischen Strategie der Wörterbücher auf der Basis einer Analyse der Mikrostruktur. Bei Morvilliers (1783) wird das semantische Feld dominiert von Lexemen der Schwäche („l'Espagne soumise, l'épuisement de ses forces, vaste corps sans substance, affoiblit la monarchie, héritier de la foiblesse“): die Darstellung der spanischen Historie dient dazu, die gegenwärtige Dekadenz als Endpunkt einer zwangsläufigen Entwicklung zu präsentieren, die ihre Wurzeln im spanischen Nationalcharakter habe. Die spanische Adaption wiederum sucht nicht nur die Ursachen der Dekadenz in äußeren historischen Umständen, sondern formuliert parallel dazu auch eine Traditionslinie iberischer Stärke („llevaron sus armas victorias, habían llegado al mas alto grado del poder, hacian cada

²⁹Entsprechend heißt es im Vorwort der *Encyclopedia metódica. Geografía moderna*, Bd. 1, (1788), o. S.: „[...] se han añadido innumerables artículos de España y de América, en que la poca instrucción de los Autores franceses, ó sea el poco caso que hacen de ellas, ha dexado vacíos y errores de mucha consideración [...]“ („[...] es wurden zahllose Einträge zu Spanien und Amerika ergänzt, hinsichtlich derer die geringe Kenntnis der französischen Autoren oder, genauer gesagt, die geringe Aufmerksamkeit, den sie diesen schenken, beachtliche Lücken und Fehler gelassen haben [...]“) (Übers. S.G.).

³⁰Vgl. Masson de Morvilliers (1783).

³¹Vgl. Floeck (1991).

³²„Que doit-on à l'Espagne ? Et depuis deux siècles, depuis quatre, depuis dix, qu'a-t-elle fait pour l'Europe ?“, Masson de Morvilliers (1783), S. 565.

³³„Este es una pintura verdadera de las revoluciones que ha padecido el Reyno de España; y no la pintura brillante del siglo de Luis XIV.“ Velasco (1792), S. 85 (Dt. Übers. S.G.).

día grandes conquistas“),³⁴ vor deren Hintergrund die aktuellen Probleme als prinzipiell behebbar erscheinen.

Spanische Enzyklopädie-Übersetzungen entfalten hier unter sowohl utilitaristischen als auch ideologischen Gesichtspunkten ihre Wirkmächtigkeit: denn zum einen wurde mit der Bereitstellung umfanglichen, systematisierten und aktuellen Wissens ein Ausgang aus dem Zustand gegenwärtiger Dekadenz eröffnet; Enzyklopädien fungierten als praktische Instrumente der anvisierten Regeneration des Landes. Explizit weist der Autor und Übersetzer des Wörterbuchs zu *Gramática y literatura*, Luis Mínguez de San Fernando, im Vorwort seines Werks auf diesen Umstand hin:

Es ist unumstößlich, dass das Land stets ein Werk dieser Gestalt gebraucht hat. Aber ich glaube, dass es niemals vorteilhafter gewesen ist als in diesen Zeiten, in denen, so scheint es, sich das spanische Genie von Neuem entfaltet und sich allgemein jenes rege Interesse und Gefallen an der Literatur zeigen, die unsere Vorfahren im glücklichen 15. und 16. Jahrhundert in höchstem Maße besaßen (Übers. S.G.).³⁵

Zum anderen legten die spanischen Enzyklopädisten ihrem Land mit der nicht bloß schlichten Übersetzung, sondern korrigierenden und ergänzenden Adaptation der Wissensbestände das Heft des Handelns in die eigenen Hände – demonstrierten also jene Befähigung zur Stärke, von der im Spanien-Artikel der *Geografía moderna* und auch im Vorwort von Mínguez de San Fernando die Rede ist, im Kontext der Enzyklopädie-Produktion selbst. Enzyklopädien stellten in dieser Hinsicht auch ideologische Instrumente der Selbstbehauptung Spaniens dar.

Bereits Navia Ossorio hatte im Übrigen sowohl die Kompilation übersetzter Wissensbestände als auch ihre Ergänzung und kritische Kommentierung als Praktiken charakterisiert, die Autor und Land gleichermaßen Gewinn und Meriten versprächen:

Viele werden abgeneigt sein, sich auf eine Arbeit zu beschränken, die rein materiell erscheint; aber sie werden damit weniger Liebe zum Vaterland als persönliche Eitelkeit demonstrieren. Und wenn jemand sein Wissen zeigen möchte, so nimmt ihm niemand das Recht, den Artikeln des Buchstabens [mit dessen Bearbeitung er betraut wurde, S.G.], Material hinzuzufügen und das, was er geschrieben findet, zu kritisieren und Ergänzung oder Kritik mit Sternchen am Seitenrand auszuweisen [...] (Übers. S.G.).³⁶

³⁴Velasco (1792).

³⁵„Es constante que la Nación siempre ha tenido necesidad de una Obra de esta naturaleza: pero creo que nunca ha sido mas oportuna, que lo es en estos tiempos, en los que como que parece se van desenvolviendo de nuevo los ingenios Españoles, y muestran generalmente aquella viva afición y gusto á las letras que tuvieron en sumo grado nuestros mayores en los felices siglos XV y XVI.“ *Encyclopedia metódica. Gramática y literatura*, Bd. 1, (1788), S. II.

³⁶„Muchos tendrán repugnancia en ceñirse à un trabajo, que parece puramente material; pero no mostrarán en esso tanto amor à la Pátria, como vanidad propia; y si alguno quiere obstar su saber, nádie le quita de añadir matéria à su letra, y crítica à lo que hallare escrito en ella, distinguiendo el aumento ù el crítico con asteriscos en la margen [...].“ Santa Cruz de Marcenado (1724–1730), Bd. 10, Anhang, S. 95.

Im Diskurs um die Regeneration Spaniens kommt der Erinnerung an die Größe des Landes im Siglo de Oro eine zentrale Rolle zu. Angesichts dessen nimmt es nicht Wunder, dass die Wörterbücher der *Metódica* Wissensbestände aus spanischen Werken dieser Zeit integrieren (vgl. insbesondere die Ergänzungen zur Literatur des Siglo de Oro in *Gramática, arte y literatura*) – nicht jedoch ohne die Relevanz dieser Werke für die zeitgenössische Wissenschaft hervorzuheben. So verweist der Übersetzer des Wörterbuchs zur Naturgeschichte der Tiere an verschiedener Stelle auf bedeutende Naturhistorien des Goldenen Zeitalters, wie Acosta und Hernández de Toledo, die Buffon – auf dessen Werk wiederum der Band der französischen *Méthodique* im Wesentlichen beruht – als Quellen gedient hätten. Die gegenwartsbezogene Perspektive der Wörterbücher wird zudem über die Referenz auf zeitgenössische wissenschaftliche Werke spanischer Autoren hergestellt und damit – im Widerspruch zu Morvilliers Urteil über Spanien – der Beitrag zu den Wissensbeständen und zum wissenschaftlichen Diskurs der *République des lettres* deutlich gemacht. Mit Stolz berichtet der Übersetzer des Wörterbuchs *Arte militar*, Luis Castañón, dass bereits der französische Ausgangstext wesentlich auf den spanischen *Reflexiones militares* basiere und konstatiert:

Es besteht kein Zweifel daran, dass die Franzosen sich nicht der *Reflexiones militares* bedient hätten, wenn sie ein eigenes, derart vollständiges Werk besäßen, und es ist unzweifelhaft, dass all diejenigen, die eine ruhmreiche militärische Laufbahn anstreben, sich ihrem Studium widmen müssen (Übers. S.G.).³⁷

Tatsächlich lag das Werk Navia Ossorios seit den 1730er Jahren in einer französischen Übersetzung vor.³⁸ Auch das Wörterbuch zur Geographie wird zum Ort einer selbstbewussten Partizipation am Wissensdiskurs der Zeit, indem zahllose Artikel entweder vom spanischen Übersetzer selbst redigiert oder aus dem *Diccionario geográfico de las Indias occidentales* von Alcedo (1786–89) aufgenommen und mit dem Kürzel „A.“ markiert werden. Selbst für das Wörterbuch zur Naturgeschichte der Tiere lässt sich eine Stärkung hispanischer Wissensbestände konstatieren. Es sind Exzerpte aus der 1780 publizierte *Storia antica del Messico* von Clavijero (1780) (z. B. „Alco“, „Amitzli“, „Armadillo“, „Coyote“, etc.), des *Compendio della storia geografica, naturale, e civile del regno del Cile* von Molina (z. B. „Puma“, „Vicuña“, „Chinchilla (Suppl.)“, etc.),³⁹ der

³⁷„Siendo indubitable que no se hubieran servido de ellas [las *Reflexiones imparciales*, S.G.] los Franceses si tuviesen alguna obra propia tan completa, y necesario que recurran á su estudio los que quieran seguir con gloria la carrera.“ „Prólogo del traductor“, *Encyclopedia metódica. Arte militar*, Bd. I, (1791), o. S.

³⁸Unter dem Titel: *Reflexions militaires et politiques. Traduites de l'Espagnol De M. le Marquis de Santa Cruz de Marcenado*. [Par M. de Vergy]. Paris: chez Rollin, Fils, (1735–1738), 11 Bde.

³⁹Der Text wurde von D. J. de Arquellada Mendoza und N. de la Cruz y Bahamonde in Spanische übersetzt und erschien (1788–95) bei De Sancha, davon Bd. 1 zur „Historia natural“ 1788, also zeitgleich mit Bd. 1 des naturgeschichtlichen Wörterbuchs der *Metódica*. Ein Textvergleich offenbart verblüffende sprachliche Parallelen zwischen der spanischen Fassung von Molinas Text und den entsprechenden Einträgen in der *Metódica* bzw. legt nahe, dass der Redakteur sich in diesem Fall nicht auf das italienische Original, sondern die bereits vorliegende spanische Übersetzung, vgl. Molina (1788–95), gestützt hat.

unveröffentlichten *Historia del río Grande* Antonio Juliáns (o. J.) (z. B. „Buey“, „Caballo Aguililla“), des *Orinoco ilustrado y defendido* von Gumilla (²1745) („Cusicusi“) und der *Noticias americanas* von Ulloa (1772) („Llama“) sowie fachsprachliche Einträge zur Jagd aus dem *Diccionario de la lengua castellana* (²1783) der Real Academia Española und aus Mateos' *Origen y dignidad de la caza* (1634), die den Text ergänzen.⁴⁰ Das Wörterbuch zu *Fábricas, artes y oficios* wiederum integriert u. a. Ponz' *Viage de España* (1772–1794) („Ganado Lanar“) sowie Larrugas *Memorias políticas y económicas* (1787–1800) („Alfombra“, „Algodón“, „Cinta“, „Gasas“, „Lana“) – und damit zwei ambitionierte Werke, in deren Zentrum die soziale Realität des modernen Spaniens stand. Larruga hatte nicht weniger betrieben als eine umfassende Erhebung handelsrelevanter Daten der spanischen Provinzen und das Ziel verfolgt, auf dieser Grundlage die wirtschaftliche Regeneration des Landes voranzutreiben.⁴¹

Bei aller ‚nationalen‘ Perspektive, die hier zu erkennen ist, sind die spanischen Übersetzer/Autoren der *Metódica* zugleich nicht blind für Werke europäischer (Nachbar-)Länder, die sie hinsichtlich der Aktualisierung und Ergänzung des Ausgangstextes für sinnvoll erachten. Zwar nehmen auch im Wörterbuch *Gramática, arte y literatura* spanische Quellen – z. B. Mayans y Siscars *Orígenes de la lengua española* (1737): „Abundancia“, „Apologo“, „Acción oratoria“, „Aviso“ – eine wichtige Rolle ein, relevanter noch ist jedoch das *Dictionnaire pour l'intelligence des auteurs classiques, grecs et latins* von François Sabbathier (1766–1771). Rund 60 neue Einträge (z. B. „Accio (Lucio)“, „Amphitryon“, „Andronico (Livio)“, „Aristophanes“, etc.) gehen auf dieses französische Fachwörterbuch zurück, das im Kontext der *Méthodique*-Adaption folglich partiell mitübersetzt wurde.

16.3 Fazit

Das Untersuchungsbeispiel macht verschiedene Aspekte deutlich. Über die generelle Relevanz von Übersetzungen für die Verbreitung der Gattung des enzyklopädischen Wörterbuchs hinaus zeigt sich eine enge, zugleich transkulturelle und transgenerische Verflechtung von Wissen, die die Kategorien von

⁴⁰Das Wörterbuch weist die Quellen seiner Ergänzungen nicht in jedem Fall explizit aus, mitunter konnten sie nur durch einen Textvergleich von Enzyklopädie-Eintrag und vermuteter Quelle ermittelt werden. Auf Clavijero finden sich an verschiedener Stelle indirekte Verweise, zum ersten Mal unter dem Lemma „Alco“. Unter dem Lemma „Coyote“ wird er explizit als Quelle benannt. Die Zuordnung zu Mateos ergab sich vor dem Hintergrund der „Declaración de algunos nombres q[uienes] usan los Monteros, y Ballesteros en su profesion“ ab S. 118 in: Mateos (1634).

⁴¹Vgl. Greilich (2017).

‚Original‘ und ‚Adaption‘ relativiert: auch französischen Enzyklopädien sind solche, im doppelten Sinne übersetzten Wissensbestände (Acosta, Hernández, Santa Cruz de Marcenado,...) inhärent. Indem spanische Enzyklopädisten diese Tatsache offen legen und zugleich andere, unbeachtete hispanische Werke und deren Inhalte (Larrugas, Ponz, Alcedo, Clavijero,...) ins Zentrum der Enzyklopädie übertragen, machen sie Wörterbuch-Übersetzungen zum Ort einer Selbstbehauptung, die sowohl nach innen (Besinnung auf intellektuelles Erbe und eigenes Potential) als auch nach außen (Demonstration dieses Potentials durch Mitwirkung an der Lexikalisierung von Wissen) gerichtet ist. In gegenwärtiger Perspektive und mit Blick auf die Orte der Aufklärung ist der Befund geeignet, die Kategorien von ‚Zentrum‘ und ‚Peripherie‘ zumindest zu relativieren.

Hinsichtlich des aus den Prozessen des Übersetzens, Kommentierens und Ergänzens von Wissensbeständen hervorgehenden Textes, d. h. die (jeweilige) Enzyklopädie als solche, zeigen sich wiederum – in einer durchaus paradoxalen Gegenbewegung zum Konzept der *République des Lettres* – Effekte der Nationalisierung der Gattung, die je nach Erscheinungsort auf die spezifischen Kontexte und den kulturellen Hintergrund der Leser*innen zugeschnitten wurde.

Anhang

Übersicht 1 Span. Übersetzungen frz. Enzyklopädien im langen 18. Jahrhundert. (in chronolog. Reihenfolge)

Spanische Enzyklopädien	Ausgehend von ¹
[Aubert de La Chesnaye Des Bois, François-Alexandre]/Sanz, Raymundo: <i>Diccionario militar, ó recolección alfabética de todos los términos propios al Arte de la Guerra</i> . Barcelona: Juan Piferrer, 1749 Neu editiert: Madrid: Gerónimo Ortega y herederos de Ibarra, 1794	Aubert de La Chesnaye Des Bois, François-Alexandre: <i>Dictionnaire militaire ou recueil alphabétique de tous les termes propres à la guerre</i> , Lausanne/Genève: Bousquet & Comp., 1743
[Ladvocat, Jean-Baptiste]/[Echard, Laurence]/de la Serna, Juan: <i>Diccionario geográfico [...]</i> , Madrid: Vda. de Peralta, 1750. (weitere Editionen: 1762, 1772) Grundlegend überarbeitet und fortgeführt als: [Ladvocat, Jean-Baptiste]/[de la Serna, Juan]/Capmany y Montpalau, Antonio de: <i>Diccionario geográfico</i> , Madrid: Escribano, 1783. (weitere Editionen: 1793, 1794) Fortgeführt als [Ladvocat, Jean-Baptiste]/Vegas, Antonio: <i>Diccionario geográfico universal</i> , Madrid: Doblado, 1795. (weitere Edition: 1806–1815)	Ladvocat, Jean-Baptiste/[Echard, Lawrence]: <i>Dictionnaire géographique portatif</i> . Paris: Didot, 1747 (mehrfach überarbeitet, erweitert und neu editiert: 1749, 1755, 1757, 1758, 1763, 1767, 1769, 1772, 1776, 1777, 1778, 1779, 1784, 1785, 1787–88, 1790, 1793, 1795, 1799, 1800)

Spanische Enzyklopädien	Ausgehend von ⁱ
[Moréri, Louis]/Miravel y Casadevante, José de: <i>El gran diccionario historico, o miscellanea curiosa de la historia sagrada y profana</i> . Lyon/Paris: Libreros privilegiados, 1753	Moréri, Louis: <i>Le grand dictionnaire historique, ou le mélange curieux de l'histoire sainte et profane</i> . Lyon: Girin/Rivière, 1674 (weitere Editionen: 1681, 1683, 1687, 1688, 1692, 1694, 1698, 1702, 1704, 1707, 1712, 1717, 1718, 1724, 1725, 1731–32, 1732, 1735, 1740, 1743–49)
[Ladvoat, Jean-Baptiste]/Ibarra, Joaquín: <i>Diccionario histórico abreviado; que contiene la historia de los patriarcas, príncipes hebreos, emperadores [...]</i> . Madrid: Rico, 1753–54	Ladvoat, Jean-Baptiste: <i>Dictionnaire historique-portatif. Contenant l'Histoire des patriarches, des princes hébreux, des empereurs, des rois et des grands capitains</i> , Paris: Didot, 1752
[Alletz, Pons Augustin]/Perez Pastor, Francisco/Carrasco, Joseph: <i>Diccionario portatil de los concilios</i> . Madrid: Ibarra, 1782	Alletz, Pons Augustin: <i>Dictionnaire portatif des conciles</i> . Paris: Didot, 1758. (Nouvelle Edition. Paris: Nyon, 1764, und mehrfach erneut aufgelegt)
[Chompré, Pierre]: <i>Diccionario abreviado de la fábula, Para la inteligencia de los Poetas</i> . Madrid: Sancha, 1783	Chompré, Pierre: <i>Dictionnaire abrégé de la fable</i> . Paris, 1727. (11. Aufl.: Paris: Saillant, 1774.)
[Montagon, Hyacinthe de]/Nifo y Cagigal, Francisco Mariano: <i>Diccionario apostólico</i> , Madrid: Escribano, 1787	Montagon, Hyacinthe de: <i>Dictionnaire apostolique</i> , 1755
<i>Encyclopédia metódica</i> , Madrid: Antonio de Sancha. 1788–94. [unvollständig]	<i>Encyclopédie méthodique</i> , hg. von Charles-Joseph Panckoucke, Paris: Panckoucke, 1782–1832
[Pluquet, François-André]: <i>Diccionario histórico de la heregias, errores y cismas, [...]</i> . Madrid: Imprenta Real, 1792	Pluquet, François-André: <i>Mémoires pour servir à l'histoire des égaremens de l'esprit humain par rapport a la religion chrétienne ou Dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes</i> . Paris 1762
[Nonnotte, Claude-François]: <i>Diccionario anti-filosófico ó comentario y correctivo de diccionario filosófico de Voltaire</i> . Madrid: Cano, 1793 ⁱⁱ	Nonnotte, Claude-François: <i>Dictionnaire philosophique de la religion</i> . [s.l.], 1772
[Lacroix, Jean-François de]/Calzada, Bernardo Maria de: <i>Diccionario manual de hechos y dichos memorables de la historia antigua</i> . Madrid: Imprenta Real, 1794	Lacroix, Jean-François de: <i>Dictionnaire portatif des faits et dits mémorable de l'Histoire ancienne et moderne</i> . Paris: Voland, 1768. ⁱⁱⁱ (1788 erneut aufgelegt)
[Deserti, Severino:] <i>Diccionario Ricciano y antiricciano, traducido al español por el Marqués de Méritos</i> , [s.l.]: Dávila, [1796]	Deserti, Severino: <i>Dizionario Ricciano ed antiricciano</i> , Sora 1793
[Brisson, Mathurin-Jacques]/Cladene, Cristóbal/F.X.C.: <i>Diccionario universal de física</i> . Madrid: Cano, 1796–1802	Brisson, Mathurin-Jacques: <i>Dictionnaire raisonné de physique</i> , Paris: Magimel, 1781
[Valmont de Bomare, Jacques-Christophe]/Olivé, Pedro Marfa: <i>Diccionario de diversion y de instruccion, para servir de suplemento, y continuacion a las Noches de invierno</i> . Madrid: Marin, 1797	Valmont de Bomare, Jacques-Christophe: <i>Dictionnaire raisonné universel d'histoire naturelle [...]</i> . Paris: Didot, 1764

Spanische Enzyklopädien	Ausgehend von ⁱ
[Rozier, François]/Álvarez Guerra, Juan: <i>Curso completo ó diccionario de Agricultura</i> . Madrid: Impta. Re., 1797–1803	Rozier, François: <i>Cours complet d'agriculture [...] ou Dictionnaire universel d'agriculture</i> . Paris: Rue et Hôtel Serpente, 1781–1805
[Sigaud de La Fond, Joseph Aignan]/Badia, Domingo [=Ali Bey El Abbassi]: <i>Diccionario de las maravillas de la naturaleza</i> , [Madrid]: Imprenta Real, 1800	Sigaud de La Fond, Joseph Aignan: <i>Dictionnaire des Merveilles de la Nature</i> , Paris 1781
[Trommsdorff, Johann Bartholomäus]/ [Dutilleul, B.]/Vilaseca y Auge, A./Carbonel, F.: <i>Arte de recetar conforme los principios de la química farmacéutica, o diccionario manual [...]</i> , Barcelona: Texero, 1807. [aus dem Frz. übersetzt]	Trommsdorff, Johann Bartholomäus: <i>Chemische Receptirkunst oder Taschenbuch für praktische Ärzte [...]</i> . Erfurt: Beyer, 1797 Übersetzt ins Frz.: [Trommsdorff, Johann Batholomäus]/Dutilleul, B.: <i>L'art de formuler selon les règles de la chimie ou petit dictionnaire [...]</i> . Lille: Jacquez, 1801
[Alletz, Pons-Augustin:] <i>Agronomía, ó Diccionario manual del labrador. [...]</i> . <i>Traducida del francés por D. P.C. De L.</i> Madrid: Imprenta de la Parte, 1817	Alletz, Pons-Augustin: <i>L'Agronome, ou Dictionnaire portatif du cultivateur</i> , Paris: Didot, 1760 Mehrfach neu aufgelegt: 1764, 1765, 1770, 1799

ⁱVorläufiger Befund

ⁱⁱAuch publiziert unter dem Titel: *Diccionario filosófico de la religion: en el que se establecen todos los puntos de la religión combatidos por los incrédulos, y se responde a todas sus obgeciones*

ⁱⁱⁱVon den beiden Bänden wurde nur die „Première partie: De l'Histoire ancienne“ übersetzt und zur Grundlage der spanischen Enzyklopädie gemacht

Übersicht 2 Wörterbücher der *Encyclopédie méthodique* und ihre spanische Übersetzung

<i>Encyclopédie méthodique</i> von Panckoucke	<i>Encyclopedia metódica</i> von Sancha
<i>Histoire naturelle des animaux</i> , hg. v. Pierre Jean Claude Mauduyt de la Varenne, et al., 10 Bd., 1782–1825 Davon: Bd. 1: <i>Quadrupès et cétacés</i> , 1782; Bd. 2: <i>Oiseaux</i> , 1784. Beide hg. v. Louis Jean Marie Daubenton, Pierre Jean Claude Mauduyt de la Varenne	<i>Historia natural de los animales</i> , hg. v. Gregorio Manuel Sanz y Chanas, 2 Bd., Bd. 1: <i>Quadrúpedos y cetáceos – Aves</i> ; Bd. 2: <i>Aves</i> (Forts.), 1788
<i>Grammaire et littérature</i> , hg. v. César Chéneau Du Marsais, Nicolas Beauzée, et al., 3 Bd. (A–Z), 1782–1786	<i>Diccionario de gramática y literatura</i> , hg. v. Luis Mínguez de San Fernando, 1 Bd.: A–And., 1788. (unvollständig)
<i>Art militaire</i> , hg. v. Louis-Félix Guinement de Keralio, 4 Bd., 1784–1797. Zzgl. Tafelband Davon: Bd. 1–3 (A–Z), 1784–1788, Bd. 4 (<i>Supplément</i>): 1797	<i>Arte militar</i> , hg. v. Luis Castañón, 2 Bd., Bd. 1: A–Caz; Bd. 2: Ce–Gua, 1791–1792. (unvollständig)
<i>Arts académiques</i> , 1 Bd. (A–Z), 1786	<i>Artes académicas</i> , hg. v. Gregorio Sanz & Baltazar de Irurzun, 1 Bd., 1791

<i>Encyclopédie méthodique</i> von Panckoucke	<i>Encyclopedia metódica</i> von Sancha
<i>Géographie moderne</i> , hg. v. François Robert, Nicolas Masson de Morvilliers, 3 Bd. (A–Z), 1783–1788	<i>Geografía moderna</i> , hg. v. Juan Arribas y Soria, Julian de Velasco, 3 Bd., Bd. 1: A–C, Bd. 2: D–L, Bd. 3: M–R, 1792. (unvollständig)
<i>Manufactures, arts et métiers</i> , hg. v. Jean-Marie Roland de La Platière, 4 Bd., 1785–1828 Davon Bd. 1–2 (A–Z), 1785–1790	<i>Fábricas, artes y oficios</i> , hg. v. Antonio Carbonel, 2 Bd., Bd. 1: A–Obr, Bd. 2: Ord–Sed, 1794. (unvollständig)
<i>Recueil de Planches</i> , 8 Bd., 178–1790	<i>Colección de estampas de la Encyclopedia metódica</i> , 1 Bd., Madrid, Sancha, 1794

Bibliographie

Quellen

- de Alcedo, Antonio. 1786–89. *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales ó América*. Madrid: Blas Roman.
- Clavijero, Francisco. 1780. *Storia antica del Messico: cavata da' migliori storici spagnuoli, e da' manoscritti, e dalle pitture antiche degl' Indiani [...]*. Cesena: Gregorio Biasini all'Insegna di Pallade.
- Diccionario de la lengua castellana*. 1783. Compuesto por la Real Academia Española, 2. Aufl., Madrid: Ibarra.
- Encyclopédie méthodique, ou par ordre de matières. Par une société de gens de lettres, de savans et d'artistes*. Paris: Panckoucke, 1782–1832.
- Encyclopedia metódica, dispuesta por orden de materias*. 1788–1794. Madrid: Sancha.
- Gumilla, Joseph. 1745. *El Orinoco ilustrado y defendido*, 2. Aufl. Madrid: Fernández.
- Julián, Antonio. o. J. *Historia del río Grande: por otro nombre Magdalena y río Santa Marta; con la descripción individual de todas las provincias del nuevo reino de Granada*. Manuskript.
- Laruga, Eugenio. 1787–1800. *Memorias políticas y económicas sobre los frutos, comercio, fábricas y minas de España [...]*. Madrid: Benito Cano.
- Masson de Morvilliers, Nicolas. 1783. Espagne. In *Encyclopédie méthodique. Géographie moderne*, Bd. 1, Hrsg. François Robert und Nicolas Masson de Morvilliers, 554–568. Paris: Panckoucke.
- Mateos, Juan. 1634. *Origen y dignidad de la caza*. [o.O.]: Fran. Martínez.
- Mayans y Siscar, Gregorio. 1737. *Orígenes de la lengua española*. Madrid: Zuñiga.
- Molina, Juan Ignacio de. 1788–1795. *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del Reyno de Chile*. Madrid: de Sancha.
- Ponz, Antonio. 1772–1794. *Viage de España*. Madrid: Ibarra.
- Sabbathier, François. 1766–1771. *Dictionnaire pour l'intelligence des auteurs classiques, grecs et latins, tant sacrés que profanes*. Chalons-sur-Marnes: Seneuze, 10 Bde.
- Sancha, Antonio de. 1782. *Prospecto de la Encyclopedia metódica por orden de materias, compuesta en francés por una sociedad de sabios, de eruditos y de artistas, y que ofrece dar al publico por subscripcion, traducida en castellano, y aumentada con lo relativo a España, en 53. tomos en folio de materia, i 7. de láminas, según vayan saliendo los de la edición francesa*. Madrid: de Sancha.
- Santa Cruz de Marcenado, Navia Ossorio, Álvaro, Marqués de. 1724–1730. *Reflexiones militares del Mariscal de Campo don Álvaro Navia Ossorio, vizconde de Puerto, ò marques de Santa Cruz de Marzenado*. Turin: Mairesse.

- Ulloa, Antonio de. 1772. *Noticias americanas: Entretenimientos phisicos-historicos, sobre la América Meridional, y la Septentrional Oriental*. Madrid: De Mena.
- Velasco, Julian de. 1792. España. In *Encyclopedia metódica. Geografía moderna*, Hrsg. Juan Arribasy Soria und Julian de Velasco, 79–105. Madrid: de Sancha.

Forschungsliteratur

- Álvarez de Miranda, Pedro. 1997. Los proyectos enciclopédicos en el siglo XVIII español. In *Europa: proyecciones y percepciones históricas. Octavas jornadas de estudios históricos*, Hrsg. Ramón Tamames und Angel Vaca Lorenzo, 87–106. Salamanca: Ed. Univ. de Salamanca.
- Astigarraga, Jesús, und Juan Zabalza. 2006. La Economía en los diccionarios y las enciclopedias del siglo XVIII en España. *Documentos de trabajo de la Asociación española de historia económica DT-AEHE* (N° 0607).
- Capel, Horacio. 1981. Los diccionarios geográficos de la ilustración española. *Cuadernos críticos de geografía humana*. <http://www.ub.edu/geocrit/geo31.htm>.
- Donato, Clorinda. 1992. The Enciclopedia metódica. A Spanish Translation of the Encyclopédie méthodique. In *The Encyclopédie and the Age of Revolution*, Hrsg. Clorinda Donato und Robert M. Maniquis, 73–75. Boston: G.K. Hall.
- Donato, Clorinda. 2006. La Enciclopedia Metódica. Transfer and Transformation of Knowledge about Spain and the New World in the Spanish Translation of the Encyclopédie Méthodique. In *Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt*, Hrsg. Hans-Jürgen Lüsebrink, 74–112. Göttingen: Wallstein.
- Donato, Clorinda. 2015. Introduction. ‘Espagne’ or ‘España’? Answering Enlightenment in the Enciclopedia metódica, the Spanish Translation of the Encyclopédie méthodique. In *Enlightenment Spain and the Encyclopédie méthodique*, Hrsg. Clorinda Donato und Ricardo López, 1–23. Oxford: Voltaire Foundation.
- Donato, Clorinda. 2020. Les récits de voyages: source des articles d’encyclopédie au XVIIIe siècle. In *Écrire l’encyclopédisme, du XVIIIe siècle à nos jours*, Hrsg. Susanne Greilich und Hans-Jürgen Lüsebrink, 85–96. Paris: Classiques Garnier.
- Donato, Clorinda, und Ricardo López, Hrsg. 2015. *Enlightenment Spain and the Encyclopédie méthodique*. Oxford: Voltaire Foundation.
- Floek, Wilfried. 1991. Masson de Morvilliers Spanien-Artikel in der Encyclopédie méthodique und die spanische Fassung von Julián de Velasco. In *Spanien und Europa im Zeichen der Aufklärung*, Hrsg. Siegfried Jüttner, 42–62. Frankfurt a. M.: Lang.
- Galmés de Fuentes, Alvaro. 2001. *Las ideas económicas del tercer marqués de Santa Cruz de Marcenado*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- García Garrosa, María Jesús, und Francisco Lafarga, Hrsg. 2004. *El discurso sobre la traducción en la España del siglo XVIII: estudio y antología*. Kassel: Reichenberger.
- Gómez de Enterría, Josefa. 2003. Notas sobre la traducción científica y técnica en el siglo XVIII. *Quaderns de Filologia. Estudis Lingüistics* (VIII): 35–67.
- Greilich, Susanne. 2017. Enzyklopädismus und ökonomisches Wissen im Spanien des 18. Jahrhunderts. In *Ökonomisches Wissen in enzyklopädischen Sammelwerken des 18. Jahrhunderts – Strukturen und Übersetzungen/ Economic knowledge in encyclopedic compilations of the 18th century – structures and translations*, Hrsg. Hans-Jürgen Lüsebrink und Hanco Jürgens, 240–253.
- Hardesty Doig, Kathleen. 2013. *From Encyclopédie to Encyclopédie méthodique. Revision and Expansion*. Oxford: Voltaire Foundation.
- Haßler, Gerda. 2013. Términos de gramática en la traducción de la Enciclopedia Metódica. In *Comunicación y transmisión del saber entre lenguas y culturas*, 143–153. München: peniopo.

- Haßler, Gerda. 2016. El traductor de textos no literatos en los siglos XVIII y XIX: enciclopedista, innovador y mediador. *Quaderns de Filologia. Estudis Lingüistics* (XXI):185–124.
- Jüttner, Siegfried, und Jochen Schlobach. 1992. Einleitung. In *Europäische Aufklärung(en). Einheit und nationale Vielfalt*, Hrsg. Siegfried Jüttner und Jochen Schlobach, VII–XI. Hamburg: Felix Meiner.
- Lafarga, Francisco. 1999. *La traducción en España (1750–1830). Lengua, literatura, cultura*. Lleida.
- Lafarga, Francisco. 2004. *Historia de la traducción en España*. Salamanca: Ed. Ambos Mundos.
- Mühlschlegel, Ulrike. 2000. *Enciclopedia, vocabulario, diccionario. Spanische und portugiesische Lexikographie im 17. und 18. Jahrhundert*. Frankfurt a. M.: Vervuert.
- Olmedo Ramos, Jaime. 2009. Repertorios biográficos colectivos antes de l'Enciclopedia. In *Las enciclopedias en España antes de l'Encyclopédie: Actas del Congreso celebrado en Madrid los días 7,8 y 9 de abril de 2008*, Hrsg. Alfredo Alvar Ezquerro, 180–216. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas.
- Rétat, Pierre. 1984. L'âge des dictionnaires. In *Histoire de l'édition française: Bd. II: Le livre triomphant. 1660–1830*, Hrsg. Roger Chartier und Henri-Jean Martin, 186–197. Paris: Promodis.
- Rodríguez Moñino, Antonio R. 1971. *La Imprenta de Don Antonio de Sancha (1771–1790)*. Madrid: Castalia.
- Sarrailh, Jean. 1957. *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Schneider, Ulrich Johannes. 2013. *Die Erfindung des allgemeinen Wissens. Enzyklopädisches Schreiben im Zeitalter der Aufklärung*. Berlin: Akademie Verlag.
- Verdelho, Telmo, und João Paulo. Silvestre, Hrsg. 2007. *Dicionarística portuguesa. Inventariação e estudo do património lexicográfico*. Santiago: Universidade de Aveiro.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Sektion III
Kulturelle Zugehörigkeiten und Gesellschaft/Cultural Affiliations and Society

Kapitel 17

Sektionseinleitung III: Kulturelle Zugehörigkeiten und Gesellschaft



Peter Burschel

17.1 Ein translatorischer Akteur

Das Tagebuch des päpstlichen Zeremonienmeisters Paride de Grassi erwähnt für den 6. Januar 1520 ein Ereignis, das in Rom einiges Aufsehen erregte: die Taufe eines Botschafters des Königs von Fès, der in päpstliche Gefangenschaft geraten war. Während seiner einjährigen Haft in der Engelsburg habe der Botschafter, so de Grassi, darum gebeten, Christ werden zu dürfen. Er sei daraufhin umfassend im christlichen Glauben unterwiesen worden. Schon bald habe er seinem „mauretanischen Glauben“ abgeschworen und auf Befragung alle christlichen Glaubensartikel anerkannt, sodass seine Taufe für das Dreikönigsfest anberaumt werden konnte. Kein Geringerer als der Papst selbst habe die Taufe an keinem geringeren Ort als Sankt Peter vollzogen. Als Taufpaten seien drei Kardinäle bestimmt worden. Der Name, auf den der gefangene Botschafter getauft wurde, war der Name des Papstes selbst, sein Geburtsname, sein Papstname und der Name seiner Familie: Giovanni Leone, Johannes Leo de' Medici.

Sechs Jahre später fand in Rom ein italienisches Manuskript seinen Abschluss, das eine große Karriere vor sich hatte, obwohl es sprachlich nicht über jeden Zweifel erhaben war, ja, auf einen Verfasser hindeutete, dessen Muttersprache schwerlich Italienisch sein konnte: der *Libro de la Cosmographia & Geographia de Affrica*. Wie das Datum und den Ort der Fertigstellung der Handschrift erfahren wir auch den Namen des Verfassers lediglich aus dem Kolophon: Joan

P. Burschel (✉)

Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, Deutschland

E-Mail: burschel@hab.de

Georg-August-Universität Göttingen, Göttingen, Deutschland

© Der/die Autor(en) 2021

R. Toepfer et al., *Übersetzen in der Frühen Neuzeit – Konzepte und Methoden / Concepts and Practices of Translation in the Early Modern Period*, Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit 1, https://doi.org/10.1007/978-3-662-62562-0_17

357

Lione Granatino, Johannes Leo aus Granada. Fast 500 Blätter umfassend, besteht das in der Biblioteca Nazionale Centrale in Rom liegende Manuskript aus neun Teilen. Am Ende des ersten Teils, der als allgemeine Einführung in Geographie, Klima, Wirtschaft und Kultur Afrikas konzipiert ist, kommt der Verfasser nach den Tugenden auch auf die Laster der Afrikaner zu sprechen, was ihm, wie er hervorhebt, alles andere als leichtfalle. Denn es sei Afrika gewesen, das ihn habe aufwachsen lassen; hier sei er zu einem anständigen Mann geworden, zu einem „buon uomo“. Doch wie jeder „compositore“ müsse er die Dinge so erzählen, wie sie sind, ob er wolle oder nicht. Allerdings: Wenn die Afrikaner zu tadeln seien, werde er entschuldigend hervorheben, nicht in Afrika geboren worden zu sein, sondern in Granada. Wenn aber das Land seiner Herkunft zu tadeln sei, werde er darauf bestehen, in Afrika aufgewachsen zu sein und nicht in Granada. Erstmals 1550 im Druck erschienen, erfuhr die *Cosmographia* immer neue Auflagen und Übersetzungen, denen Europa bis weit ins 19. Jahrhundert hinein einen großen Teil seines Wissens über Afrika verdankte.

Es wird niemanden überraschen: Der Konvertit Johannes Leo de' Medici und der Verfasser der *Cosmographia* sind ein und dieselbe Person. Denn nicht nur, dass die Namensgleichheit schwerlich Zufall sein kann. Wir sind zudem in der Lage, die Spuren des Konvertiten – wenn auch alles andere als lückenlos – bis zur *Cosmographia* zu verfolgen, weil er in Rom blieb, um zu forschen, zu lehren und zu schreiben. Als er zu Beginn des Jahres 1526 seine *Cosmographia* abschloss, war er in den humanistischen Gelehrtenkreisen Italiens bereits kein Unbekannter mehr – und das nicht nur als Lehrer, Kopist, Kommentator und Übersetzer, sondern auch als Verfasser einer Vielzahl gelehrter Abhandlungen, der sich seit seiner Taufe Yuhanna al-Asad, Yuhanna der Löwe nannte, wann immer er seinen Namen auf Arabisch schrieb.

Was wir über ihn wissen, das wissen wir vor allem von ihm selbst. Jenen Namen zum Beispiel, den er vor seiner Taufe getragen hatte, weil er als gelehrter Botschafter bereits während seiner Gefangenschaft Manuskripte aus der Vatikanischen Bibliothek ausleihen durfte, die er zweimal arabisch mit „Al-Hasan bin Muhammad bin Ahmad al-Wazzan al-Fasi“ quittierte. Während er in diesen beiden Fällen mit „al-Fasi“ seine nordafrikanische Vergangenheit hervorhob, fügte er seiner arabischen Signatur an anderer Stelle einmal auch „al-Gharnati“ hinzu: „aus Granada“. Seine nordafrikanische Vergangenheit wiederum kennen wir nur, weil er in seiner *Cosmographia* auf sie zu sprechen kommt. Ausschließlich hier finden wir Hinweise auf seine frühe Kindheit in Granada, bevor die Familie möglicherweise bereits 1491 vor den siegreichen Kastiliern nach Fès floh, wo schon seit Jahrhunderten Auswanderer und Flüchtlinge lebten, die von der Iberischen Halbinsel stammten; oder auf die Zeit seines Rechtsstudiums in einer der dortigen Moscheeschulen; oder auch auf seine Reisen als Diplomat (und Sklavenhändler) im Dienste des Wattasidensultans, die ihn mehr als einmal ins subsaharische Afrika führten, aber auch nach Algier, Tunis, Istanbul und Kairo. Vor allem aber: Ausschließlich hier – vor allem im achten Teil – lässt er sein Publikum wissen, dass er vorhabe, ein Buch über Europa zu schreiben, sobald er nach Nordafrika zurückgekehrt sei. Das aber heißt: Er durfte beim Schreiben seines Buches über Afrika in Europa keineswegs nur ein christliches Publikum vor Augen haben,

sondern musste schon in Europa immer auch an Afrika denken, und sei es nur in Gestalt des osmanischen Botschafters in Venedig, der den italienischen Buchmarkt sehr genau beobachten ließ. Johannes der Löwe scheint dieses Buch nie geschrieben zu haben. Was wir wissen: Er ging ein Jahr nach Abschluss der *Cosmographia* nach Afrika zurück. 1532 hat er sich in Tunis aufgehalten. Die *Cosmographia* war zu diesem Zeitpunkt in den einschlägigen humanistischen Kreisen Europas bereits bekannt.¹

17.2 Kulturelles Übersetzen als „cultural encounter“

Wenn der Fall des gelehrten – prominenten – Konvertiten Johannes Leo am Anfang dieser Einführung steht, dann vor allem aus einem Grund: Er erlaubt es, „kulturelles Übersetzen“ als „kulturelles borrowing“ zu verstehen – und damit ganz im Sinne des Schwerpunktprogramms nicht nur als kulturvermittelnde, sondern auch als kulturstiftende Praxis. Die *Cosmographia* ist mehr als eine Übertragungsleistung: Sie ist Kultur- und Wissenstransformation. Gleichzeitig führt uns der Fall vor Augen, dass Übersetzen immer auch inter- und transkulturelle Kommunikation ist, in deren Verlauf Wissenshierarchien neu verhandelt werden. Übersetzen wird dabei zu einem wechselseitigen – wenn auch oft genug asymmetrischen – Transformationsprozess, der Menschen und deren Zugehörigkeiten ebenso einschließt wie ästhetische, emotionale und rituelle Praktiken. Kulturelles Übersetzen macht in dieser Perspektive Differenzen sichtbar und produktiv, ohne sie aus der Welt zu schaffen.² Mehr noch: Kulturelles Übersetzen lässt sich auf diese Weise als dynamisches (und höchst eigen-sinniges) Medium kulturellen Transfers, kulturellen Konflikts und kultureller Hybridisierung verstehen, als „cultural encounter“ und damit bis zu einem gewissen Grad auch als „Übersetzen ohne Original“, wie die Literatur- und Kulturwissenschaftlerin Doris Bachmann-Medick aus postkolonialer Sicht formuliert (und gefordert) hat.³ Am Rande nur: Europa exportierte seit der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert ‚seine‘ Übersetzungskultur und erhob dabei den Anspruch, das ‚Original‘ zu sein. Die translatorischen Potentiale der einschlägigen Rückkoppelungen dieses Exports aber sind bislang noch kaum untersucht worden. Die Frage nach den Verbindungen zwischen europäischer Übersetzungskultur, europäischer Machtentfaltung und europäischer Selbst- und Weltdeutung darf immer noch als weitgehend offen bezeichnet werden.⁴

Hinzu kommt, dass wir mit Johannes Leo einen kulturellen Grenzgänger ganz eigener Art kennenlernen. Einen Gelehrten, der durch den Glaubenswechsel in

¹Umfassend zu Johannes Leo und seiner *Cosmographia*: Davis (2006) (auch als Paperback und seit 2008 in deutscher Sprache). Vgl. darüber hinaus Rauchenberger (1999); Burschel (2013).

²Vgl. auch Mahler (2016).

³Vgl. etwa Bachmann-Medick (2017), hier S. 24–29.

⁴Dazu an dieser Stelle nur Schaffer et al. (2009).

Gefangenschaft jene doppelbödige Freiheit erlangen konnte, die es ihm erlaubte, sich in einem produktiven „Zwischenraum“ einzurichten.⁵ Einen Konvertiten, der nach und nach zu einer Sprache des Exils fand, zu einer „language of exile“, wie Artikulationen dieser Freiheit in Anlehnung an James Clifford und die Diasporaforschung genannt werden können – und der im Horizont der Rückkehr, aber abgeschnitten von den Netzwerken islamischer Überlieferung zu einem „author of his own“ wurde.⁶ Einen „cultural broker“ schließlich, der uns Einblicke in jene immer noch nicht ausreichend vermessenen Räume der Übersetzung ermöglicht, in denen Erfahrungs- und Wissensbestände so transformiert werden, dass sie eine neue Deutungsmacht gewinnen können.⁷

Das aber heißt auch: Der Fall Johannes Leo umreißt ein Programm, das es erlaubt, die ambivalenten Dynamiken inter- und transkultureller Übersetzungsprozesse akteurszentriert freizulegen und adäquat zu untersuchen. Die dritte Sektion des vorliegenden Sammelbandes folgt diesem Programm, indem sie vor Augen führt, wie „cultural brokers“ zwischen unterschiedlichen Sprachwelten, Sinnsystemen, Deutungsmustern und Ordnungsvorstellungen vermitteln und dabei zu „kulturellen Übersetzern“ werden. Sie alle avancieren dabei auf die eine oder andere Weise zu Agenten kultureller Evolution.

17.3 Agent*innen kultureller Evolution

Im ersten Beitrag der Sektion widmet sich Lukas Maier aus architektur- und kunstgeschichtlicher Perspektive den kulturellen Handlungsspielräumen Henrietta Marias von Frankreich, die durch ihre Heirat mit Karl I. 1625 Königin von England, Schottland und Irland geworden war – und die schon zu Lebzeiten als kulturelle Grenzgängerin wahrgenommen wurde (s. Kap. 19). Im Mittelpunkt steht dabei die neue Innengestaltung des Londoner St James's Palace, den die Königin bis 1642 bewohnte und den sie nach ihren Vorstellungen ausstatten ließ. So entstanden zum Beispiel neue Raumfolgen, die es erlaubten, das englische mit dem französischen Hofzeremoniell zu verschmelzen, was schon die Zeitgenossen als „ritual translation“ bezeichneten. Ganz zu schweigen von den diversen konfessionellen Hybridisierungsprozessen, die sich vor allem in den Bildprogrammen des Palastes vollzogen. In anderen Worten: Maier versteht die Königin als „cultural broker“ und ihren Palast als Schauplatz intermedialer Übersetzungen von großer performativer Kraft, als „dritten Raum“ im Sinne Homi Bhabhas gewissermaßen, der Einblicke in das Zusammenspiel von weiblichen Handlungsoptionen, die immer auch politisch waren, und bildanthropologischen

⁵Zum (postkolonialen) Konzept des „Zwischenraums“ mit eigenen Akzenten hier nur Weigel (2002), hier vor allem S. 153.

⁶Clifford (1994), S. 310.

⁷Der Begriff des „cultural broker“ erstmals bei Richter (1988).

Deutungsmustern eröffnet. Mit der Königin gerät zudem eine „broker“-Gruppe in den Blick, die bislang noch wenig translatorische Aufmerksamkeit gefunden hat: die zumeist aus dem Ausland stammenden Frauen europäischer Herrscher.

Im Unterschied zur ‚fremden‘ Königin ist der Missionar als „cultural broker“ kein (ganz) Unbekannter mehr. Anders aber als andere einschlägige Untersuchungen entwickelt Giulia Nardini im zweiten Beitrag der Sektion ein mehrstufiges Modell kulturellen Übersetzens, das sie als „analytical tool“ zur Rekonstruktion von Missionsstrategien erprobt (s. Kap. 20). Im Mittelpunkt ihrer Analyse steht der Jesuit Roberto Nobili, der seit 1606 im südindischen Madurai missionierte und der wie andere Missionare auch gleich vor mehreren Herausforderungen stand: Er musste christliche Texte, Praktiken und Rituale für die Menschen vor Ort übersetzen und zugleich deren heilige Texte, Praktiken und Rituale in seine Sprachwelt übertragen; er musste lernen, wie jene multiethnischen Gruppen, die er missionieren wollte, gesellschaftlich adäquat in diesen Übersetzungsprozess einbezogen werden konnten, und gleichzeitig akzeptieren, dass seine Übersetzungen wiederum von den Menschen vor Ort in ihre Sprach- und Ritualwelten übersetzt wurden. Er musste sicherstellen, dass diese ‚lokalen‘ und ‚regionalen‘ Übersetzungen den Ansprüchen eines globalisierten Christentums in Gestalt konkurrierender institutionalisierter Deutungsinstanzen genügen – und er musste zugleich die diversen (und zumeist komplexen) Machtverhältnisse vor Ort im Blick haben. Im Fall von Nobili waren es vor allem die religiösen und kulturellen ‚Trends‘ der tamilischen *Nāyaka*-Gesellschaft, die zu berücksichtigen waren und die kulturelles Übersetzen schließlich zu einer transkulturellen Variante von Kulturkontakt zwischen *Imitatio Christi* und *Nāyaka*-Ethos werden ließen.

Im dritten Beitrag der Sektion untersucht Paula Manstetten eine weitere „broker“-Gruppe, die noch keine größere Aufmerksamkeit gefunden hat: die Gruppe der gelehrten arabischen Christen im frühneuzeitlichen Europa (s. Kap. 21). Am Beispiel des syrischen Melkiten Salomon Negri, der bereits als Jugendlicher bei europäischen Missionaren in Damaskus Latein, Griechisch und Italienisch gelernt hatte und der nach Stationen in Halle, Venedig, Konstantinopel und Rom 1727 in London starb, geht die Verfasserin vor allem dem „self-fashioning“ des Sprachlehrers und Übersetzers nach. Im Mittelpunkt steht dabei eine Frage, die fast alle Projekte des Schwerpunktprogramms betrifft, die aber explizit nur selten gestellt wird: Was macht das Übersetzen mit dem Übersetzer? Obwohl Negri eine Fülle von Selbstzeugnissen hinterlassen hat, darunter eine Lebensbeschreibung, zahllose Briefe und nicht zuletzt Marginalien in seinen handschriftlichen Übersetzungen, ist diese Frage auch in seinem Fall alles andere als einfach zu beantworten. Eines aber wird man sagen dürfen: Wie Johannes Leo und wie viele andere „cultural brokers“, „border-crossers“ und „go-betweenes“,⁸ die vor dem Problem der ‚Selbst-Übersetzung‘ zwischen verschiedenen kulturellen

⁸Zu den Bezeichnungen „border crossers“ und „go-betweenes“ hier nur Jobs und Mackenthun (2013).

Zugehörigkeiten standen, scheint auch Negri ein Virtuose situativer Konversion gewesen zu sein.⁹ So fehlt es zum Beispiel in seinen Bewerbungsbrieffen nicht an immer neuen Metamorphosen – bis hin zur geschickten Veränderung seines Namens in diversen Sprachen, die sich auch als transkulturelle Hybridisierung fassen lässt. Gleichzeitig aber steht außer Frage, dass Negri (und viele andere) auf diese Weise ‚einfache‘ bzw. ‚eindeutige‘ Zugehörigkeiten mehr oder weniger dauerhaft unterliefen, ja, unterlaufen mussten.

Auch der vierte Beitrag der Sektion fragt nach der kulturellen – und in diesem Fall auch nach der rechtlich-politischen – Zugehörigkeit einer Person bzw. einer Familie kosmopolitischen Zuschnitts. Irena Fliter nimmt die sogenannte „Camondo-Affäre“ in den Blick, die 1782 für internationales Aufsehen sorgte (s. Kap. 22). Nachdem der Sultan befohlen hatte, den jüdischen Kaufmann Chaim Camondo und seine Familie aus Istanbul nach Zypern zu verbannen – Camondo wurde einer Verschwörung beschuldigt –, intervenierte vor allem der habsburgische Botschafter in Istanbul und erreichte, dass Camondo nach Triest ausreisen durfte. Ein Argument des Botschafters für eine Ausreise in die Donaumonarchie war, dass Camondo ein „geborener k. k. Untertan“ sei. Was aber hieß das? Welche Bedeutung hatte der Geburtsort für die Zugehörigkeit zu einem Herrschaftsraum, vor allem für das Oberhaupt einer international tätigen Familie von Händlern und Bankiers? Was waren die ‚konkreten‘ Hintergründe der Intervention? Indem die Verfasserin diesen Fragen nachgeht, gewinnt sie tiefe Einblicke in eine kosmopolitische Kultur des Übersetzens von Lebensstilen, Finanzpraktiken und nicht zuletzt auch grenzüberschreitenden Identitätswürfen in einer Zeit zunehmender nationaler Verengung. Chaim Camondo wusste, was das hieß; er wusste, dass jene enger werdenden transnationalen „Zwischenräume“ seine „Überlebensräume“ waren. Gleichzeitig aber ließ er nie einen Zweifel: Seine „patrie“ war das Osmanische Reich, mochte er auch politisch, rechtlich und wirtschaftlich eine neue Heimat gefunden haben. Auch er sprach die Sprache des Exils.

Der abschließende Beitrag ist noch einmal der Mission gewidmet: der pietistischen Judenmission. Avraham Siluk untersucht die kommentierte jiddische Übersetzung des Römerbriefs von 1733 und geht dabei auch auf das pietistische Institutum Judaicum in Halle ein, das ein translatorisches Milieu ganz eigener Art entstehen ließ (s. Kap. 23). Denn nicht nur, dass hier biblische und katechetische Schriften ins Jiddische übersetzt und gedruckt wurden. Das Institutum entsandte auch „reisende Studiosi“ in die jüdischen Gemeinden bis ins Osmanische Reich, wobei die Mission auf dem Land eine besondere Rolle spielte. Der Verfasser hebt in seiner Untersuchung immer wieder die Rolle von Konvertiten hervor, die wie der Übersetzer des Römerbriefs Heinrich Christian Immanuel Frommann in besonderer Weise auf das Verlagsprogramm und die Missionspädagogik Einfluss nahmen. Auch sie dürfen als „cultural brokers“ angesprochen werden – trugen sie doch erheblich zu einer Kultur des Übersetzens bei, die ihre philologische

⁹In Abwandlung von „situativer Ethnizität“ und „kultureller Konversion“ bei Kohl (1987).

Raffinesse nicht zuletzt religiösen Grenzüberschreitungen verdankte. Vor allem aber: Der Blick in die pietistische Sprachwerkstatt des Institutum Judaicum lässt einmal mehr in aller Deutlichkeit erkennen, dass Übersetzen immer über eine Transkodierung von Wörtern oder Sätzen aus einer Sprache in die andere hinausgeht. Übersetzen ist – das bestätigt der Beitrag eindrucksvoll – eine komplexe arbeitsteilige und zweckorientierte Handlung, in der es um das Wirkungsverhältnis von mehr oder weniger kompatiblen kulturellen Ausdruckweisen geht. Damit aber steht außer Frage: Auch die translatorischen Akteure, die wir in Halle beobachten können, dürfen als Agenten kultureller Evolution gelten. Und auch für sie gilt: Ihre Texte sind kollektive Handlungsprodukte, ja, kollektive Handlungsprodukte mit einer starken Tendenz zu kollektiver Autorschaft.

Bibliographie

- Bachmann-Medick, Doris. 2017. Übersetzung zwischen den Zeiten – ein travelling concept? In *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte. Schwerpunkt „Kulturelle Übersetzung“* 67 (1): 21–43.
- Burschel, Peter. 2013. Yuhanna al-Asad, or the Language of Exile. In *Agents of Transculturation. Border-Crossers, Mediators, Go-Betweens*, Hrsg. Sebastian Jobs und Gesa Mackenthun, 39–49. Münster: Waxmann.
- Clifford, James. 1994. Diasporas. *Cultural Anthropology* 9 (3): 302–338.
- Davis, Natalie Zemon. 2006. *Trickster Travels: A Sixteenth-Century Muslim Between Worlds*. New York: Hill and Wang.
- Jobs, Sebastian, und Gesa Mackenthun, Hrsg. 2013. *Agents of Transculturation. Border-Crossers, Mediators, Go-Betweens*. Münster: Waxmann.
- Kohl, Karl-Heinz. 1987. „Travestie der Lebensformen“ oder „kulturelle Konversion“? Zur Geschichte kulturellen Überläufertums. In *Abwehr und Verlangen. Zur Geschichte der Ethnologie*, Hrsg. Karl-Heinz Kohl, 7–38. Frankfurt a. M.: Edition Qumran im Campus Verlag.
- Mahler, Andreas. 2016. „Übersetzen“ als Kulturprozess: Thesen zur Dynamis gemachter Welten. *Anglia* 134 (4): 668–682.
- Rauchenberger, Dietrich. 1999. *Johannes Leo der Afrikaner. Seine Beschreibung des Raumes zwischen Nil und Niger nach dem Urtext*. Wiesbaden: Harassowitz.
- Richter, Daniel K. 1988. Cultural Brokers and Intercultural Politics: New York-Iroquois Relations, 1664–1701. *The Journal of American History* 75 (1): 40–67.
- Schaffer, Simon, Lissa Roberts, Kapil Raj, und James Delbourgo, Hrsg. 2009. *The Brokered World. Go-Betweens and Global Intelligence, 1770–1820*. Sagamore Beach: Science History Publ.
- Weigel, Sigrid. 2002. Zum „topographical turn“. Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften. *KulturPoetik* 2 (2): 151–165.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Chapter 18

Introduction to Section III: Cultural Affiliations and Society*



Peter Burschel

18.1 A Translational Protagonist

In his diary entry of 6 January 1520, the papal master of ceremonies Paride de Grassi mentions an event that has caused quite a sensation in Rome: the christening of an emissary of the king of Fez being held in papal captivity at the time. According to the diarist, during his one-year confinement the ambassador requested permission to become a Christian and then received comprehensive instruction in Christianity. He soon renounced the “Mauritanian faith” and, when questioned, recognized all the articles of the Christian. His baptism was subsequently scheduled for Epiphany. No less elevated a man of God than the pope performed the baptism in no less sacred a setting than St Peter’s. Three cardinals were appointed to serve as the converted ambassador’s sponsors. He was baptized Giovanni Leone de’ Medici – a name combining the birth, papal, and family names of the pope himself.

Six years later, the *Libro de la Cosmographia & Geographia de Affrica* was carried to completion. The Italian manuscript would go on to have an extremely successful career, even though, in terms of language, it was not beyond all doubt but in fact betrayed an author whose native tongue could hardly have been Italian. It is only from the colophon that we learn the date and place of the work’s

*Translated by Judith Rosenthal

P. Burschel (✉)
Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, Germany
E-Mail: burschel@hab.de

Georg-August-Universität Göttingen, Göttingen, Germany

completion, as well as the author's name: Joan Lione Granatino, literally John the Lion of Granada. Nearly 500 pages in length, the manuscript now in the Biblioteca Nazionale Centrale in Rome consists of nine parts. At the end of part one, which is conceived as a general introduction to the geography, climate, economy, and culture of Africa, the author, having described the virtues of the Africans, turns to their vices, a subject that, as he stresses, is anything but easy for him. After all, it is in Africa that he has been raised and become a decent man, a "buon uomo". Like any "compositore", however, he must tell things as they are whether he wants to or not. But, he adds, where the Africans deserve reproof, he will apologetically emphasize that he was not born in Africa, but in Granada. If the land of his birth is to be rebuked, on the other hand, he will insist that he has grown up in Africa, and not in Granada. After its first appearance in print in 1550, the *Cosmographia* came out in multiple further editions and translations to which Europe owed a major portion of its knowledge about Africa until well into the nineteenth century.

It will come as no surprise: the convert Giovanni Leone de' Medici and the author of the *Cosmographia* were one and the same person. To begin with, the homonymity can hardly be a coincidence. More importantly, though, it has proven possible to retrace the convert's footsteps – even if some are missing – to the *Cosmographia*, because he stayed in Rome to study, teach, and write. By the time he completed his work in early 1526, he was no longer a stranger to the humanist circles of Italy, but known as a teacher, copyist, annotator, and translator, and moreover as the author of a considerable number of scholarly treatises who, since his baptism, called himself Yuhanna al-Asad ('John the Lion') whenever he wrote his name in Arabic.

We have the scholar and emissary himself to thank for almost everything we know about him – for example the name he bore before his baptism. Already during his confinement, he had been permitted to borrow manuscripts from the Vatican Library, which he had twice signed for in Arabic as "Al-Hasan bin Muhammad bin Ahmad al-Wazzan al-Fasi". Whereas in these two cases the addition "al-Fasi" underscored his North African past, on another occasion he supplemented his Arabic signature with "al-Gharnati" – that is, "from Granada". We know of his North African past only because he talks about it in his *Cosmographia*. That work is also the sole source of information about his early childhood in Granada before the family fled the victorious Castilians for Fez (where emigrants and refugees from the Iberian Peninsula had already been living for centuries), possibly as early as 1491. And it is likewise from his famous geographical work that we learn about his study of law at one of the mosque universities in Fez and about his travels as a diplomat (and slave trader) in the service of the Wattasid sultan that took him to sub-Saharan Africa more than once, but also to Algiers, Tunis, Istanbul, and Cairo. Perhaps most importantly, however, it is exclusively in the *Cosmographia* (especially part eight) that he informs his readers of his plans to write a book about Europe as soon as he returns to North Africa. What this means, however, is that, while writing his book about Africa in Europe he presumably did not have only a Christian readership in mind but, from his vantage point in Europe, was frequently also compelled to think of Africa – if only from the perspective of an Ottoman ambassador to Venice who keeps a close

eye on the Italian book market. Yuhanna al-Asad evidently never wrote that book about Europe. He is known to have returned to Africa one year after completing the *Cosmographia*, and to have been living in Tunis in 1532. By that point in time, the *Cosmographia* was already well known in humanist circles of Europe.¹

18.2 Cultural Translation as “Cultural Encounter”

If this introduction has begun with the story of the – prominent – learned convert Yuhanna al-Asad, then chiefly for one reason: it is a story that permits an understanding of “cultural translation” as “cultural borrowing”, and thus, entirely in keeping with the priority programme, as a praxis not only for communicating culture, but also for forming it. The *Cosmographia* is more than just a translation: it is a transformation of culture and knowledge. At the same time, the story of its author demonstrates that translation is always also inter- and transcultural communication involving the renegotiation of knowledge hierarchies. Within this context, translation proves to be a reciprocal – if often asymmetrical – transformation process encompassing human beings and their affiliations as much as it does aesthetic, emotional, and ritual practices. Seen from this angle, cultural translation reveals differences and makes them productive rather than doing away with them.² What is more, this approach offers a means of understanding translation as a dynamic (and highly idiosyncratic) medium of cultural transfer, cultural conflict, and cultural hybridization – in short, as a “cultural encounter” and thus to a certain extent as “translation without an original”, to quote the words used by Doris Bachmann-Medick to formulate (and demand) it from the postcolonial perspective.³ Incidentally, from around 1500 onwards Europe exported ‘its’ translation culture, claiming in the process to be the ‘original’. Yet the translational potentials offered by the reimport of this export have hardly been investigated to date. The question of how the European translation culture, the display of European power, and the European interpretation of the self and the world are interlinked has for the most part yet to be answered.⁴

A further aspect of Yuhanna al-Asad is that he acquaints us with a highly unique kind of cultural border-crosser. He was a scholar who, by converting to a different faith during his imprisonment, managed to attain the ambiguous freedom that allowed him to install himself in a productive “interstice”.⁵ He was moreover a

¹For an in-depth discussion of Yuhanna al-Asad and his geography of Africa, see Davis (2006) (also available in paperback and, since 2008, in German). Also see Rauchenberger (1999); Burschel (2013).

²Also see Mahler (2016).

³See, for example, Bachmann-Medick (2017), here pp. 24–29. [Trans. JR].

⁴On this subject, here only Schaffer et al. (2009).

⁵For a discussion of the (postcolonial) concept of the “interstice”, if with a different emphasis, here only Weigel (2002), here esp. p. 153. [Trans. JR].

convert who gradually found his way to a “language of exile”, as articulations of such freedom can be referred to after the example of James Clifford and diaspora research, and – his return to Africa always on the horizon but himself cut off from the networks of Islamic tradition – became an “author of his own”.⁶ And finally, he was a “cultural broker” who offers us insights into still insufficiently surveyed spaces of translation where bodies of experience and knowledge are transformed in such a way as to gain a new power of interpretation.⁷

At the same time, the case of Yuhanna al-Asad describes a programme that enables us to uncover the ambiguous dynamics of inter- and transcultural translation processes and investigate them adequately from an actor-centred perspective. The third section of this collective volume adopts this approach in that it sheds light on how “cultural brokers” mediate between different linguistic worlds, systems of meaning, patterns of interpretation, and conceptions of order, thus becoming “cultural translators”. In one way or another, they all advance to become agents of cultural evolution.

18.3 Agents of Cultural Evolution

In the first contribution to this section, Lukas Maier devotes himself to Henrietta Maria of France and the scope she enjoyed for cultural action. Through her marriage to Charles I in 1625, she had become queen of England, Scotland, and Ireland, and she was already perceived as a cultural border-crosser in her lifetime (see chap. 19). The study focusses on the new interior decoration of St James’s Palace in London under her direction; she resided there until 1642. She created new room sequences, for example, that permitted a merging of the English court ceremonial with the French, a phenomenon already her contemporaries referred to as “ritual translation”. This is to say nothing of the various processes of religious hybridization that took place primarily in the palace’s pictorial programmes. In other words, Maier conceives of the queen as a “cultural broker” and her palace as an arena of intermedia translations of great performative power, in a sense as a “third space” (to quote Homi Bhabha) that offers insights into the interplay between female options for action – which were always also political – and image-anthropological patterns of perception. Henrietta Maria moreover calls our attention to a group of “brokers” who have hitherto received little attention in the translation context: the wives of European rulers, most of whom came from abroad.

Unlike ‘foreign’ queens, missionaries are no newcomers to the category of “cultural broker”. In the second contribution to this section, however, the author Giulia Nardini departs from other studies on the subject in that she develops a

⁶Clifford (1994), p. 310.

⁷The term “cultural broker” first appears in Richter (1988).

multi-stage model of cultural translation which she tests as an analytical tool in the reconstruction of mission strategies (see chap. 20). Her analysis concentrates primarily on the Jesuit Roberto Nobili, who missionized from 1606 onwards in the Southern Indian city of Madurai. Like other missionaries, he faced multiple challenges at once. He had to translate Christian texts, practices, and rituals for the people he was seeking to evangelize, while at the same time translating their holy texts, practices, and rituals into his own linguistic world. He had to learn how those multi-ethnic groups could be involved in the translation process in a socially adequate manner, and at the same time to accept that his translations were translated by them into their own languages and rituals. He had to ensure that these ‘local’ and ‘regional’ translations satisfied the standards of a globalized Christianity consisting of competing institutionalized interpretation authorities, while at the same time keeping sight of the various (usually complex) power structures where he was. In the case of Nobili, it was above all the religious and cultural ‘trends’ of the Tamil Nāyaka society that he had to take into consideration, and that ultimately rendered cultural translation a kind of transcultural version of cultural contact between the *Imitation of Christ* and the Nāyaka ethos.

In the third contribution to this section, Paula Manstetten examines another “broker” group to which, once again, little attention has hitherto been paid – that of the learned Arabic Christians of Early Modern Europe (see chap. 21). For her study, she cites the example of Salomon Negri, a Syrian Melkite. Already in his youth, Negri learned Latin, Greek, and Italian from European missionaries in Damascus. At the end of a career that had taken him to Halle, Venice, Constantinople, and Rome, he died in London in 1727. Manstetten concentrates primarily on Negri’s “self-fashioning” as a language teacher and translator. Her investigation revolves around a question that is at the centre of nearly all the priority programme projects but is rarely stated in so many words: How does the work of translation affect the translator? Even in Negri’s case, this question is anything but easy to answer, despite the fact that he left a wealth of personal testimonials behind, among them a description of his life, countless letters, and, not least importantly, marginalia in his handwritten translations. One thing is clear, however: like Yuhanna al-Asad and many other “cultural brokers”, “border-crossers”, and “go-betweeners”⁸ who face the problem of ‘self-translation’ between different cultural affiliations, Negri also seems to have been a master at ‘situational conversion’.⁹ His letters of application, for example, abound with ever-new metamorphoses, all the way down to clever changes of his name in various languages – in essence a form of transcultural hybridization. At the same time, it is beyond dispute that Negri (and many others) thus more or less permanently circumvented ‘simple’, ‘unambiguous’ affiliations, something they were indeed compelled to do.

⁸On the terms “border-crossers” and “go-betweeners”, here only Jobs and Mackenthun (2013).

⁹A combination of “situational ethnicity” and “cultural conversion” in Kohl (1987). [Trans. JR].

The fourth contribution to section three likewise enquires into the cultural – and in this case also legal-political – affiliation of a figure of cosmopolitan character and his family. Irena Fliter takes a look at the so-called “Camondo affair” that caused an international stir in 1782 (see chap. 22). After the Jewish merchant Chaim Camondo was accused of conspiracy, the sultan ordered him and his family banned from Istanbul to Cyprus. The Habsburg ambassador to Istanbul (among others) intervened and attained permission for the Camondos to go to Trieste. One of the arguments the ambassador cited in favour of a destination in the Danube Monarchy was that Camondo was a “native subject of the Habsburg empire”. But what did that mean? What did a place of birth mean for the status of ‘belonging’ to a certain territory, particularly with regard to the head of an internationally active family of merchants and bankers? What were the ‘concrete’ factors behind the intervention? In her search for answers to these questions, the author gains deep insights into the cosmopolitan culture of the translation of lifestyles, financial practices, and not least of all border-crossing identity models in a period of increasing focus on nation. Chaim Camondo knew what that meant; he knew that transnational ‘interstices’ were the terrain essential to his survival, and that they were shrinking. At the same time, he never left a doubt about the fact that the Ottoman Empire was his “patrie”, even if, politically, legally, and economically speaking, he had found a new home. He also spoke the language of exile.

The final contribution returns to the subject of missionary work, now in the guise of the Jewish pietist mission. Avraham Siluk examines the annotated 1733 translation of the Epistle to the Romans into Yiddish, in which context he also discusses the pietist Institutum Judaicum in Halle, where a highly idiosyncratic translation milieu developed (see chap. 23). The Institutum not only oversaw the translation of biblical and catechistic writings into Yiddish and the publication of those translations, but also sent “travelling studiosi” out to Jewish communities as far afield as the Ottoman Empire, with a special emphasis on missionizing in rural areas. Siluk repeatedly underscores the role of converts who, like the translator of the Epistle to the Romans, Heinrich Christian Immanuel Frommann, exerted a strong influence on the publishing programme and the mission’s teaching methods. They likewise merit the designation “cultural brokers”; after all, they made major contributions to a culture of translation that owed its literary sophistication not least of all to myriad instances of religious border-crossing. Even more importantly, however, a look at the Institutum Judaicum’s pietist language workshop once again clearly reveals that translation always goes beyond the mere transcoding of words and sentences from one language to another. As this contribution strikingly confirms, translation is a complex and purposive act based on the division of labour and concerned with the relative effect of more or less compatible modes of expression. It is thus beyond question that the translational actors we observe in Halle can likewise be considered agents of cultural evolution. And here again it holds true: their texts are products of collective action – indeed, products of collective action with a strong tendency towards collective authorship.

References

- Bachmann-Medick, Doris. 2017. Übersetzung zwischen den Zeiten – ein travelling concept?. In *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte. Schwerpunkt „Kulturelle Übersetzung“* 67 (1): 21–43.
- Burschel, Peter. 2013. Yuhanna al-Asad, or the Language of Exile. In *Agents of Transculturation. Border-Crossers, Mediators, Go-Betweens*, eds. Sebastian Jobs and Gesa Mackenthun, 39–49. Münster: Waxmann.
- Clifford, James. 1994. Diasporas. *Cultural Anthropology* 9 (3): 302–338.
- Davis, Natalie Zemon. 2006. *Trickster Travels: A Sixteenth-Century Muslim Between Worlds*. New York: Hill and Wang.
- Jobs, Sebastian, and Gesa Mackenthun, eds. 2013. *Agents of Transculturation. Border-Crossers, Mediators, Go-Betweens*. Münster: Waxmann.
- Kohl, Karl-Heinz. 1987. „Travestie der Lebensformen“ oder „kulturelle Konversion“? Zur Geschichte kulturellen Überläufertums. In *Abwehr und Verlangen. Zur Geschichte der Ethnologie*, ed. Karl-Heinz Kohl, 7–38. Frankfurt a. M.: Edition Qumran im Campus Verlag.
- Mahler, Andreas. 2016. „Übersetzen“ als Kulturprozess: Thesen zur Dynamis gemachter Welten. *Anglia* 134 (4): 668–682.
- Rauchenberger, Dietrich. 1999. *Johannes Leo der Afrikaner. Seine Beschreibung des Raumes zwischen Nil und Niger nach dem Urtext*. Wiesbaden: Harassowitz.
- Richter, Daniel K. 1988. Cultural Brokers and Intercultural Politics: New York-Iroquois Relations, 1664–1701. *The Journal of American History* 75 (1): 40–67.
- Schaffer, Simon, Lissa Roberts, Kapil Raj, and James Delbourgo, eds. 2009. *The Brokered World. Go-Betweens and Global Intelligence, 1770–1820*. Sagamore Beach: Science History Publ.
- Weigel, Sigrid. 2002. Zum „topographical turn“. Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften. *KulturPoetik* 2 (2): 151–165.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Kapitel 19

König, Königin, Königinmutter



Strategien kultureller Übersetzung im Londoner St James' Palace, 1625–42

Lukas Maier

Bereits von seinen Zeitgenossen wurde der englische König Karl I. dafür gerühmt, dass „the magnificent decoration of his structures and edifices [...] are such and so patterned by the most glorious Architectures of all Europe, that a man would think Italy translated into England.“ Karl I., der 1625 seinem Vater Jakob I. als König von England, Schottland und Irland nachgefolgt war, und seine aus Frankreich stammende katholische Gemahlin Henrietta Maria waren maßgeblich daran beteiligt, neue kulturelle Tendenzen aus Kontinentaleuropa in England zu etablieren. Einer ihrer Londoner Residenzen, dem aus dem frühen 16. Jahrhundert stammenden St James's Palace, dürfte dies abgesehen von seiner ca. 1623–25 erbauten katholischen Palastkapelle jedoch zumindest äußerlich kaum anzusehen gewesen sein (Abb. 19.1).

Johann Wilhelm Neumair von Ramsla, der den königlichen Palast im Gefolge von Johann Ernst von Sachsen-Weimar 1613 besichtigte, meinte, dieser sei „ein fein Haus, und auch mit roten Ziegelsteinen aufgebauet, doch ohne sonderbare architectur.“¹ Unweit der königlichen Hauptresidenz Whitehall Palace gelegen, diente St James's bereits unter Heinrich VIII. Tudor als Sitz des Thronfolgers. Die Stuarts setzten diese Tradition fort, als 1604 Prinz Henry und, nach dessen frühzeitigem Tod, Prinz Karl zehn Jahre später den Palast bezog.² Zwar zog Karl I. nach seiner Krönung nach Whitehall um, doch behielt St James's Palace eine wichtige Funktion. Auch wenn es der Architektur des Baus kaum anzusehen war,

¹Neumair von Ramsla (1620), S. 180.

²Thurley (1993), S. 81.

L. Maier (✉)

Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Erlangen, Deutschland

E-Mail: lukas.l.maier@fau.de

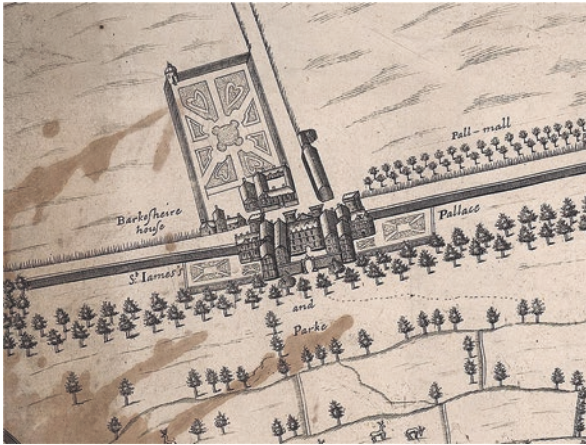


Abb. 19.1 William Faithorne und Richard Newcourt, *An Exact Delineation of the Cities of London and Westminster and the Suburbs*, 1658, Kopie von 1857, ULB Darmstadt, Ausschnitt mit schemenhafter Darstellung des Palastes

wurde der Palast Schauplatz vielschichtiger kultureller Übersetzungsprozesse, die unterschiedlichen Strategien und Zielen unterlagen. Hier wurde die erste königliche katholische Kapelle seit der Reformation in England errichtet und in keinem anderen seiner Schlösser setzte sich der König mithilfe seiner importierten Kunstsammlung deutlicher als Imperator in Szene. Königin Henrietta Maria ließ nicht nur Gärten nach französischem Vorbild anlegen, sondern präsentierte sich mit prunkvollen französischen Schlafzimmersausstattungen als selbstbewusste Mutter der Erben der Stuart-Dynastie. 1638–41 residierte schließlich die exilierte französische Königinmutter Maria de' Medici samt ihrem Gefolge in St James's – ein französischer Hof mitten in London.

19.1 Kulturelle Übersetzungen

Im Zuge des *translational turn* beschäftigen sich die meist interdisziplinär betriebenen Translation Studies allgemein mit Kommunikation über kulturelle und sprachliche Grenzen hinweg, befassen sich dabei aber vor allem mit der Übersetzung von Texten.³ Aus kunsthistorischer Perspektive muss jedoch nicht nur textgebundenen, sondern auch bildgebundenen und intermedialen Übersetzungsprozessen das analytische Interesse gelten.⁴ Der Übersetzungsbegriff kann darüber hinaus in einem noch viel umfassenderen Sinne verstanden werden. Ausgehend von

³Vgl. Bachmann-Medick (2007); Stockhorst (2010); Gipper und Klengel (2008).

⁴Vgl. Strunck (2020).

Homi Bhabhas Definition von „Kultur als Übersetzung“, richtet das Konzept der Kulturellen Übersetzung den Blick über die Transformation von Sprache hinaus auf Wahrnehmungsmuster, Leitvorstellungen und soziale Praktiken, die bei der Übertragung von einem kulturellen Kontext in einen anderen beeinflusst und verändert werden.⁵

Mit transnationalen Räumen und Persönlichkeiten, die sich zwischen unterschiedlichen Kulturen bewegten und dabei Ideen, Objekte und Praktiken vermittelten und transformierten, beschäftigt sich die Kulturtransferforschung seit geraumer Zeit. Die Ansätze der *entangled histories* und der *Histoire croisée* fokussierten dabei Austauschmechanismen und multilaterale Vernetzungen und der Begriff ‚Kultureller Austausch‘ schärfte den Blick für wechselseitige De- und Rekontualisierungen von Kultur.⁶ Gerade der Ansatz der Kulturellen Übersetzung ist darüber hinaus besonders aufmerksam für Nicht-Übersetzbares, Missverständnisse und Schwierigkeiten, die bei der Erforschung von Transferprozessen oftmals geringere Aufmerksamkeit erhalten.⁷ Besondere Betrachtung finden neben komplexen Austauschprozessen, die bewusste oder unbewusste Transformationen von Ideen oder Praktiken bedingten, das kulturelle Umfeld, in dem sich diese vollzogen, sowie die Akteur*innen, die diese initiierten und sich dabei schrittweise auch selbst veränderten.⁸ Während das Konzept besonders in der Kolonial- und Missionsgeschichte der Frühneuzeit Anwendung fand, kann es auch für die viel stärker an Objekten orientierte Kunstgeschichte fruchtbar sein. Dabei wird im Folgenden ein Übersetzungsbegriff zugrunde gelegt, der über das textuelle Übersetzen von Malerei-, Architektur- oder Gartenkunsttraktaten hinausgeht und entsprechend stärker auf die Vermittlung von sinntragenden Zeichen als sprachliche Botschaften abzielt.⁹

Ein interessantes Beispiel für *cultural brokers* können in diesem Zusammenhang die üblicherweise aus dem Ausland stammenden Gemahlinnen europäischer Herrscher bieten.¹⁰ So nutzte Königin Henrietta Maria, Tochter von Heinrich IV. und Maria de’ Medici, geschickt ihre Kontakte nach Frankreich und Italien und schuf mit ihrem französischen katholischen Gefolge ‚dritte Räume‘, in denen sich kulturelle Übersetzungen vollzogen.¹¹

⁵Vgl. Bhabha (1994); Lässig (2012), S. 191–192.

⁶Vgl. Werner und Zimmermann (2002); North (2009).

⁷Vgl. Werner (2009), S. 15. Doris Bachmann-Medick zufolge „sollte es zunächst gerade das Trennende und damit auch das Übersetzungsbedürftige sein, dem Aufmerksamkeit gebührt.“ Bachmann-Medick (2008), S. 142.

⁸Vgl. Lässig (2012), S. 195–196; Bauerkämper (2011).

⁹Vgl. Strunck (2019b).

¹⁰Vgl. Watanabe-O’Kelly und Morton (2017); Strunck (2011); Es bietet sich daher auch an, die jeweiligen Handlungsspielräume und die Zusammenarbeit von Karl I. und Henrietta Maria in den Blick zu nehmen. Zur Untersuchung der ‚arbeitsteiligen Repräsentation‘ eines Herrscherpaares vgl. Strunck (2017).

¹¹Zum ‚dritten Raum‘, siehe Bachmann-Medick (1998); Bhabha (1994).

Peter Burke, der das Konzept auch auf Architektur und die Künste anwendet, unterscheidet dabei drei Phasen: Zunächst kommt es durch die Wanderung von Menschen oder Dingen zur einer kulturellen Begegnung, bevor anschließend Fragmente der anderen Kultur zwar angeeignet werden, den eigenen Traditionen aber vorerst entgegengestellt bleiben. In einem letzten Schritt werden diese schließlich bewusst angepasst und integriert, sprich in die eigene Kultur übersetzt, sodass etwas Neues entsteht.¹² Der Londoner St James's Palace kann als interessantes Beispiel für solche Übersetzungsprozesse gelten.

19.2 Inigo Jones' Queen's Chapel

Bevor Karl I. 1625 Henrietta Maria heiratete, hatte sein Vater König Jakob I. ursprünglich eine Vermählung mit der spanischen Infanta Maria Anna vorgesehen. Gemäß den Bedingungen der seit 1614 laufenden Verhandlungen legte der Spanische Botschafter Juan de Mendoza y Velasco, Marqués de Hinojosa, im Mai 1623, nur Monate bevor die Heiratspläne endgültig scheiterten, den Grundstein für eine katholische Kapelle in St James's Palace, deren Bau im protestantischen London ausgesprochen umstritten war.¹³ Ein Grund warum man sich dafür entschied, zunächst nur mit dem Bau einer katholischen Kapelle in St James's und nicht in Somerset House zu beginnen, wo auch eine Kapelle geplant wurde, könnte sich in der Lage des Palastes finden. St James's befand sich außerhalb des Stadtzentrums und lag mit seinem Park auch deutlich abgeschiedener als Somerset House. Ein zentraler gelegener katholischer Kirchenbau hätte sicherlich für noch größeren Unmut gesorgt.

Anders als bei den Kirchenbauten, die Inigo Jones während seiner Italienreisen studiert hatte, und bei der Gestaltung seiner späteren Sakralbauten wie St Paul's in Covent Garden oder St Paul's Cathedral, verzichtete der englische Hofarchitekt bei der Gliederung der zurückhaltenden klassizistischen Fassade der Queen's Chapel auf Säulen und Pilaster und verkleidete nur die Ecken des Baus mit Portlandstein. Südlich fügte er einen zweiachsigen Anbau hinzu, der als direkter Zugang vom Palast in die Kapelle diente. Äußerlich sollte scheinbar nichts an eine gegenreformatorische Kirchenfassade erinnern. Einzig am östlichen Ende des Baus setzte der Architekt möglicherweise sogar als Hinweis darauf, dass es sich um eine katholische Kapelle handelte, ein Serlianafenster ein. Dieses dreiteilige venezianische Fenster, das er mit kannelierten korinthischen Säulen versah,

¹²Vgl. Burke (2016), S. 27–29; (2007). Burke spricht in diesem Zusammenhang vom Entstehen neuer Ökotypen: „local variations on international themes, ranging from dialects to regional styles of architecture, variations that become relatively stable, sometimes quite rapidly“. Werden diese bewusst geschaffen, verwendet er den Begriff Kulturelle Übersetzung; entstehen diese hingegen unbewusst, spricht er von ‚Hybridität‘ bzw. ‚Hybridisierung‘. Burke (2016), S. 22.

¹³Vgl. Palme (1956), S. 20; Hart (2011), S. 173.



Abb. 19.2 Anthonis van Dyck, Karl I. mit Monsieur de St Antoine, 1633, 370 × 270 cm, Royal Collection Trust/© Her Majesty Queen Elizabeth II 2020

war auf dem europäischen Kontinent herrschaftlich und vor allem auch päpstlich konnotiert.

Bereits 1509 hatte Donato Bramante im Auftrag Julius' II. ein großes Serlianafenster über den päpstlichen Thron in der Sala Regia, dem päpstlichen Thronsaal im Vatikan, geschaffen.¹⁴ Die Architektur der Queen's Chapel muss ähnlich modern wie Jones' Banqueting House gewirkt haben und war wie dieses für manche zeitgenössische Besucher wohl „too fair and nothing suitable to the rest of the house“.¹⁵ Insgesamt folgte die Queen's Chapel jedoch weitgehend durch-

¹⁴Vgl. Worsley (2007), S. 137–154.

¹⁵Colvin (1982), S. 367. Vielleicht wurde die Queen's Chapel von manchen Zeitgenossen auch ähnlich wahrgenommen wie die 1628–32 von einem unbekanntem Architekten erbaute Kapelle des Peterhouse in Cambridge, die als „so dressed up and ordered so ceremoniously“ verurteilt wurde. Hoffman (1982), S. 97.

aus der traditionellen Architektur der Royal Chapels und war in ihrem Aufbau auch der im 16. Jahrhundert erbauten protestantischen Kapelle in St James's ähnlich: Ein doppelt kubischer Raum ohne Querschiff und ohne baulich abgesetzten Chor sowie eine westliche königliche Empore. Was die neue Kapelle aber heraushob, war ihre antikisierende Architektursprache und die prächtige Innenausstattung mit der mit korinthischen Säulen verzierten Trennwand der Empore. Die kassettierte tonnengewölbte Decke ist direkt Palladio entlehnt und scheint ebenso auf die Sala Regia im Vatikan zu verweisen. Beim Entwurf des Kamins auf der Empore orientierte sich Jones an einem Stich aus Scamozzis *L'Idea*.¹⁶

Die Anforderungen an die Kapellen, die der Infantin in London laut Ehevertrag zur Verfügung gestellt werden mussten, erinnern an die Funktionen der Sakralräume des Madrider Hofes. Andrea de Meo Arbore wies auf auffällige Ähnlichkeiten insbesondere zwischen der Kapelle des Monasterio de las Descalzas Reales und der Queen's Chapel hin und bezeichnete den Londoner Bau in diesem Zusammenhang als „un vero ibrido“ zwischen einer spanischen und englischen Architekturtradition.¹⁷ Die Kapelle des Frauenkonvents Descalzas Reales zeigt sowohl in Aufbau und Dimensionen, als auch in der Gestaltung der Fassade erkennbare Gemeinsamkeiten mit der Kapelle in St James's. Es ist durchaus vorstellbar, dass im Zuge der langwierigen Verhandlungen des Heiratsvertrages Pläne der Kirche aus Madrid nach London geschickt wurden und diese Inigo Jones vorlagen. Immerhin schickte dieser seine Pläne der Londoner Kapelle im Mai 1623 auch nach Madrid.

Mit der Londoner Queen's Chapel übersetzte Inigo Jones katholische italienische und spanische Architekturtraditionen in einen spezifisch englisch-protestantischen Kontext und schuf damit in England einen neuartigen Bau, der zwischen den Bedürfnissen eines königlichen katholischen Sakralraums und den protestantisch bedingten Vorgaben vermittelte.¹⁸ Die neue Kapelle schien Prinz Karl zu gefallen: Im Frühjahr 1625 berichtete der toskanische Gesandte Amerigo Salvetti nach Florenz, dass Karl die neue Palastkapelle selbst nutzen und die alte Tudorkapelle Henrietta Maria überlassen wollte.¹⁹ Dies ist ein früher Verweis auf dessen Bestrebungen Sakralräume aufwendiger ausstatten zu lassen, was von den Puritanern als ‚popish‘ und ‚idolatrous‘ missbilligt wurde. Bereits Jakob I. hatte ab etwa 1618 damit begonnen, der Gestaltung des Andachtsortes größere Bedeutung zuzumessen und sowohl Ausstattung als auch Liturgie in den königlichen Kapellen zu reformieren. Mit der Erhebung William Lauds 1633 zum Erzbischof von Canterbury wurde die *beauty of holiness* zur offiziellen Kirchenpolitik unter Karl

¹⁶Vgl. Thurley (2002), S. 241; Worsley (2007), S. 153; Harris et al. (1973), S. 184.

¹⁷Meo Arbore (2013), S. 522.

¹⁸Zu Transfers zwischen katholischen und protestantischen Kulturen siehe auch Strunck (2019a).

¹⁹„La Capella che fu fabbricata per la Serenissima Infanta di Spagna si va hora finendo, se bene si vuole che debba hora servire per il Signore Principe, et la vecchia del Palazzo, che ha fin' ad hora servito per Sua Altezza debba essere accomodata per madama Serenissima di Francia.“ (ASF MDP 4196, 28. März 1625).

I.. 1634–35 ließ er auch die Decke über der königlichen Empore der alten Palastkapelle in St James's neu vergolden.²⁰

19.3 Henrietta Maria im Wochenbett

Auch Henrietta Maria war im Heiratsvertrag die freie Ausübung ihres Glaubens und der Bau katholischer Sakralräume in ihren Residenzen zugesichert worden. Schon bald nach ihrer Ankunft in England im Juni 1625 nutzte sie St James's Palace, wo auch die katholischen Geistlichen aus ihrem Gefolge untergebracht wurden. An Ostern 1626 lief sie gemeinsam mit ihren französischen Hofdamen zu Fuß von ihrer Hauptresidenz Somerset House zur Messe in ihre Kapelle in St James's, wo ihr sogar ein „santissimo sepulcro“ zur Verfügung stand.²¹ Auch ihr dortiges Appartement wurde neu gestaltet: In ihr *great chamber* wurde eine „Musique Loft“ mit Balustrade eingebaut, ihr *bedchamber* erhielt einen dekorativen Fries, und an das angrenzende *withdrawing chamber* wurde ein Balkon gesetzt.²²

Henrietta Marias Status am englischen Hof hing in entscheidenden Maße davon ab, ob sie der Stuart-Dynastie Nachkommen schenken würde und so hatte St James's Palace vor allem als Geburts- und Taufort ihrer Kinder große Bedeutung. Als die Geburt des späteren Königs Karl II. bevorstand, wütete in London die Pest und wer konnte, floh wie viele Mitglieder des Hofes auf das Land. Anknüpfend an eine Tudor-Tradition waren Mary und Sophia Stuart, die ersten beiden Kinder von Jakob I. und Anna von Dänemark, die nach der Krönung ihres Vaters zum König von England und Irland 1603 geboren wurden, in Greenwich Palace zur Welt gekommen.²³ Auch Karl I. und Henrietta Maria wollten sich zur Entbindung des Thronfolgers dorthin begeben, doch war auch Greenwich nicht mehr sicher vor der Pest.²⁴ Erst spät im Mai 1630 entschied man sich schließlich, in Ermangelung von Alternativen in London zu bleiben, und wählte St James's für die Entbindung, da der Palast in ausreichender Entfernung zur Stadt lag, von seinem großen Park und hohen Mauern umgeben und gut ausgestattet war. Zugang erhielten nur die wichtigsten Hofangehörigen und unverzichtbare Bedienstete.²⁵ Nach der geglückten Geburt des Thronfolgers entschied sich Henrietta Maria „per tanto maggior suo comodo“ auch bei den folgenden Geburten, die in London stets mit

²⁰Vgl. Thurley (2002), S. 239–242; Colvin (1982), S. 251.

²¹ASF MDP 4195, 17. April 1626; Zu Heiligen Gräbern in der Osterwoche in London siehe Hibbard (2009), S. 333–334.

²²Colvin (1982), S. 249.

²³Zur Taufe von Mary in Greenwich siehe Rimbault (1872), S. 167–169.

²⁴CSPV (1864–1947), Bd. 22, 3. Mai 1630; Henrietta Maria hatte 1629 in Greenwich bereits eine Fehlgeburt erlitten. ASF MDP 4197, 25. Mai 1629; Lander-Johnson (2015), S. 130–131.

²⁵ASF MDP 4197, 10. Mai 1630, 24. Mai 1630.

Glockengeläut und Freudenfeuern zelebriert wurden, für den im Grünen gelegenen St James's Palace.²⁶ Der venezianische Botschafter bemerkte im Februar 1637 sogar, dass Henrietta Maria glaubte, die anstehende Geburt ihrer Tochter Anne könne ausschließlich in St James's gelingen.²⁷

Während der Zeit im Wochenbett kam der Königin große Aufmerksamkeit zu. Nachdem sie zunächst Glückwunschbesuche hochrangiger Mitglieder des englischen Hofes erhielt, wurde etwa drei Wochen nach den Geburten ein Termin für die Audienzen der Diplomaten festgelegt, die die Königin in der Regel in ihrer *bedchamber* in St James's abhielt.²⁸ Hohe Summen waren für die wertvolle Ausstattung der Räume ausgegeben und Möbel, Tapiserien und weitere Kunstwerke gezielt aus anderen königlichen Palästen und Depots herangeschafft worden.²⁹ Erin Griffey wies nach, dass Henrietta Maria ihr Bett in St James's spätestens seit 1631 mit einer Balustrade nach französischem Vorbild umgeben ließ, die den Bereich des Bettes vom Rest des Raumes trennte.³⁰ Anders als in England, wo das Schlafzimmer durchaus reich ausgestattet sein konnte, es sich aber doch um einen privaten Raum handelte, hatte es in Frankreich mit seiner prächtigen Ausstattung eine hohe symbolische Bedeutung. Zentrale Rituale des Hofzeremoniells wie der Empfang von Botschaftern oder die Unterzeichnung bedeutender Verträge fanden dort statt.³¹

Die aufwendige Ausstattung ihrer Schlafzimmer, die sie in London nach französischen Vorbildern anfertigen ließ, hatte für Henrietta Maria große Bedeutung. Bereits in ihrer beachtlichen Mitgift befand sich eine vollständige französische Schlafzimmersausstattung aus rotem Samt mit silbernen Besätzen, wobei das Bett selbst auf einem Podest stand und von weißen Straußenfedern bekrönt wurde.³² Das Bett ihrer königlichen Vorgängerin Anna von Dänemark, das Henrietta Maria in Somerset House nach ihrer Ankunft vorfand, wurde einem Inventar von 1627 zufolge von den Londoner Kunsthandwerkern „translated into

²⁶ASF MDP 4199, 28. Dezember 1638; Siehe auch: CSPV (1864–1947), Bd. 23, 16. September 1633.

²⁷CSPV (1864–1947), Bd. 24, 13. Februar 1637. Da Maria de' Medici den Palast zwischen 1638 und 1641 besetzte, wurden Catherine in Whitehall und Henry in Oatlands geboren.

²⁸Vgl. Loomie (1987), S. 87, 116, 143; 1630 empfing die Königin die Diplomaten im *Withdrawing Chamber*, was dem königlichen Zeremonienmeisters John Finet missfiel, „because the queens fyrst appearing out of her bed chamber might seem to make it a publick audience“, Loomie (1987), S. 88. 1631 lag Henrietta Maria in Somerset House im Wochenbett und nahm die Glückwunschbesuche erst nach fünf Wochen dort und in Whitehall entgegen. Vgl. Loomie (1987), S. 116–117; Griffey (2015), S. 107.

²⁹Vgl. Griffey (2015), S. 110–112; Hibbard (1991), S. 411.

³⁰Vgl. Griffey (2015), S. 106, 112. Eine Balustrade, die sich heute in Hampton Court befindet, wurde vermutlich ursprünglich für eines der Betten Henrietta Marias hergestellt. Edwards (2019).

³¹Vgl. Baillie (1967), S. 186–187.

³²Zu Henrietta Marias Mitgift siehe Griffey (2016), S. 43–51, (2015), S. 257–273.

the French Fashion by order of the queen's majesty".³³ In Somerset verfügte sie offenbar sogar über zwei Schlafzimmer: eines mit einem Bett samt Podest und Balustrade, das eine zeremonielle Funktion übernahm, sowie ein zweites kleineres, in das sie sich im Privaten zum Schlafen zurückzog.³⁴

Infolge der Geburten erhielt Henrietta Maria oft wertvolle Geschenke und wusste dabei ihr Bett in Szene zu setzen. Als ihr beispielsweise der päpstliche Gesandte Gregorio Panzani im Auftrag von Francesco Barberini mehrere herausragende Gemälde präsentierte, ließ sie sich eines nach dem anderen ans Bett bringen. Als Panzani's Nachfolger George Conn ihr ein ungerahmtes Bildnis der Heiligen Katharina von Annibale Carracci zeigte, ließ sie ihm keine Gelegenheit das Gemälde rahmen zu lassen, sondern ließ es sogleich an ihren Bettvorhängen befestigen.³⁵

Henrietta Maria adaptierte also die Schlafzimmerausstattung, die sie in London nach Vorbildern aus ihrer Heimat fertigen ließ, bewusst für das englische Hofzeremoniell, als ihr im Wochenbett in St James's besonders viel Aufmerksamkeit zukam. So konnte sie sich vor den wichtigsten Mitgliedern des englischen Hofes und den internationalen Gesandten nicht nur wirksam als fruchtbare Mutter der Erben der Stuart-Dynastie inszenieren, sondern ebenso geschickt auf ihre königliche französische Herkunft verweisen.

19.4 Die Inszenierung Karls I. als Imperator

Karl I. nutze St James's Palace um Werke aus seiner bedeutenden Kunstsammlung in der Galerie und im Garten zu präsentieren. Dem zwischen Juni 1640 und Mai 1641 erstellten Inventar der Galerie zufolge hingen dort insgesamt 55 Gemälde, die vorwiegend von italienischen Malern stammten.³⁶ Die Galerie war ursprünglich von Prinz Henry eingerichtet worden und Karl I. übernahm einen Kernbestand von dessen Gemälden. Allerdings überbot er die Sammlung seines bewunderten großen Bruders, indem er dort nicht nur weitere herausragende Werke u. a. aus

³³Society of Antiquaries of London, MS 137, f. 27 zit. nach Thurley (2009a), S. 46.

³⁴Vgl. Thurley (2009b), S. 296–298, (2009a), S. 46–48. Simon Thurley wies darauf hin, dass das Paradebett im größeren Schlafzimmer auch mit der von Karl I. im April 1632 geplanten Krönung in Schottland in Zusammenhang stehen dürfte, denn während seiner Abwesenheit kam Henrietta Maria eine wichtigere repräsentative Rolle zu, vgl. Thurley (2009a), S. 49. Der König kam für die Hälfte dieser Schlafzimmerausstattung auf, vgl. Griffey (2015), S. 106.

³⁵Vgl. Wittkower (1948); Madocks Lister (2000).

³⁶Das Inventar der Gemälde der Galerie in St James's Palace findet sich zwar in der Edition des Katalogs der königlichen Sammlung von Abraham van der Doort, doch wurde es nicht von diesem verfasst, vgl. Millar (1958–1960), S. xxiii–xxiv, 226–228. Das Inventar beschreibt ausschließlich die Galerie, und so finden sich im 1649–51 beim Verkauf der königlichen Sammlung erstellten Inventar in St James's weitere Gemälde wie etwa van Dycks Porträt von Maria de' Medici, vgl. Millar (1970–72), S. 319, Nr. 319.



Abb. 19.3 Hubert Le Sueur, Büste Karls I., 1631, © Victoria and Albert Museum, London

der Sammlung der Gonzaga aus Mantua präsentierte, sondern auch einige Bilder durch Werke berühmterer Maler ersetzen ließ, die dasselbe Sujet zeigten.³⁷

An prominenter Stelle am Ende der Galerie befand sich Anthonis van Dycks monumentales Reiterbildnis *Karl I. mit Monsier de St. Antoine* (Abb. 19.2), wie in der Beschreibung des Palastes von Jean Puget de la Serre, der 1638 im Gefolge von Maria de' Medici nach London gelangte, zu lesen ist.³⁸

Dieses früheste Porträt des Königs von Van Dyck war vermutlich von Anfang an für genau diese Position bestimmt worden. Es schloss die Galerie mit einem Triumphbogen und öffnete den Blick auf eine scheinbar dahinterliegende Landschaft. Auf einem weißen Pferd reitet der König in Rüstung dem Betrachter durch einen Triumphbogen mit zwei kannelierten Säulen entgegen. Begleitet wird er von seinem Reitmeister Antoine Bourdin, Sieur de St. Antoine, den der französische

³⁷Vgl. Wilks (2005), S. 160–172.

³⁸Vgl. La Serre, Jean Puget de (1639), unpaginiert. Das Gemälde wird auch an erster Stelle im Inventar aufgeführt, vgl. Millar (1958–1960), S. 226.

König Heinrich IV. ursprünglich an Prinz Henry gesandt hatte.³⁹ Der imperiale Bezug ist eindeutig: Links vorne lehnt das bekrönte Wappen des Reiches Karls I. und bekundet seine Herrschaft über England, Schottland und Irland sowie mit den drei Lilien auf blauem Grund seinen Anspruch auf Frankreich.

Noch deutlicher wird das in der Galerie formulierte Herrschaftsverständnis des Königs, wenn man sich den Hängungskontext vergegenwärtigt. Geht man davon aus, dass die Gemälde beginnend mit Van Dycks Reiterporträt im Uhrzeigersinn ins Inventar aufgenommen wurden, so befand sich am gegenüberliegenden Ende des Raumes der bedeutende Gemäldezyklus der *Zwölf Imperatoren*, die Karl I. aus Mantua erworben hatte. Es handelte sich dabei um Porträtpaare bestehend aus dem Bildnis eines römischen Kaisers von Tizian und einer darunter befindlichen erzählerischen Darstellung von Giulio Romano.⁴⁰ Mit seinem eigenen Porträt, dessen Maße die Werke Tizians und Romanos bei Weitem übertraf, stellte sich Karl I. in der Galerie in die Folge der römischen Kaiser und seine Regentschaft erschien so als Fortsetzung der Tradition des Römischen Reiches. Um die entsprechende Hängung seiner Gemälde in St James's kümmerte sich der König durchaus persönlich. So fand ihn der Viscount Dorchester im Dezember 1631 „in the midst of his antique pictures [...] placing and removing his Emperours heads and putting them in right order“.⁴¹

Zahlreiche Galerien in Europa waren bereits mit Darstellungen der römischen Kaiser ausgestattet worden und auch in England gab es hierfür mehrere Beispiele.⁴² Die Anordnung der Kaiserbildnisse in St James's entsprach genau ihrer Hängung in Mantua, die mehrere Kunstberater des Königs, darunter Van Dyck, Inigo Jones und der Earl of Arundel vor Ort gesehen hatten.⁴³ In Kommunikation mit dem imperialen Porträt des Königs, bei dessen Entwurf sich Van Dyck womöglich sogar direkt an den Bildern Giulio Romanos orientierte, wurden diese bedeutenden italienischen Werke jedoch bewusst in einen neuen, spezifisch englischen herrschaftlichen Kontext gestellt.⁴⁴

Insbesondere die königlichen Sammlungen in Madrid boten Karl I. dabei interessante Vorbilder. 1623 war Prinz Karl gemeinsam mit dem Duke of

³⁹Karl I. würdigte mit dem Gemälde nicht nur seinen Reitmeister, sondern auch dessen ursprünglichen Dienstherrn Prinz Henry. Dass die Reitschule Henrys unweit des Palastes lag und der umgebene Park auch dem König Platz zum Ausreiten bot, ist ein weiteres Argument dafür, dass das Porträt für St James's gemalt wurde. Dort erhielt der König auch mehrfach Pferde als diplomatische Geschenke, vgl. Loomie (1987), S. 198, 216.

⁴⁰Tizian hatte nur 11 Kaiserbildnisse gemalt und Puget de la Serre berichtet, dass das zwölfte Porträt von Van Dyck stammte, vgl. La Serre (1639).

⁴¹Akkerman (2011–2015), Bd. 1, S. 860.

⁴²Vgl. Raatschen (2003), S. 80–81; Burke (2012), S. 236. Selbst Prinz Henry hatte eine Serie der *Zwölf Imperatoren* in Auftrag gegeben, die im 1619 erstellten Inventar von Denmark House erscheint, vgl. Payne (2001), S. 40.

⁴³Vgl. Wilks (2005), S. 157; Hennen (1995), S. 51–52. Zur Camera dei Cesari in Mantua, siehe Zeitz (2000), S. 59–102.

⁴⁴Vgl. Hennen (1995), S. 44–45.

Buckingham inkognito nach Spanien gereist, um einen Durchbruch bei den Heiratsverhandlungen zu erzielen. Von den Kunstsammlungen des Habsburgischen Hofes, die Karl während dieses erfolglosen Abenteuers kennenlernte, blieb er tief beeindruckt.⁴⁵ Ein ähnliches herrschaftliches Bildprogramm wie in St James's entwarf der spanische König Philipp IV. im Salón Nuevo des Madrider Alcázars, einem Raum, der wichtige zeremonielle Funktionen übernahm und für den Empfang hochrangiger Besucher diente. Einer Beschreibung Cassiano dal Pozzos von 1626 zufolge befand sich an einem Ende der Galerie ein heute verlorenes Reiterporträt König Philipps IV. von Diego Velázquez, dem gegenüber Tizians Porträt Kaiser Karls V. und sechs weitere Gemälde des Venezianers hingen.⁴⁶ Bis 1636 wurde Velázquez' Porträt durch Peter Paul Rubens' 1628 entstandenes Reiterbildnis des Königs ausgetauscht, welches sich inmitten von weiteren Gemälden befand, die die Ansprüche Spaniens als Hegemonial- und Schutzmacht des Katholizismus vor Augen führten.⁴⁷ Während Philipp IV. sich im Alcázar als Verteidiger des katholischen Glaubens inszenierte, präsentierte sich Karl I. in St James's unter dem römischen Triumphbogen mit der blauen Schärpe des *Order of the Garter* als Schutzherr des Protestantismus.⁴⁸

Außerdem besichtigte Karl den bei Valladolid gelegenen Landsitz Huerta de la Ribera, den der mächtige königliche Minister, der Duque der Lerma, vor seinem Fall 1618 aufwendig hatte ausstatten lassen. Dem Inventar der Sammlung zufolge erblickte man in der Vorhalle des Anwesens neben den Bildnissen von zwölf berittenen Imperatoren Rubens' 1603 geschaffenes monumentales Reiterporträt Lermas. Daran schloss sich eine Galerie an, in der Büsten römischer Kaiser ausgestellt wurden.⁴⁹ Sowohl in Madrid als auch in London wurde der Herrschaftsanspruch also durch die gezielte Hängung eines zentralen Reiterbildnisses inmitten weiterer Herrscherporträts vermittelt. Mithilfe der berühmten Werke aus Mantua übersetzte Karl I. dieses Modell in seiner Galerie in einen Bezugsrahmen, der ihn selbst als Herrscher in der Nachfolge der antiken Imperatoren inszenierte.

Auch wenn St James's Palace keine Hauptresidenz des englischen Herrscherpaares war, so wurden dort dennoch hochrangige Besucher empfangen. Im Zuge der Geburten der königlichen Kinder kam dem Palast eine wichtigere repräsentative Funktion zu, doch hielt Karl I. auch darüber hinaus gelegentlich Audienzen mit ausländischen Gesandten in St James's Palace ab.⁵⁰ Außerdem

⁴⁵Karl I. versuchte sogar den Architekten und Maler Giovanni Battista Crescenzi nach London abzuwerben, vgl. Brown und Elliott (2002), S. 53. In seinem 1630 publizierten Buch *The Present Estate of Spain* beschrieb James Wadsworth verschiedene Zeremonien am spanischen Hof, die Karl I. als Vorbilder dienen konnten, vgl. Wadsworth (1630); Sharpe (1992), S. 217.

⁴⁶Vgl. Harris (1970), S. 372–373.

⁴⁷Vgl. Crawford Volk (1980); Orso (1986), S. 32–117, 189–191; Hennen (1995), S. 93–103.

⁴⁸Vgl. Griffey (2018), S. 55.

⁴⁹Vgl. Moffit (1994); Walker Schroth (1997).

⁵⁰Vgl. Loomie (1987), S. 198, 212, 215, 217; CSPV (1864–1947), Bd. 24, 14. März 1637.

wurde Van Dyck am 5. Juli 1632 dort zum Ritter geschlagen.⁵¹ Als Residenz des Thronfolgers und der Kinder des Königspaares besuchten die Botschafter nach ihrer ersten und letzten offiziellen Audienz beim König stets jeweils auch „the Prince [Karl, Prince of Wales], Duke [Jakob, Duke of York] and Princess [Maria, Princess Royal] in theyr severall quaters.“⁵² Es ist wahrscheinlich, dass die Diplomaten dabei auch durch die Galerie geführt wurden, die der König zeremoniell zu nutzen verstand. Bei den feierlichen und minutiös geplanten Taufen der königlichen Kinder in St James's Palace versammelte sich die Festgemeinschaft zunächst vollständig in der Galerie, wo die Prozession zur Kapelle startete.⁵³ Die wertvollen Geschenke, die die Generalstaaten im März 1636 dem Königspaar machten, wurden auf königlichen Befehl in der Galerie vor einem größeren höfischen Publikum präsentiert.⁵⁴ 1631 empfing Karl I. den Duc de Vendome zuerst in der Galerie, bevor er ihn zur Königin brachte, und auch die Duchess de Chevreuse wurde 1638 zuerst durch die Galerie geführt, bevor sie von König und Königin willkommen geheißen wurde.⁵⁵ Ebenso empfing das Königspaar 1636 den jungen Ruprecht von der Pfalz in St James's Palace, wo bereits dessen großer Bruder Karl Ludwig zu Gast war und über ein eigenes Appartement verfügte.⁵⁶ 1640 wurde Albrecht von Mandelslo während seines Aufenthalts in England auf seiner Rückreise von Ostasien nach Holstein durch die Galerie geführt und mit Sicherheit nahmen auch weitere wichtige Persönlichkeiten, die England besuchten, diese Gelegenheit wahr.⁵⁷

19.5 Der Garten des Palastes

Im Garten inszenierte sich Karl I. in einer ganz ähnlichen Art und Weise wie in der Galerie. Die Gärten des Palastes hatte der französische Gartenarchitekt André Mollet im Auftrag Henrietta Marias 1629–33 angelegt. Auf der 1643–47 vermessenen und 1658 veröffentlichten Karte Londons von William Faithorne und Richard Newcourt (Abb. 19.1) lassen sich zwei Gärten mit ihren Parterres

⁵¹Vgl. Carpenter (1844), S. 29.

⁵²Loomie (1987), S. 237. Zu den Besuchen siehe auch Loomie (1987), S. 120, 154, 169, 198, 237, 239, 251. Selbst der päpstliche Gesandte besuchte die Kinder des Königspaares in St James's Palace, vgl. ASF MDP 4200, 2. September 1639.

⁵³Vgl. Loomie (1987), S. 88, 144.

⁵⁴„Uijt de camer vande audientie gaende, heeft sijne Ma^t. ons gebracht opde Gallerie, alwaer de Coninginne met veele grooten quamen, ende de presenten (volgens sijne Ma^s voorgaende ordre aldaer gebracht sijnde) van stuck tot stuck vertoont wierden.“ Zit. nach Bruyn und Millar (1962), S. 292, Anm. 9. Zum Geschenk siehe auch ASF MDP 4199, 4. April 1636; CSPV (1864–1947), Bd. 23, 4. April 1636; Dauncey (1660), S. 53–54; Loomie (1987), S. 198.

⁵⁵Vgl. Loomie (1987), S. 114–115, 246.

⁵⁶Vgl. Loomie (1987), S. 195.

⁵⁷Vgl. Mandelslo (1719), Bd. 2, S. 740.

erkennen, die sich östlich und westlich an den Palast anschließen, und auch Jean Puget de la Serre beschrieb zwei unterschiedliche Gärten: Einer bestand aus aufwendigen, von Buchshecken umgebenen Parterres mit einer Vielzahl von Blumen, während sich im anderen gleichgroßen Garten vor allem Alleen, Obstbäume, Spazierwege und Skulpturen befanden.⁵⁸ Ersterer dürfte mit seinen Broderieparterres ähnliche und in England neuartige Formen gehabt haben, wie sie Mollet später in seinem Buch *Le Jardin de Plaisir* beschrieb.⁵⁹ Im Obstgarten hingegen befand sich die Skulpturengalerie, in der Karl I. u. a. wichtige Werke aus der Gonzagasammlung, römische und griechische Antiken, sowie Abgüsse antiker Statuen ausstellte. 1631 sandte Karl I. den aus Frankreich stammenden Bildhauer Hubert Le Sueur mit dem Auftrag nach Rom, Abgüsse bekannter antiker Statuen zu besorgen.⁶⁰ Die Skulpturengalerie wurde 1629–30 von Inigo Jones errichtet und bestand aus einer Kolonnade von 15 Säulen, die vermutlich parallel der südlichen Mauer des Parks errichtet wurde. Die Säulen toskanischer Ordnung bestanden aus Eichenholz, waren über drei Meter hoch und standen auf steinernen Sockeln.⁶¹ 1631–32 wurde außerdem ein neues Gartentor angelegt, das einer 1627 datierten Zeichnung von Inigo Jones zufolge zwar recht schlicht mit toskanischen Pilastern gestaltet war, doch monumentale Ausmaße gehabt und die Säulen der Galerie um das Doppelte überragt hätte.⁶²

Im Inventar, das beim Verkauf der königlichen Sammlung nach dem Tod Karls I. 1649–51 erstellt wurde, werden in St James's insgesamt 297 Posten für bronzene und marmorne Statuen, Büsten und verschiedenste Plastiken aufgeführt. Ein großer Teil davon dürfte sich im Garten befunden haben und bei einigen Werken ist der Standort „in ye garden“ vermerkt.⁶³ Henry Peacham erwähnte den königlichen Skulpturengarten in seinem 1634 veröffentlichten *Compleat Gentleman*: „King Charles also ever since his coming to the Crowne, hath amply testified a Royall liking of ancient statues, by causing a whole army

⁵⁸Vgl. La Serre, Jean Puget de (1639).

⁵⁹Vgl. Mollet (1651), (1670); Strong (1979), S. 188–189. Auf der Zeichnung eines Bühnenbildes für *The Shepherds Paradise* von Inigo Jones von 1633 lässt sich ein solches Broderieparterre erkennen, das dem Stich *Le Grand Parterre de Nancy* (1625) von Jacques Callot entlehnt ist. Darauf ist eine Wand zu erkennen, in deren Nischen sich Statuen befinden. Möglicherweise wurden die Statuen in St James's ähnlich aufgestellt, vgl. Orgel und Strong (1973), Bd. 2, S. 518–519; Howarth (1989), S. 83.

⁶⁰Heute sind insgesamt 12 Antikenabgüsse Le Sueurs bekannt, die sich in Windsor Castle, Hampton Court Palace, Houghton Hall und der Library, Art Collections and Botanical Gardens in San Marino, Kalifornien befinden, vgl. Griswold et al. (2014), S. 56. Bereits Franz I. hatte 1540 Primaticcio nach Rom gesandt, um dort Statuen für Fontainebleau zu kopieren, vgl. Boucher (1981). Karl I. wurde diesmal gewissermaßen zum Vorbild für Philipp IV., der Velázquez 1648 mit einem ähnlichen Auftrag nach Rom sandte, vgl. Luzón Nogué (2007).

⁶¹Vgl. Colvin (1982), S. 250–251. 1633–34 wurde eine Art Gitter zur Gartenseite hin errichtet, das auch Puget de la Serre erwähnt, vgl. La Serre, Jean Puget de (1639). Auch John Webb widmete der Konstruktion der Galerie eine kurze Passage, vgl. Webb (1665), S. 250.

⁶²Vgl. Harris und Higgott (1989), S. 140–141.

⁶³Millar (1970–72), S. 139–150, 155–156.

of old forraine Emperours, Captains, and Senators all at once to land on his coasts, to come and do him homage; and attend upon him in his palace of Saint Iames [...]“.⁶⁴ Inmitten dieser antiken Vorbilder befand sich auch eine marmorne Büste des Königs.⁶⁵ Es handelte sich dabei wahrscheinlich um Hubert Le Sueurs Porträtbüste, die sich heute im Victoria and Albert Museum befindet, und die der Künstler laut der Sockelinschrift 1631 herstellte (Abb. 19.3).⁶⁶

Die Ausführung der Büste weist Ähnlichkeiten mit Büsten Heinrichs IV. auf und erscheint mit der Dekoration der Rüstung nicht ganz zeitgemäß, doch entwarf Inigo Jones für die ‚Masque‘ *The Triumph of Peace*, einem aufwendigen höfischen Maskenspiel, das 1634 vor König und Königin aufgeführt wurde, Kostüme, deren Brustpanzer ähnlich verziert waren.⁶⁷ Dort findet sich auch das Motiv der Tudor-Rose an den Schultern wieder.⁶⁸ Mit dem Verweis durch die Rose auf England und durch das Lilienmotiv am Kragen auf Frankreich wird hier ein ähnlicher Herrschaftsanspruch formuliert wie auf dem Reiterbildnis Van Dycks. Und ebenso wie in der Galerie befand sich das königliche Porträt inmitten antiker Vorbilder, wenn auch unklar bleibt, ob die Büste des Königs ähnlich prominent platziert wurde.

Möglicherweise ließ sich Karl I. hierbei von den zeitgenössischen Gärten von Arundel und Wilton House inspirieren. Bereits 1626–29 hatte Inigo Jones für Thomas Howard, Earl of Arundel eine Skulpturengalerie im Garten von dessen Haus am Londoner Strand geschaffen. Letzterer schickte sich an „to transplant old Greece into England“ und stellte dort Statuen aus, die er von seiner gemeinsam mit seiner Gattin Alatheia Talbot und Inigo Jones unternommenen Italienreise mitgebracht hatte.⁶⁹ Besonders auffällig setzte er dabei eine Büste des Jupiter in Szene, die er von Dudley Carleton erhalten hatte. Er platzierte diese „in his utmost garden, so opposite to the Gallery dores, as being open, so soon as yu enter into the front Garden yu have the head in yor eie all the way.“⁷⁰ Auch im von Karl I. bewunderten Garten von Wilton House, den der Earl of Pembroke von dem französischen Gartenarchitekten Isaac des Caus ab 1632 anlegen ließ, erhielten bestimmte Statuen herausgehobene Positionen. So etwa die Kopie des Bronzeabgusses des *Borghesischen Fechters* von Hubert le Sueur, der in St James’s einen besonderen Marmorsockel erhalten hatte, und den auch Peacham in seiner kurzen Beschreibung des königlichen Skulpturengartens hervorhob.⁷¹

⁶⁴Peacham (1634), S. 107–108.

⁶⁵Vgl. Millar (1970–72), S. 148, Nr. 189.

⁶⁶Die Inschrift lautet: [Vorderseite] „CAROLUS REX/AETATIS SVAE/AN. XXXI, [Rückseite] HUBERTUS/LE SVEVR/FACIEBAT/1631“; Der verwitterte Zustand der Büste mit den beschädigten Details lässt darauf schließen, dass diese ursprünglich draußen aufgestellt worden war, vgl. Avery (1982), S. 153; Howarth (1989), S. 88.

⁶⁷Vgl. Orgel und Strong (1973), Bd. 2, S. 536, 565, Nr. 274; Avery (1982), S. 153–154.

⁶⁸Vgl. Peacock (1999), S. 212.

⁶⁹Peacham (1634), S. 107.

⁷⁰Hervey (1921), S. 101–102.

⁷¹Vgl. Peacham (1634), S. 108; Colvin (1982), S. 251.



Abb. 19.4 a–c Jean Puget de la Serre, *Histoire de l'entrée de la Reyne meere du Roy très-chrestien dans la Grande-Bretagne*, 1639, Bibliothèque nationale de France

Außerdem lässt sich ein weiteres Mal der Bezug zu Spanien finden. Im *Jardín de los Emperadores* des Madrider Alcázars befand sich eine Statue Kaiser Karls V. inmitten von 24 Imperatorenbüsten und auch in dem bereits erwähnten Landsitz des

Duque de Lernas befand sich eine ähnliche Skulpturengalerie.⁷² So konnte sich der spanische Botschafter Íñigo Vélez de Guevara, Conde de Oñate, an Sammlungen in seinem Heimatland erinnert fühlen, als ihn Karl I. im April 1637 durch seinen Garten in St James's führte und ihm seine Statuen und Büsten präsentierte.⁷³

Die Selbstinszenierung Karls I. in St James's entspricht der Rolle des Herrschers aus einer idealisierten römisch-britischen Geschichte, die der König in den Masques der 1630er Jahre einnahm. Einige von Inigo Jones' Entwürfen für *Albion's Triumph* und *The Shepherds Paradise* scheinen sich sogar an Vorbildern aus der königlichen Sammlung im Garten von St James's zu orientieren.⁷⁴

Sowohl in der Galerie als auch im Garten des Palastes stellte der König also bedeutende Kunstwerke aus, die er sich auf dem europäischen Kunstmarkt beschaffen ließ oder bei seinen Hofkünstlern in Auftrag gab. Mithilfe der Kenntnisse seiner Kunstberater, aber auch anhand seiner eigenen Reiseerfahrungen an den spanischen Hof, übersetzte er die unterschiedlichen Präsentationsformen von Werken in Mantua und Madrid bewusst in einen eigenen englischen Herrschaftskontext.

19.6 Die französische Königinmutter in der Residenz der englischen Prinzen

Für Maria de' Medici bedeutete ihr Exil seit 1630 die Fortsetzung ihres Kampfes um ihren politischen Status und ihre monarchische Identität.⁷⁵ Unterstützt wurde sie dabei von ihrem Geschichtsschreiber Jean Puget de la Serre, der Maria de' Medici ins Exil gefolgt war und 1639 nach Frankreich zurückkehrte, wo er bei Richelieu Anstellung fand. De la Serre veröffentlichte ausführliche Berichte über die feierlichen Einzüge von Maria de' Medici in die Spanischen Niederlande 1631, in die Vereinigten Niederlande 1638, sowie in England 1638, die mit Illustrationen von u. a. Cornelius Galle und Wenzel Hollar versehen waren.⁷⁶ Die Königinmutter war darauf bedacht sich diese Bücher politisch zu Nutzen zu machen und gezielt zu verbreiten. Beispielsweise ließ sie dem toskanischen Agenten in London Exemplare der Beschreibungen ihres Einzuges in die Vereinigte Niederlande und in England übergeben, die dieser an den Großherzog in Florenz schickte.⁷⁷

Seit ihrem Exil in den Spanischen Niederlanden hatte Maria de' Medici Karl I. um ihre Aufnahme in England ersucht, doch versuchte Karl I. ihre Ankunft unter allen Umständen zu verhindern. König und Privy Council fürchteten nicht nur die außenpolitischen Folgen und innere Spannungen aufgrund dieses prominenten

⁷²Vgl. Orso (1986), S. 150; Di Dio und Coppel (2013), S. 5–6.

⁷³Vgl. Loomie (1987), S. 216–217.

⁷⁴Vgl. Peacock (2006), (1995), S. 304–308; Howarth (1989), S. 83.

⁷⁵Vgl. Osborne (2011).

⁷⁶Zu Puget de la Serres Werken siehe Meyer (2000).

⁷⁷ASF MDP 4200, 24. Februar 1640, 22. März 1640.

katholischen Gastes. Der Aufenthalt der Königinmutter in England bedeutete insbesondere eine enorme finanzielle Last für die königlichen Kassen, denn in Anbetracht ihres Ranges war der König verpflichtet für ihren Unterhalt aufzukommen. Auch wenn man sich in England über ihren diplomatischen Status im Unklaren blieb, maß man ihr als Mutter des französischen Königs, der spanischen Königin, der Herzogin von Savoyen sowie der englischen Königin dennoch eine bedeutende Stellung bei.⁷⁸

Als in Anbetracht der verzweifelten Situation von Maria de' Medici ihre Ankunft in England nicht mehr zu verhindern war, kümmerte sich ihre Tochter frühzeitig persönlich darum, St James's Palace, der als ihre englische Residenz auserkoren wurde, für ihre Mutter und deren Gefolge angemessen vorzubereiten.⁷⁹ Auch Karl I. war offenbar beteiligt: Immerhin ließ er die Kunstsammlung aus seinem Kabinett in St James's nach Whitehall Palace bringen, um Platz für seinen hochrangigen Gast zu schaffen.⁸⁰

Nach stürmischer Überfahrt landete Maria de' Medici Ende Oktober 1638 in England. Karl I. reiste ihr entgegen und zog mit ihr am 10. November feierlich in London ein. Nachdem es im Hof von St James's Palace, wo die hochschwängere Henrietta Maria auf ihre Mutter wartete, zu einem emotionalen Wiedersehen gekommen war, empfing Maria de' Medici zwischen König und Königin unter einem Baldachin sitzend dort die Damen des Hofes und anschließend weitere Würdenträger.⁸¹

Ihren geringen politischen Handlungsspielraum und unklaren diplomatischen Status versuchte die Königinmutter zu kompensieren, indem sie sich in ihrer Londoner Residenz als Monarchin inszenierte. Sie empfing dort nicht nur die wichtigsten Persönlichkeiten des englischen Hofes, sondern auch internationale Gesandte aus Frankreich, Spanien, Venedig, Savoyen, der Vereinigten Niederlande, des Vatikans sowie der Toskana und machte diesen trotz ihrer angespannten finanziellen Situation bisweilen auch wertvolle diplomatische Geschenke, um sich Loyalitäten zu sichern. Dem savoyischen Gesandten vermachte sie beispielsweise einen ebenso wertvollen Diamanten wie der König, denn offenbar wollte sie demonstrieren, dass sie, wie einst in Frankreich, noch immer über einen königlichen Status verfügte.⁸² Teilweise gab sie den Audienzen dabei einen öffentlicheren, offizielleren Charakter, als es das Protokoll vorsah, indem sie diese

⁷⁸Vgl. Osborne (2011), S. 24.

⁷⁹ASF MDP 4199, 29. Oktober 1638. Siehe auch ASF MDP 4199, 3. September 1638, 10. September 1638, 22. Oktober 1638, 25. Oktober 1638, 29. Oktober 1628; CSPV (1864–1947), Bd. 24, 3. September 1638, 10. September 1638, 22. Oktober 1638.

⁸⁰Vgl. Millar (1958–1960), S. 138–140, 143, 165, 182.

⁸¹Vgl. ASF MDP 4199, 12. November 1638; La Serre, Jean Puget de (1639); Historical Commission on Historical Manuscripts (1877), S. 284–285; CSPD (1858–1897), Bd. 13, S. 48, 65; Loomie (1987), S. 253–254.

⁸²„[Maria de' Medici] non ha voluto, che vada hora meno di quello soliva in simili occasioni fare in francia“, ASF MDP 4199, 21. Januar 1639; CSPV (1864–1947), Bd. 24, 21. Januar 1639. Dem päpstlichen Gesandten George Conn schenkte sie eine mit Diamanten besetzte Uhr, vgl. ASF MDP 4199, 26. September 1639.

stehend abhielt.⁸³ Gerade zu Beginn ihres englischen Exils sorgte ihr hochtrabendes Verhalten für größeren Unmut, denn trotz der Reverenzen, die ihr erwiesen wurden, schenkte sie den Mitgliedern des Hofes nicht die erwünschte Achtung.⁸⁴

Beim Appartement, das Maria de' Medici in St James's bewohnte, handelt es sich um eine interessante kulturelle Übersetzung, denn nach der Beschreibung von Puget de la Serre wurde hier das englische Hofzeremoniell mit dem französischen verbunden, sodass eine außergewöhnliche neue Raumfolge entstand. Neben einem *Presence Chamber*, das für öffentliche zeremonielle Anlässe wie den Empfang von Botschaftern bestimmt war und in dem der Thron unter einem Baldachin stand, verfügte die Königinmutter zusätzlich über ein Paradeschlafzimmer, das in Frankreich ähnliche Funktionen übernahm.⁸⁵ Drei Stiche in Puget de la Serre's Bericht (Abb. 19.4a–c) zeigen Innenräume in St James's, und auch wenn es sich hier eindeutig nicht um allzu detailtreue Darstellungen handelt, illustrieren sie zusammen mit der Beschreibung des Appartements im Text, wie Maria de' Medici sowohl im *Presence Chamber* als auch im Schlafzimmer hochrangige Gäste empfing. Henrietta Maria hatte persönlich dafür gesorgt, dass ihrer Mutter ein entsprechendes zeremonielles Bett zur Verfügung stand, und es bereits Anfang September vorsorglich in Auftrag gegeben.⁸⁶ Obwohl Henrietta Maria und ihre Mutter im Gegensatz zu Karl I. wichtige Audienzen in ihren Schlafzimmern abhielten, handelte es sich hier nicht um eine spezifisch weibliche Nutzung dieses Raumes. Nicht nur in Frankreich entwickelte sich das Schlafzimmer im 17. Jahrhundert zum wichtigsten zeremoniellen Empfangsraum.⁸⁷

Wie die Bildunterschrift und Puget de la Serres Text erklären, zeigt einer der Stiche (Abb. 19.4) zudem einen *Circle*. Dabei handelt es sich um ein Zeremoniell, das bereits Henrietta Maria, die die kulturellen Normen der *Précieux* in England zu etablierten suchte, aus Frankreich mitgebracht hatte. Dort erlangten insbesondere die offenen Gesprächsrunden von Catherine de Vivonne Berühmtheit, die diese in ihrem unweit des Louvre gelegenen Hôtel de Rambouillet abhielt. In London versammelten sich Hofdamen und andere ausgewählte Mitglieder des Hofes

⁸³Vgl. ASF MDP 4199, 12. November 1638; Loomie (1987), S. 256–259.

⁸⁴„Tutti si pungeno del suo modo di trattare troppo alto, non levandosi da sedere, ne salutando col bacio le Dame come fa la figliuola.“ ASF MDP 4199, 19. November 1638), siehe auch ASF MDP 4199, 26. November 1638; CSPV (1864–1947), Bd. 24, 19. November 1638.

⁸⁵Zu den Pariser Appartements Maria de' Medicis siehe Galletti (2012), S. 141–173. Zu den Hofordnungen Karls I. und der Nutzung verschiedener Staatsräume siehe Sharpe (1992), S. 209–222; (1989), S. 147–173; Asch (1993), S. 123–134.

⁸⁶„[...] ha la Regina fatto fare un letto con altre cose per non essere soprapresa in caso [Maria de' Medici] ci venisse.“ ASF (MDP 4199, 10. September 1638). Puget de la Serre nach war dieses Bett nicht rechtzeitig fertig geworden, sodass die Königin den Auftrag erteilte „d'en dresser un autre qu'Elle fit faire promptement de vellours noir, enrichy de crepine & de frange d'or partout, doubléde satin couleur d'Aurore“. La Serre, Jean Puget de (1639).

⁸⁷Zur im 16. Jahrhundert beginnenden Ausbildung dieses Zeremoniells, siehe Strunck (2017), S. 384–416. Wenige Jahrzehnte später übernahmen die englischen Könige Karl II. und Jakob II. ebenso diese Schlafzimmerausstattung.

zum relativ lockeren *Circle* im *presence chamber* der Königin, die unter einem Baldachin auf ihrem Thron saß.⁸⁸ Anhand dieses Rituals wird die Prozesshaftigkeit kultureller Übersetzungsprozesse gut sichtbar: Von einer französischen Prinzessin an den englischen Hof gebracht, musste der *Circle* zunächst fremd gewirkt haben, doch wurde dieses Ritual auch nach der Restauration von Katharina von Braganza gepflegt, die diesen in den *withdrawing room* verlegte. In der Folge wurde der *Circle* zu einer der bedeutendsten sozialen Veranstaltungen am Englischen Hof.⁸⁹

Neben der katholischen Kapelle des Palastes stand Maria de' Medici eine weitere kleine Kapelle im Palast zur Verfügung, in der sich Puget de la Serre zufolge Reliquien befanden, welche die Königinmutter selbst mitgebracht hatte.⁹⁰ Zu diesen dürfte ihre Statue der Madonna von Scherpenheuvel gezählt haben, die Maria de' Medici in ihrem Exil in der Spanischen Niederlande erhalten hatte.⁹¹ In der Queen's Chapel befand sich darüber hinaus bereits ein Altar mit einer Darstellung der Madonna und der Hof von Maria de' Medici in St James's wurde offenbar schnell zu einem weiteren Zentrum des Katholizismus in London, was in der Londoner Bevölkerung mit Argwohn betrachtet wurde.⁹²

Maria de' Medici bemühte sich darum, sich in St James's als souveräne Monarchin zu inszenieren und ließ in London sogar ein Büchlein herausgeben, das ihren Einzug in England feierte und die Ausstattung ihrer englischen Exilresidenz beschrieb. Henrietta Maria schuf für ihre Mutter eine neuartige Raumfolge, die zwischen wichtigen Aspekten des englischen und französischen Zeremoniells vermittelte, doch indem Maria de' Medici ihr Verhalten nicht an die Etikette des englischen Hofes anpasste und ihren Katholizismus öffentlich praktizierte, rief sie starke Widerstände hervor.

⁸⁸Vgl. Britland (2006), S. 11–13; Thurley (2009b), S. 298–299; CSPV (1864–1947), Bd. 24, 15. Januar 1631; Thurley (2014), S. 71–72.

⁸⁹Zum *Circle* nach der Restauration: Keay (2008), S. 126–132.

⁹⁰Vgl. La Serre, Jean Puget de (1639). Van der Doort zufolge handelte es sich bei diesem Raum um das ehemalige Kabinett Prinz Karls. Im Inventar ist dort eine *Jungfrau mit Kind* von Tintoretto verzeichnet. Millar (1958–1960), S. 182, 193. Bereits Henrietta Maria verfügte über einen weiteren kleinen Kapellenraum in St James's, vgl. Hibbard (2009), S. 318.

⁹¹In den Spanischen Niederlanden hatte sich ein großer Kult um die Jungfrau von Scherpenheuvel entwickelt und die Statthalter Albert und Isabella betrachteten diese als Schutzheilige ihrer Herrschaft, vgl. van Wyhe (2007), S. 44–46, 50.

⁹²Vgl. Duerloo und Wogens (2002), S. 28; Corens (2019), S. 115–116; van Wyhe (2007), S. 51. Nach der schweren Geburt von Catherine, die am Tag der Geburt verstarb, sandte Henrietta Maria einen ihrer Geistlichen nach Scherpenheuvel, um der Jungfrau für ihr eigenes Überleben zu danken, vgl. ASF (MDP 4199, 18. Februar 1639). Am Eingangportal der 1627 geweihten Basilika Unserer Lieben Frau von Scherpenheuvel lässt sich das Serlianamotiv wiederfinden.

19.7 Der Verlust der Ausstattung

Das im Zuge der Auseinandersetzung mit Schottland nach 11 Jahren Alleinregierung des Königs im April 1640 erstmals wieder einberufene Parlament war nicht willens, den offen praktizierten Katholizismus Henrietta Marias und ihrer Mutter zu tolerieren, und die politischen und antikatholischen Spannungen in London verschärfen sich. Die Königinmutter verließ England 1641 und landete, nachdem ihre diplomatischen Verhandlungen weitgehend gescheitert waren, schließlich in Köln, wo sie am 3. Juli 1642 starb. Karl I. und Henrietta Maria verließen London wenige Monate vor Ausbruch des Bürgerkrieges im August 1642 und ließen ihre beiden jüngsten Kinder, Elizabeth und Henry, in St James's Palace zurück, der bis zur Restauration nun vor allem als Kaserne diente. Bereits im November des Jahres gab das House of Commons den Befehl heraus, dass „the Altar, and such Crucifixes, Images, and Monuments of Idolatry, as shall be found [...] in the Chapel at St James, be forthwith taken away and demolished“.⁹³ Nachdem die Truppen des Königs der Armee des Parlaments in den folgenden Auseinandersetzungen schließlich unterlegen waren, wurde Karl I. gefangen genommen und wegen Hochverrats zum Tode verurteilt. Am 29. Januar 1649 verabschiedete sich der König in St James's von seinen Kindern, bevor er am folgenden Tag vor dem Banqueting House hingerichtet wurde.

Während des Commonwealth bediente sich der Lord Protector Oliver Cromwell der Imperatorenikonographie, mit der sich Karl I. in St James's inszeniert hatte. Auf einem vor 1658 entstandenen Stich von Pierre Lombart ist Cromwell sogar auf einer Reproduktion von Van Dycks Reiterporträt des Königs mit Monsieur de St. Antoine zu erkennen.⁹⁴ Auch eine Auswahl der Statuen aus dem Garten in St James's wurde nicht wie der Großteil der königlichen Kunstsammlung verkauft, sondern im Privy Garden von Whitehall Palace aufgestellt.⁹⁵ Tizians *Imperatoren* gelangten 1652 mit dem Verkauf der königlichen Sammlung schließlich nach Spanien. Dort wurden sie ähnlich wie in St James's u. a. neben Porträts der Habsburger in der *galería del mediodía* des Madrider Alcázars aufgehängt, von deren Fenster man hinab auf den erwähnten Garten mit der Statue Kaiser Karl V. inmitten von Büsten römischer Imperatoren blicken konnte.⁹⁶

Wie gezeigt wurde, verfolgten die königlichen Bewohner des St James's Palace mithilfe kultureller Übersetzungsleistungen unterschiedliche Ziele und Strategien der Inszenierung. Henrietta Maria präsentierte sich im Wochenbett nicht nur als Mutter der künftigen Könige des Stuartreiches, sondern hob mittels der Schlaf-

⁹³Journal of the House of Commons (1802), S. 842–844.

⁹⁴Vgl. Sharpe (2010), S. 502–503.

⁹⁵Vgl. Green (1875–1883), 16. April 1651; Jacques (2017), S. 34–35. 1659 wurden die Statuen dort zerschlagen, vgl. Sachse (1961), S. 10–11.

⁹⁶Vgl. Orso (1986), S. 149–152. Die Gemäldeserie ging beim Brand des Alcázars 1734 verloren.

zimmersausstattung ebenso ihre bourbonische Herkunft hervor. Karl I. orientierte sich bei seiner Selbstdarstellung als Imperator an kontinentaleuropäischen Sammlungen, die er teils aus eigener Anschauung kannte, und die er in einen neuen Kontext übertrug. Die Übersetzungsleistungen konnten auch eine wichtige vermittelnde Funktion übernehmen, wie sich besonders gut an der Queen's Chapel erkennen lässt. Die Architektur von Inigo Jones führte nicht nur den neuen architektonischen Anspruch der Stuarts vor Augen, sondern kommunizierte gewissermaßen auch zwischen protestantischen und katholischen sowie englischen und spanischen Bauaufgaben. Auch das Appartement, das Henrietta Maria ihrer Mutter zur Verfügung stellte, erfüllte unterschiedliche Ansprüche, wie sie das Zeremoniell sowohl am englischen als auch am französischen Hof forderte.

Bibliographie

Ungedruckte Quellen

ASF. Archivio di Stato di Firenze: Mediceo del Principato.

Gedruckte Quellen

- CSPD. 1858–1897. Calendar of State Papers, Domestic Series, of the Reign of Charles I: 1625–1649. London.
- CSPV. 1864–1947. *Calendar of State Papers and Manuscripts, Relating to English Affairs, Existing in the Archives and Collections of Venice*. London.
- Dauncey, John. 1660. *The History of the Thrice Illustrious Princess Henrietta Maria de Bourbon, Queen of England*. London.
- Green, Mary Anne Everett, Hrsg. 1875–1883. *Calendar of State Papers Domestic. Interregnum*. London.
- Hervey, Mary F., Hrsg. 1921. *The Life, Correspondence, and Collections of Thomas Howard*. Cambridge: Earl of Arundel.
- Historical Commission on Historical Manuscripts, Hrsg. 1877. *Sixth Report of the Royal Commission on Historical Manuscripts*. London.
- Journal of the House of Commons*. 1802. London.
- La Serre, Jean Puget de. 1639. *Histoire de l'entree de la reyne mere du roy tres Chrestien, dans la Grande-Bretaigne*. London.
- Loomie, Albert J., Hrsg. 1987. *Ceremonies of Charles I. The Note Books of John Finet, 1628–1641*. New York.
- Millar, Oliver. 1958–1960. Abraham van der Doort's Catalogue of the Collection of Charles I. *The Walpole Society* (37):iii–256.
- Millar, Oliver. 1970–72. The Inventories and Valuations of the King's Goods 1649–1651. *The Walpole Society* 43:vii–458.
- Mollet, André. 1651. *Le jardin de plaisir. Contenant plusieurs desseins de jardinage, tant parterres en broderie, compartiments de gazon, que bosquets et autres. Avec un abrégé de l'agriculture*. Stockholm.

- Mollet, André. 1670. *The Garden of Pleasure. Containing Several Draughts of Gardens, Both in Embroyder'd-Ground-Works, Knot-Works of Grass, as Likewise in Wildernesses, and Others, with their Cuts in Copper.* London.
- Neumair von Ramsla, Johann Wilhelm. 1620. *Des durchlauchtigen hochgebornen Fürsten und Herrn, Herrn Johann Ernsten des Jüngern Hertzogen zu Sachsen ... Reise in Franckreich, Engelland und Niederland.* Leipzig.
- Peacham, Henry. 1634. *The Compleat Gentleman: Fashioning Him Absolut, in the Most Necessary and Commendable Qualities Concerning Minde or Body, that May Be Required in a Noble Gentleman. Whereunto Is Annexed a Description of the Order of a Maine Battaile or Pitched Field, Eight Severall Wayes: With the Art of Limming and Other Additions Newly Enlarged.* London.
- Rimbault, Edward Francis. 1872. *The Old Cheque-Book, or Book of Remembrance of the Chapel Royal, from 1561 to 1744, Hrsg. Edward F. Rimbault.* London: the Camden Society.
- von Mandelslo, Johann Albrecht. 1719. *Voyages, celebres & remarquables, faits de Perse aux Indes Orientales par le S. Jean-Albert de Mandelslo.*
- Sachse, William L., Hrsg. 1961. *Diurnal of Thomas Rugg 1659–1661.* London: Offices of the Royal Historical Society.
- Wadsworth, James. 1630. *The Present Estate of Spayne.* London.
- Webb, John. 1665. *A Vindication of Stone-Henge Restored.* London.

Forschungsliteratur

- Akkerman, Nadine, Hrsg. 2011–2015. *The Correspondence of Elizabeth Stuart, Queen of Bohemia.* Oxford: Oxford University Press.
- Asch, Ronald G. 1993. *Der Hof Karls I. von England. Politik, Provinz und Patronage 1625–1640.* Köln: Böhlau.
- Avery, Charles. 1982. Hubert Le Sueur: The „unworthy Praxiteles“ of King Charles I. *The Volume of the Walpole Society* 48:135–209.
- Bachmann-Medick, Doris. 1998. Dritter Raum. Annäherungen an ein Medium kultureller Übersetzung und Kartierung. In *Figuren der/des Dritten. Erkundungen kultureller Zwischenräume*, Hrsg. Claudia Breger und Tobias Döring, 19–36. Amsterdam: Editions Rodopi.
- Bachmann-Medick, Doris. 2007. Translational Turn. In *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, 2. Aufl., Hrsg. Doris Bachmann-Medick, 238–283. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verl.
- Bachmann-Medick, Doris. 2008. Übersetzung in der Weltgesellschaft. In *Kultur, Übersetzung, Lebenswelten. Beiträge zu aktuellen Paradigmen der Kulturwissenschaften*, Hrsg. Andreas Gipper und Susanne Klengel, 141–160. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Baillie, Hugh Murray. 1967. Etiquette and the Planning of the State Apartments in Baroque Palaces. *Archaeologia or Miscellaneous Tracts Relating to Antiquity* 101:169–200.
- Bauerkämper, Arnd. 2011. Wege zur europäischen Geschichte. Erträge und Perspektiven der Vergleichs- und transfergeschichtlichen Forschung. In *Vergleichen, verflechten, verwirren? Europäische Geschichtsschreibung zwischen Theorie und Praxis*, Hrsg. Agnes Arndt, Joachim C. Häberlen, und Christiane Reinecke, 33–60. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture.* London: Routledge.
- Boucher, Bruce. 1981. Leone Leoni and Primaticcio's Moulds of Antique Sculpture. *The Burlington Magazine* 123:23–26.
- Britland, Karen. 2006. *Drama at the Courts of Queen Henrietta Maria.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Brown, Jonathan, und John Huxtable Elliott, Hrsg. 2002. *The Sale of the Century. Artistic Relations Between Spain and Great Britain, 1604–1655.* New Haven: Yale University Press.

- Bruyn, Joshua, und Oliver Millar. 1962. Notes on the Royal Collection: III. The Dutch Gift to Charles I. *Burlington Magazine* 103:291–294.
- Burke, Peter. 2007. Cultures of Translation in Early Modern Europe. In *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Hrsg. Peter Burke und R. Po-Chia Hsia, 7–38. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burke, Peter. 2012. *Die europäische Renaissance: Zentren und Peripherien*, 2. Aufl. München: Beck.
- Burke, Peter. 2016. *Hybrid Renaissance*. Budapest: Central European University Press.
- Carpenter, William Hookham. 1844. *Pictorial Notices Consisting of a Memoir of Sir Anthony van Dyck, with a Descriptive Catalogue of the Etchings by Him and a Variety of Interesting Particulars Relating to Other Artists Patronized by Charles I*. London: James Carpenter, Old Bond Street.
- Colvin, Howard Montagu, Hrsg. 1982. *The History of the King's Works*. London.
- Corens, Liesbeth. 2019. *Confessional Mobility and English Catholics in Counter-Reformation Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Crawford Volk, Mary. 1980. Rubens in Madrid and the Decoration of the Salón Nuevo in the Palace. *The Burlington Magazine* 122:168–180.
- Di Dio, Kelley Helmsstutler, und Rosario Coppel. 2013. *Sculpture Collections in Early Modern Spain*. Farnham: Ashgate.
- Duerloo, Luc, und Marc Wingens. 2002. *Scherpenheuvel: Het Jeruzalem van de Lage Landen*. Löwen.
- Edwards, Sebastian. 2019. To Keep Off the Company. A Study of a Seventeenth-Century Royal Bed Rail from Hampton Court Palace. <https://journals.openedition.org/insitu/23720>. Zugegriffen: 31. Januar 2020.
- Galletti, Sara. 2012. *Le palais du Luxembourg de Marie de Médicis: 1611–1631*. Paris: Picard.
- Gipper, Andreas, und Susanne Klengel, Hrsg. 2008. *Kultur, Übersetzung, Lebenswelten: Beiträge zu aktuellen Paradigmen der Kulturwissenschaften*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Griffey, Erin. 2015. *On Display: Henrietta Maria and the Materials of Magnificence at the Stuart Court*. London: Yale University Press.
- Griffey, Erin. 2016. The Materials of Marital Diplomacy. Henrietta Maria's Trousseau. In *The Age of Rubens. Diplomacy, Dynastic Politics and the Visual Arts in Early Seventeenth-Century Europe*, Hrsg. Robert Malcolm Smuts und Luc Duerloo, 197–212. Turnhout: Brepols.
- Griffey, Erin. 2018. Van Dyck Paintings in Stuart Royal Inventories, 1639–1688. *Journal of the History of Collections* (1):49–63.
- Griswold, John, Catherine Hess, und Jane Bassett. 2014. Casts after the Antique by Hubert Le Sueur. In *French Bronze Sculpture*, 56–75. London.
- Harris, Enriqueta. 1970. Cassiano dal Pozzo on Diego Velázquez. *Burlington Magazine* 112:364–373.
- Harris, John, und Gordon Higgott, Hrsg. 1989. *Inigo Jones. Complete Architectural Drawings*. New York: P. Wilson for A. Zwemmer in association with the Drawing Center New York.
- Harris, John, Stephen Orgel, und Roy C. Strong, ed. 1973. *The King's Arcadia. Inigo Jones and the Stuart Court a Quatercentenary Exhibition Catalogue*. London: Lund Humphries.
- Hart, Vaughan. 2011. *Inigo Jones. The Architect of Kings*. New Haven: Yale University Press for The Paul Mellon Centre for Studies in British Art.
- Hennen, Insa Christiane. 1995. „Karl zu Pferde“. *Ikonologische Studien zu Anton van Dycks Reiterporträts Karls I. von England*. Frankfurt a. M.: Lang.
- Hibbard, Caroline M. 1991. The role of a Queen Consort. The household and court of Henrietta Maria, 1625–1642. In *Princes, patronage, and the nobility. The court at the beginning of the modern age, c. 1450–1650*, ed. Ronald G. Asch und Adolf M. Birke. London: German Historical Institute.
- Hibbard, Caroline. 2009. The Somerset House Chapel and the Topography of London Catholicism. In *The Politics of Space*, Hrsg. Marcello Fantoni, George Gorse, und Malcolm Smuts, 317–337. Roma.

- Hoffman, John G. 1982. The Puritan Revolution and the Beauty of Holiness at Cambridge. *Proceedings of the Cambridge Antiquarian Society* 72:94–105.
- Howarth, David. 1989. Charles I, Sculpture and Sculptor's. In *The Late King's Goods. Collections, Possessions and Patronage of Charles I in the Light of the Commonwealth Sale Inventories*, Hrsg. Arthur MacGregor, 73–113. London: A. McAlpine; Oxford University Press.
- Jacques, David. 2017. *Gardens of Court and Country. English Design, 1630–1730*. New Haven: Yale University Press.
- Keay, Anna. 2008. *The Magnificent Monarch. Charles II and the Ceremonies of Power*. London: Continuum.
- Lander-Johnson, Bonnie. 2015. *Chastity in Early Stuart Literature and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lässig, Simone. 2012. Übersetzungen in der Geschichte - Geschichte als Übersetzung? Überlegungen zu einem analytischen Konzept und Forschungsgegenstand für die Geschichtswissenschaft. *Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft* 38:189–216.
- Luzón Nogué, José M., Hrsg. 2007. *Esculturas para el Alcázar*. Madrid: Velázquez.
- Madocks Lister, Susan. 2000. „Trumperies Brought from Rome“. Barberini Gifts to the Stuart Court in 1635. In *The Diplomacy of Art*, Hrsg. Elizabeth Cropper, 151–175. Bologna: Nuova Alfa Ed.
- Meo Arbore, Andrea de. 2013. La cappella di Inigo Jones per l'Infanta di Spagna. Politica, architettura e mediazioni di identità. In *Architettura e identità locali*, Hrsg. Lucia Corrain und Francesco P. Di Teodoro, 509–522. Florenz: L.S. Olschki.
- Meyer, Véronique. 2000. Un auteur du XVIIe siècle et l'illustration des ses livres. Jean Puget de La Serre (1595–1665). *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes* 158:27–53.
- Moffit, John F. 1994. Rubens's Duke of Lerma Equestrian Amongst 'Imperial Horsemen'. *Artibus et Historiae* 29:99–110.
- North, Michael, Hrsg. 2009. *Kultureller Austausch. Bilanz und Perspektiven der Frühneuezeitforschung*. Böhlau: Köln.
- Orgel, Stephen, und Roy C. Strong. 1973. *Inigo Jones. The Theatre of the Stuart Court Including the Complete Designs for Productions at Court for the Most Part in the Collection of the Duke of Devonshire Together with Their Texts and Historical Documentation*. London: Sotheby Parke Bernet.
- Orso, Steven N. 1986. *Philip IV and the Decoration of the Alcázar of Madrid*. Princeton: Princeton University Press.
- Osborne, Toby. 2011. A Queen Mother in Exile. Marie de Médicis in the Spanish Netherlands and England, 1631–41. In *Monarchy and Exile. The Politics of Legitimacy from Marie de Médicis to Wilhelm II*, Hrsg. Philip Mansel und Torsten Rlotte, 17–43. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Palme, Per. 1956. *Triumph of Peace. A Study of the Whitehall Banqueting House*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Payne, Matthew. 2001. An Inventory of Queen Anne of Denmark's 'Ornaments, Furniture, Household Stuffe and Other Pareells' at Denmark House, 1619. *Journal of the History of Collections* 1:23–44.
- Peacock, John. 1995. *The Stage Designs of Inigo Jones. The European Context*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Peacock, John. 1999. The Visual Image of Charles I. In *The Royal Image: Representations of Charles I*, Hrsg. Thomas N. Corns, 176–239.
- Peacock, John. 2006. The Image of Charles I as a Roman Emperor. In *The 1630s: Interdisciplinary Essays on Culture and Politics in the Caroline Era*, Hrsg. Ian Atherton und Julie Sanders, 50–73. Manchester: Manchester Univ. Press.
- Raatschen, Gudrun. 2003. *Anton Van Dycks Porträts König Karls I. von England und Königin Henrietta Marias: Form, Inhalt und Funktion*. Bonn: Hochschulschrift.

- Sharpe, Kevin. 1989. *Politics and Ideas in Early Stuart England. Essays and Studies / Kevin Sharpe*. London: Pinter.
- Sharpe, Kevin. 1992. *The Personal Rule of Charles I*. New Haven: Yale University Press.
- Sharpe, Kevin. 2010. *Image Wars. Promoting Kings and Commonwealths in England, 1603–1660*. New Haven Conn.: Yale University Press.
- Stockhorst, Stefanie. 2010. Cultural Transfer Through Translation. A Current Perspective in Enlightenment Studies. In *Cultural Transfer Through Translation. The Circulation of Enlightened Thought in Europe by Means of Translation*, Hrsg. Stefanie Stockhorst, 7–26. Amsterdam: Rodopi.
- Strong, Roy C. 1979. *The Renaissance Garden in England*. London: Thames & Hudson.
- Strunck, Christina, Hrsg. 2011. *Medici Women as Cultural Mediators (1533–1743). Le donne di casa Medici e il loro ruolo di mediatrici culturali fra le corti d'Europa*. Mailand: Silvana Editoriale.
- Strunck, Christina. 2017. *Christiane von Lothringen am Hof der Medici. Geschlechterdiskurs und Kulturtransfer zwischen Florenz, Frankreich und Lothringen, 1589–1636*. Petersberg: Imhof.
- Strunck, Christina. 2019a. Glaube, Politik und die Künste. Frühneuzeitliche Transfers zwischen katholischen und protestantischen Kulturen: Eine Einleitung. In *Faith, Politics and the Arts. Early Modern Transfer Between Catholic and Protestant Cultures*, Hrsg. Christina Strunck, 9–24. Wiesbaden: Harrassowitz in Kommission.
- Strunck, Christina. 2019b. König Karl II., Antonio Verrio und die Royal Chapel von Windsor Castle. Kulturelle Übersetzungsprozesse im Spannungsfeld von Anglikanismus und Katholizismus. In *Faith, Politics and the Arts. Early Modern Transfer Between Catholic and Protestant Cultures*, Hrsg. Christina Strunck, 299–334. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag in Kommission.
- Strunck, Christina. 2020. Textgebundene, bildgebundene und intermediale Übersetzungsprozesse. Versuch einer Systematisierung am Beispiel frühneuzeitlicher Kunsttraktate. In *Palladio, Vignola & Co. in Translation: Die Interpretation kunsttheoretischer Texte und Illustrationen in Übersetzungen der Frühen Neuzeit*, Hrsg. Christina Strunck und Carolin Scheidel, 5–20. Berlin: Logos Verlag.
- Thurley, Simon. 1993. *The Royal Palaces of Tudor England. Architecture and Court Life, 1460–1547*. New Haven: Yale University Press.
- Thurley, Simon. 2002. The Stuart Kings, Oliver Cromwell and the Chapel Royal 1618–1685. *Architectural history* 45:238–274.
- Thurley, Simon. 2009. *Somerset House*. London: London Topographical Society.
- Thurley, Simon. 2009b. The Politics of Court Space in Early Stuart London. In: *The Politics of Space*, Hrsg. Marcello Fantoni, George Gorse, und Malcolm Smuts, 293–316. Rom: Bulzoni Editore.
- Thurley, Simon. 2014. The King in the Queen's Lodgings. The Rise of the Drawing Room at the English Court. In *Le Prince, la Princesse et leurs logis. Manières d'habiter dans l'élite aristocratique européenne (1400–1700)*, Hrsg. André Chastel und Jean Guillaume, 67–74. Paris.
- van Wyhe, Cordula. 2007. Reformulating the Cult of Our Lady of Scherpenheuvel. Marie De' Medici and the Regina Pacis Statue in Cologne (1635–1645). *The Seventeenth Century* 22:42–75.
- Walker Schroth, Sarah. 1997. Charles I, the Duque de Lerma and Veronese's Edinburgh „Mars and Venus“. *The Burlington Magazine* 139:548–550.
- Watanabe-O'Kelly, Helen, und Adam Morton, Hrsg. 2017. *Queens Consort, Cultural Transfer and European Politics, c. 1500–1800*. London: Routledge.
- Werner, Michael. 2009. Zum theoretischen Rahmen und historischen Ort der Kulturtransferforschung. In *Kultureller Austausch. Bilanz und Perspektiven der Frühneuezeitforschung*, Hrsg. Michael North, 15–24. Köln: Böhlau.

- Werner, Michael, und Bénédicte Zimmermann. 2002. Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der Histoire croisée und die Herausforderung des Transnationalen. *Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft* 28:607–636.
- Wilks, Timothy. 2005. Paying Special Attention to the Adorning of a Most Beautiful Gallery. The Pictures in St James's Palace 1609–49. *The Court Historian* 10:149–172.
- Wittkower, Rudolf. 1948. Inigo Jones. Puritanissimo Fiero. *Burlington Magazine* 90:50–51.
- Worsley, Giles. 2007. *Inigo Jones and the European Classicist Tradition*. New Haven: Yale Univ. Press.
- Zeit, Lisa. 2000. *Tizian, teurer Freund. Tizian und Federico Gonzaga Kunstpatronage in Mantua im 16. Jahrhundert*. Petersberg: Imhof.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Chapter 20

Cultural Translation as a Multidirectional Process in the Seventeenth-Century Madurai Mission



Giulia Nardini

20.1 Introduction

Early modern history is often conceptualized as an age of migrations, inter-connections, cultural mobility, “modernity”, and emerging nation-states, but also as an epoch that saw intensified forms of hierarchy, the slave trade, and forms of political articulation such as empire.¹ On the macro-level, my research aims to explore the transcultural dimension of early modern historical events.² The lens of transculturality reveals how every micro and macro context is internally hybrid and inhabited by different social groups, allowing us to transcend the monolithic idea of cultural identity and to embrace the dynamism of cultural encounters. As Pascal Boyer points out: “People communicate with other people, they meet individuals with similar or different notions or values, they change or maintain or discard their ways of thinking because of these encounters, and so forth, what we call their ‘culture’ is the outcome of all these particular encounters.”³ In these interconnected areas where different cultures meet, boundaries are crossed, ideas

¹Koselleck (2007), pp. 154–169.

²For more information about the concept of “transculturality” see Welsch (1999) and Juneja and Kravagna (2013).

³Boyer (2007), p. 30.

G. Nardini (✉)
Universität Bielefeld, Bielefeld, Germany
E-Mail: giulia.nardini@uni-bielefeld.de

are connected, concepts are translated, and new kinds of barriers or transcultural factors are produced,⁴ Homi Bhabha reminds us “that it is the ‘inter’, the cutting edge of translation and renegotiation, the in-between space, that carries the burden of the meaning of culture. [...] And by exploring this Third Space, we may elude the politics of polarity and emerge as the others of our selves”⁵

My focus is on the “contact-zones”⁶ and “translation-zones”⁷ of the Jesuit missions in South India in the seventeenth century. The missionary context is conceived as a social space where encounters between heterolingual agents established a flow of ideas, a movement of doctrines, and a communication of meanings. On this micro level, my research concerns the translation of religious discourse. Religion plays a central role here: it can be either an instrument of communication, a way of circulating knowledge, or a symptom of cultural incommensurability and un-translatability. Religious objects, doctrines, practices, and rituals must be transferred into a different language and cultural code. As the word’s etymological root implies, “translation” (from Latin *translatum*, participle of *transferre*, ‘to bring’ or ‘to carry across’) refers to a transposition of sacred objects (relics above all) which encompass an equivalent sacrality in a different place. As cultural transfer, the process of translation is a multidimensional, metalinguistic, and performative act, aptly labelled “cultural translation”.⁸ It is a re-codification of an equivalent semantic in a different semiotic context, with the assumption that the sources will still be present in one form or another in the reformulated version.

My analysis of the mechanism of translating religious beliefs in missionary areas seeks to illuminate the debate on the notions of the function and orthodoxy of the translations. Indeed, the translation process is a creative act which transfers the translation not as a form of identity but as an equivalence: the result of a translation is not identical but equivalent to the source. Among multiple alternatives, the choice of the equivalent translation depends on the function and the actors involved in the translation. As Venuti explains: “Function has been understood as the potentiality of the translated text to release diverse effects, beginning with the communication of information and the production of a response comparable to the one produced by the foreign text in its own culture. [...] Function is a variable notion of how the translated text is connected to the receiving language and culture.”⁹

⁴Said (1996), p. 24; Welsch (1995), p. 39.

⁵Bhabha (1994), pp. 38–39.

⁶Pratt (1991), p. 34.

⁷Apter (2006), p. 6.

⁸Most relevant is the work of Burke (2007). Cf. also: Cronin (1996); Hsia (2007); Lutter (2014), pp. 155–167.

⁹Venuti (2012), p. 251.

In the missionary context the process of translating primarily involves four functions.¹⁰ The missionaries act as intercultural brokers in a twofold process of translation: they translate religious texts, practices, and rituals to the local audience in order to communicate Christianity to the local people (function 1); at the same time, they translate texts, practices, and rituals from local cultures to absorb local languages and social practices and report this knowledge to their ecclesiastical superiors (function 2). Subsequently, the local agency takes part in the process of translation: it translates itself to establish communication with the missionary-translator, and it translates the missionary translation into its own patterns of meaning and culture (function 3).¹¹ The missionary translation has a wide resonance; it builds the transcultural characteristics of Christianity (function 4).

Therefore in this process the missionary-translator is the author and the first actor of the translation. In the analysis of the first two functions, the focus is on the multidimensional task of the missionary-translator of negotiating complex linguistic and cultural differences. Because semantic relationships are ineffable, the author-translator navigates between the poles of successful mediation and incommensurability, establishing something new as transcultural or rather marking the boundaries of the untranslatable. “Untranslatability” has been defined by Benedetto Croce as a result of the specific genius of each language;¹² in other words, as something that resists translation. This is a pivotal topic in the missionary context, where the problem of untranslatability is strongly connected with the question of religious “orthodoxy”. In the translation of religious texts and practices, equivalence to the source is the prerequisite for preserving theological “truth” and conformity to the Church’s orthodoxy. The difficulty of achieving theological equivalence generates the problem of the untranslatability of theological concepts. From the perspective of cultural translation, an untranslated concept is an authoritative act of bringing the translation close to its source, its message, and its embedded power. An untranslated transliteration, which is quite common in translated missionary texts, is an interesting element for historical analysis: it can reveal a difficult correspondence of meaning between the respective cultural codes, it can be an instrument for maintaining conformity to a theological orthodoxy, and it can be a strategy for imposing the cultural predominance of the source’s hierarchy of power (further explanations in the next paragraph).¹³

Moreover, translation is never a one-way process, but rather a reciprocal process of exchange. In the analysis of the third function, the focus is on the

¹⁰Cf. Flüchter (2018), p. 8.

¹¹On attempts at translating Catholicism in India see Bayly (1992). For a Japanese example see Abé (2017).

¹²Burke (2007), p. 25.

¹³Venuti (2012).

host culture and the ways in which it accommodates and discloses itself to the translator. It transfers categories, genres, and structures into the grids of the translator's semantic codes. Evangelization cannot be conceived as a mere top-down process, but is a negotiation¹⁴ of practices and beliefs that involves many actors in the process of translating and conveying the transcultural dimension of religion. This effort of translation, accommodation, and negotiation is not separate from the political sphere, as "the deep devotion to a particular mission space did not preclude the missionaries from attending the universal aspirations of the Church or the global ambitions of their imperial patrons".¹⁵ Translation is both an individual act and a refraction of powers. The process of translation is furthermore influenced by indirect actors: the hierarchies of power. In order to examine the fourth function, the circulation and reception of the translation in a global space must be traced. "Cultural translation" is a reflexive discourse that modifies the respective actors involved in the process. Its reception has resonance and a power of change not only in the directly involved agencies, but also in the indirect and secondary addressees: the Roman Church, the Society of Jesus, the Portuguese *Padroado*, and the Brahman and Nāyaka social groups. Furthermore, cultural translation is a tool of analysis which leads to crucial questions:¹⁶ How do the actors communicate, negotiate, and build a transcultural identity in a specific act of cultural encounter? How do the involved actors translate and accommodate themselves in order to understand each other? How can religious concepts or categories be translated to different languages and cultural contexts?

The case study that I undertake concerns the missionary experience and cultural translation of Roberto Nobili SJ (1577–1656). This Jesuit missionary engaged in a twofold "cultural translation" in Madurai. As a transcultural actor and cultural broker, he tried to translate, explain, and accommodate local Tamil cultural and religious practices to a European audience in order to justify his missionary practices, just as he had translated, explained, and accommodated the Latin Catholic doctrine to the Tamil people of South India in order to evangelize them. During his fifty years of missionary service (1606–56), Nobili established a dialogue with the local Tamil community in the multicultural and multilingual context of the Madurai mission, translating and reshaping Catholic doctrine into a new model of Tamil Catholicism.¹⁷

From a global perspective, the Madurai missionary context is a particularly promising field of analysis. In order to comprehend and study these macro

¹⁴"Translation implies 'negotiation', a concept which has expanded its domain in the last generation, moving beyond the world of trade and diplomacy to refer to the exchange of ideas and the consequent modification of meaning. The moral is that a given translation should be regarded less as a definitive solution to a problem than as a messy compromise, involving losses or renunciations and leaving the way open for renegotiation." Burke (2007), p. 9.

¹⁵Chakravarti (2018), p. 10.

¹⁶Flüchter (2018).

¹⁷Nardini (2017).

phenomena we have to zoom the focus on the micro-level, on the micro-voices of those who inhabited ‘localities’, peripheries and spend our effort to transcend them not only in a comparative perspective but in a transcultural perspective, seeking out the fragile threads that connected the globe, by tracing network and process of circulation in which our local voices are already plugged into.¹⁸ Madurai was on the periphery, far from Rome, the centre of Roman Catholicism, and at some distance from Goa, “the Rome of the Orient”, i.e. the institutional and political centre of Latin Catholicism and the Portuguese Empire in India. Notwithstanding its peripheral location, the Madurai mission was situated at an intersection of historical connections: the Jesuit missionary strategy, the Portuguese empire, and the local Nāyaka kingdom. In particular, it became the centre of a bitter controversy about the missionary strategy of *accomodatio*.¹⁹

Nobili’s missionary strategy has been perceived by numerous scholars as a pivotal example of the “accommodation method”.²⁰ It has either been lauded as tolerant for its adaptation to local Tamil culture or damned for its deviation from standard Christian evangelization practices and the missionary’s transformation into a local Tamil *guru* (a spiritual, religious, philosophical guide, teacher, or master). His case generated a controversy about the orthodoxy of his missionary method. After thirteen years (1610–1623), *accomodatio* was eventually recognized as orthodox by a Papal Bull in 1623. Nobili’s case has often been studied in apologetic terms and under a binary normative perspective of “orthodoxy” vs. “unorthodoxy”. On a different note, my own research frames Nobili’s missionary life as a case study of “cultural translation”, and from this perspective it investigates the previously mentioned four functions of translation in his method: How did Nobili translate Roman Catholicism for a Tamil audience? How did he translate the Tamil customs for the Roman curia? Which actors were engaged in the translation process? What was the reception and resonance of Nobili’s translation in the global context? Furthermore, since the process of translating religion is of historical relevance, it is of special interest to examine how the religious encounter was mediated by the process of translation and therefore what role “cultural translation” played in the construction of social identities. The act of translation is central in the process of outlining religious concepts and traditions.²¹ Religion and translation are often defined in their identity with a specific group pattern and with an “original”. But religions and translations are dynamic phenomena in a constant state of redefinition. It is important to investigate how the definition of religions is based on the process of translating religious concepts and categories and how different translations have shaped different understandings of religions in the past and may continue to do so in the present.

¹⁸Cf. Subrahmanyam (1997).

¹⁹Županov (1999).

²⁰Cf. Rajamanickam (1972); Saulière (1995).

²¹Israel (2019).

20.2 A Model of Cultural Translation as an Analytical Tool²²

Cultural translation is not only an object of research, but also a tool of analysis. It allows us to investigate how the transcultural dimension is developed, where linguistic and cultural differences are mediated, and when, on the contrary, they create misunderstandings, conflicts, and boundaries of the “speakable”. In order to unravel the mechanism of translation, Antje Flüchter and I have compiled an analysis toolkit built on translation theories drawn primarily from Eugene Nida, Gottlob Frege, André Lefevere, and Lawrence Venuti.²³ I apply this analytical tool to my case study, namely Roberto Nobili’s practices of translation in seventeenth-century South India, in order to describe the functions of translation and the development of the transcultural characteristics of Catholicism.

Eugene Nida (1914–2011) explains that translation must satisfy the four basic requirements of (1) making sense, (2) conveying the spirit and manner of the “original”, (3) having a natural and easy form of expression, and (4) producing a similar response. But as no language corresponds perfectly to any other, there is no completely exact translation, only different types of equivalence. It is obvious that, at certain points, content and form (or meaning and manner) will come into conflict, and that one or the other must give way.

For this reason Nida describes two basic orientations in translating, which produce two kinds of equivalence: *dynamic equivalence* (D–E) and *formal equivalence* (F–E). In the case of D–E, the focus of attention is on the message and directed towards the receptor’s response, whereas F–E is basically formal and source-oriented, i.e. it is designed to reveal as much as possible of the form and content of the source message. An F–E translation should match the different formal elements in the source language as closely as possible and respect standards of accuracy and correctness; it is designed to permit the reader to identify him- or herself as fully as possible with the source-language context and to understand as much as possible the customs, manners of thought, and means of expression. Nida perceives the aim of the missionary-translator as D–E. This is based upon the “the principle of equivalent effect”:²⁴ “The relationship between receptors and message should be substantially the same as that which existed between the original receptors and the message.”²⁵ A Christian missionary cannot change Christian belief in a fundamental way, because his translation needs to be faithful.

²²This model has been defined together with Prof. Antje Flüchter.

²³Cf. Flüchter (2018).

²⁴Nida (2012), p. 136.

²⁵Nida (2012), p. 129.

Moreover, the texture of D–E can be grasped more thoroughly if we connect Nida’s theories with the studies of Gottlob Frege.²⁶ Every translation is a transfer of semantics from one linguistic and cultural code to a different one; in the structure of a language/cultural code, the meaning is carried by semantic units. These are like semantic boxes, constituted by the sign (the form, the morpheme, the word), the reference (the object, the entity) and the sense or senses (its meaning/s). Translation creates an equivalent semantic box which corresponds in some way to the sign, the reference, or any of the senses of the source. It can carry an equivalence of meanings, sacrificing the form, or conversely it can maintain form while conveying a different meaning.

The process of translation is a process of mediation: the translator detects a *tertium comparationis*, selecting a transferable specific element, between the different meanings of the source semantic box. The selection is like a common element, which retains a connection with the target context and is accommodated and re-codified into the target semiotic code.²⁷ Afterwards the translator adopts or creates an auxiliary morpheme, a sign/form, which reshapes the selected sense, or refers to the equivalent object in the target culture. For example, different translators have selected diverse meanings of the concept of the Eucharist, such as “food offering”, “Great Miracle”, or “Great Compassion”, in order to translate it into different cultural contexts.²⁸ Nida defined the result of this process as “dynamic equivalence”, the appropriation of something alien that is related to the target context by the principle of equivalent effect.

Collecting and analysing the different elements of F–E or D–E translation reveals important historical issues. Roberto Nobili translated himself as a missionary, his self-fashion and ministry by formal and dynamic equivalences. Few elements are transferred as F–E, while his list of D–E is long. Crucially, it is the comparison of F–E and D–E translations (which I will discuss in this article) that triggers important historical questions: Which concepts were translated as F–E or D–E? What were the selection criteria? Was the equivalence oriented and targeted? To what kind of cultural context and audience does it refer?

As we have already mentioned, translation is neither individual nor neutral; it is a political act determined by an articulated polyphony of different characters, social groups, and hierarchies of power. In order to investigate the actors and factors embedded in the process of translation, the theory developed by Lawrence Venuti (b. 1953) is helpful. Based on Schleiermacher, Venuti refined the concepts of “domestication” vs. “foreignization”.²⁹ With the help of these concepts, we

²⁶Frege (1892).

²⁷Koster (2010).

²⁸Flüchter, Nardini (2020).

²⁹Venuti (2012); Schleiermacher (1816).

can interpret the choice of a translator to place a translated text between two extremes: domestication is the act of bringing the text to the reader, whereas the reader is taken to the text through foreignization. The source is always subjected to a process of domestication, which aims to re-codify it in order to appear familiar to the target audience. This style of translation is transparent and fluent in order to minimize the strangeness of the foreign text to the readers of the target language. The foreignization concept of translation adopts linguistic and conceptual calques or loans from the source language to direct foreign attention to the source. Therefore the act of shaping the translation so that it is either closer to the source code or closer to the target code has great power to draw social and cultural images. The translator is an invisible actor who assumes an active role in the process of translation and the construction of cultures and societies. The translator who chooses a translation method decides which characteristics of both the source and target cultures should prevail and be communicated through the translation. In the act of foreignization, the translator codifies how the source's alterity is characterized and ascribed. Furthermore, through the act of domestication, the translator disseminates foreign characteristics, values, beliefs, and representations inscribed in the translation. As mentioned above, this is not merely an individual and neutral act, but is directly or indirectly determined by different authorities and political aims. Research into strategies of foreignization and domestication is useful to unveil hidden power asymmetries, power structures, and their relevance for the participating languages or cultures.³⁰

I apply Venuti's theories to the analysis of the *Ñāna Upadēsam* (*Ñ.U.*),³¹ the lifetime's work of Roberto Nobili, written in Tamil (with a Sanskrit/Tamil lexicon), which has never been studied and translated before. This is a compendium for teaching Catholic doctrine to a Tamil audience. *Ñ.U.* contains a pioneering and incisive new Christian terminology in Sanskritized Tamil. Here the author/translator re-shapes Catholic concepts in the Tamil and Sanskrit languages, placing his translation in the broad spectrum between the two opposite poles of domestication and foreignization. Baptism, translated as

³⁰Venuti (2012), p. 473.

³¹*Ñāna Upadēsam*, ambiguously labelled by librarians as *Catechismus Romanus*, composed by Roberto Nobili from 1605 to 1656. A copy of the manuscript is in the Bibliothèque nationale de France, Paris: R. Nobili, *Catechismus Romanus (Nānayupadecam)*, Tamil, manuscript on paper, 1720, Indien 459, fol. 1–366 and R. Nobili, *Catechismus Romanus, tertia pars*, Tamil, Indien 460, fol. 1–362. A Portuguese translation by Baltasar Da Costa in 1661 (published in 1667), is available at the Academia das Ciências de Lisboa. The first edition of *Ñāna Upadēsam* was printed in Ambalakhad in 1675–76 and published in 1677. A copy is conserved in the Goa State Central Library. A modern edition is Roberto Nobili, *Ñāna Upadēsam*, ed. S. Rajamanickam, 3 vols. (Tuticorin, Tamil Literature Society, 1966). While I have translated and analysed the Tamil manuscript and the different editions, here I quote from my English translation of the Ambalakhad *editio princeps*.

ஞானஸ்நானம் [ñāṇa snānam] ‘bath of knowledge’, is a good example of a domesticated concept. Other cases, like the translation of ‘Holy Spirit’ (Ispirittu Sāntu -Tamil: இஸ்பிரீத்து சாந்து), show a foreignizing approach. The two poles of domestication and foreignization mark the boundaries of a vast collection of terms and open historical questions: Why was the term Holy Spirit not translated but only transliterated? Is this a case of “untranslatability” and “incommensurability”? What translation politics and translation policies are involved in the choice of F–E or D–E?

During the “process of decoding and reformulating”³² certain rules are observed. These depend on different factors, such as the actual situation, the function of the translation, the patrons and the addressees. Beside these aspects, André Lefevere³³ argues that the translator has to choose adequate formal rules and textual and conceptual grids in order to enable the reader to understand the translation.³⁴ Textual grids are a sort of “text marker” that indicate what kind of text the reader must expect. A common example is “Es war einmal” (‘Once upon a time’), which evokes a fairy tale. The textual grids show a shared symbolic repertoire in a literary context, while the conceptual grids depict adequate semantics, concepts known by the target audience into which the translator has to fit the content. Owing to these grids, every translation becomes the “primary instrument through which one culture both learns about another, but at the same time constructs its image of that other culture.”³⁵ For Lefevere, these grids refer to a rather general and fundamental perspective, like a colonial or religious framing of perception and presentation.³⁶ The present paper uses this concept more broadly: it assumes that translators not only translate in a special mental setting (of their own or their audience), but also refer to or choose specific concepts and thereby structure the understanding of their readers (as is explained below).

I outline the “textual and conceptual grids” in *Ñāna Upadēsam* (*Ñ.U.*) in order to grasp information about the literary and semantic contexts behind the translation, to trace which literary genres resulted, and which topics are emphasized. Here the different textual markers reveal a complex refraction of different literary genres borrowed by Nobili from Latin, Sanskrit, and Tamil literature: moral books, mythology, epics, folk tales, theology, philosophy, commentary, Biblical texts, catechisms, and prayer books. Catholic textual and conceptual grids are carefully selected and shaped in connection with Hindu literary genres. From this perspective, *Ñ.U.* reveals interesting insights about the social context in which

³²Lefevere (2002), p. 75.

³³Lefevere (2002).

³⁴Lefevere (2002), p. 76.

³⁵Bassnett (2013), p. 31.

³⁶Lefevere (1998), p. 77.

Nobili worked and situated his missionary translation practices and the ways in which the images of the involved actors are framed. This analysis seeks to embrace the Tamil as well as the Roman context.

20.3 The Dynamic Equivalence (Nida) of a Jesuit Missionary Model in South India

If dynamic equivalence is usually applied as a metaphor to describe the translation of texts, the current research widens its application to the analysis of the translation of religious practices. Roberto Nobili faced the task of translating his character, his role, and his purpose as a Jesuit missionary into the code of seventeenth-century South Indian society. Nobili undertook a metamorphosis into a Tamil *alter ego* which can be better understood and analysed by using the concept of dynamic equivalence. He changed his name to *Tattuva Pōtakar* (Tamil: தத்துவ தபாத்தகர், 'The Teacher of Reality'). He also made a serious effort to adopt the lifestyle of the local community by following a vegetarian diet and practising ritual bathing before eating and performing religious worship. He spent much of his time meditating and concentrating on the study of local languages and texts.³⁷

As part of an apologetic and eulogising media campaign, Nobili and his companions wrote letters and reports to convey his image as a Tamil Jesuit apostle. The Jesuit propaganda aimed to construct a missionary model of sainthood, variously defining Nobili as a Roman *Raja*, a Jesuit *brāhman*, or a Catholic *sannyāsin*³⁸ (a Hindu ascetic, a renouncer).³⁹ Alberto Laerzio, the Jesuit superior of Malabar Province, provided a detailed portrait of Nobili's attire to the Roman authorities: "The dress of Father Robert consists in a long toga of pale yellow colour like a *cabana* which reaches down to his feet. Over it he wears a rochet of fine linen of the same colour; and over the rochet he throws over his shoulders a cloth either red or of the same colour as the gown. On the head he wears a cloth of linen, like a round biretta, while from his neck hangs a cord made of five threads, three of gold, and two of white linen with a cross which falls on his breast."⁴⁰

³⁷Cf. Rajamanickam (1972), pp. 26–27; Saulié (1947), p. 169; Ferrolí (1955), p. 12.

³⁸A *sannyāsin* is an ascetic or renouncer: "literally a man who has forsaken all, and who has renounced the world and leads a life of celibacy, devoting himself to religious meditation and abstraction, and to the study of holy books. ... He is the fourth Āsrama or final stage of life recommended for the three higher orders. The number of Brāman Sanyāsis is very small; they are chiefly the Gurus or High Priest of the different sects" (Cf. Thurston vol. VI, p. 188).

³⁹Cf. Županov (1999).

⁴⁰Rajamanickam (1972), p. 23.

Fig. 20.1. ACL, Série Vermelha, Cod. 698, fol. 224^r



In another letter, Laerzio reported an admonition to Nobili by a local *Pandāram* (a term used to denote any non-*Brāhman* priest):⁴¹ “If your object is only to save your soul, you can go about dressed as you please, but if you want to be a master among these people, teach them the spiritual law, and gather a large number of disciples, you must, as far as you can, adapt yourself to the manners, customs and ideas of this country.”⁴² Another coeval Jesuit missionary in Madurai, Baltasar da Costa, drew a portrait of Nobili in which the image of the missionary is clearly seen in the features described by Laerzio (Fig. 20.1).

In 1649, a missionary in the Mysore region (corresponding to the southern part of modern Karnataka) wrote a letter that demonstrates the circulation of Nobili’s missionary model throughout South India: “Here I dressed like Fr. Martins (Nobili’s missionary companion)⁴³. I put on a long garment, which reached down to the feet, and tied my loins with a cloth, but without any knots, and threw a kind of cape on my shoulders, and a turban on my head. No boots, but barefooted, no shirt and no cloak. A stick in the right hand, with a little flag on top – a sign of poverty; in the left a round vessel, called *camandola*. I bored my ears, and covered head and neck with ashes. This is the dress of a *sannyāsin*”.⁴⁴

Conversely, from the perspective of cultural translation, Nobili did not adopt and align himself with any existing local South Indian pattern, but performed a new model of Tamil Catholic missionary, thereby creating a transcultural personality, a “third space of in-betweenness” which differed from the respective

⁴¹*Brāhman* is a member of the Hindu social group of *Brāhmins*, generally the cultural and religious elite group. Cf. Thurston and Rangachari (1909), I, p. 169; *Pandāram* is a name used to refer a non-*Brāhman* priest. Cf. Thurston and Rangachari (1909), VI, p. 26.

⁴²A. Laerzio to Acquaviva ‘Relatione di Madurè’, 20 November 1609 ARSI GOA 54a, fol. 2–16.

⁴³Cf. Rajamanickam (1972), p. 272.

⁴⁴A. Buccerio to Aquaviva, 3 October 1610, ARSI, Goa 51, fol. 110–15 (1st via) 116–22 (2nd via), lat (3rd via) in Goa 53, fol. 40a–40y. Cf. Rajamanickam (1972), p. 23.

actors (the Jesuit missionary and the Tamil *sannyāsin*) but stood in a relationship of dynamic equivalence with them. The morphology of the Roman Jesuit missionary was re-codified into Tamil habits and customs. The author domesticated the alterity carefully without transforming himself into any local religious character. Instead, he established the closest natural equivalence to the source message and receptor's response. He depicted and isolated the *tertium comparationis*, the transferable elements of a Jesuit Tamil missionary as a preacher, a spiritual guide, a theologian. He established a dynamic equivalence of these contents in the forms of the Tamil code, adopting and adapting practices and emblems of *sannyāsin*, *brāhman*, and *rāja*. His fellow missionary Antonio Vico⁴⁵ reported what Nobili wrote on a palm-leaf strip posted on a tree in front of his church in 1609: "I came from Rome; my family in Rome corresponds to that of good Rajas in this land. When I was young I became a *sannyāsin* and a man of religion."⁴⁶

Analysing the elements of Nobili's Tamil missionary model, we observe twofold dynamic equivalences: (1) He selected and accommodated the characteristics of the Jesuit missionary into the Hindu Tamil grids; (2) he reshaped and re-codified the characters of *brāhman* and *sannyāsin* into the Roman Catholic code. Indeed, he imitated and transformed the appearance of a *sannyāsin* and decorated himself with brahmanical distinctive signs modified by Catholic images. For example, he adopted the *pūñūl*, a cord worn from the shoulder to the opposite side, surrounding the torso. In some Hindu traditions this cord used to be received by upper-caste religious disciples during the *upanayana*, one of the most significant rites of passage (*samskāras*) in Hindu religious life. Secondly, Nobili decorated his forehead with a *tilaka*, a sign drawn with sandalwood paste, generally defined by different lines to represent the different religious schools. Furthermore, Nobili fashioned his hair with a *kuḍumi*, a tuft of hair falling on one or the other part of the head while the rest of the head is shaved, as a sign of affiliation to a *brāhman* group. In order to adopt these practices, Nobili transformed and accommodated them to the grids of Roman Catholicism: he exchanged the two brahmanical linen lines for three threads representing the Catholic Trinity and suspended a crucifix from them. Moreover, he drew a type of *tilaka* very similar to that of the *Śaiva Siddhānta* school,⁴⁷ namely the one holding the "monistic" philosophy that Nobili often compared to Catholicism.⁴⁸ He adopted the emblems of a *brāhman* although he did not attain any social affiliation, lineage, or *samskāras*.⁴⁹ Furthermore, he adopted the vest of a

⁴⁵Rajamanickam (1972), p. 275.

⁴⁶Vico, A. to Laerzio, A., 27 May 1611, in Laerzio, A., to Aquaviva, C. Cochin (It.), 25 November 1611, ARSI, Goa 54a, fol. 93–129.

⁴⁷Goodall (2004).

⁴⁸Bachmann (1972).

⁴⁹Aranha (2010).

sannyāsin although he had not achieved any of the three *āśramas* (the four stages of the Hindu life) that precede the status of *sannyāsin*.⁵⁰

In the three Latin treatises⁵¹ addressed to the Roman authorities, Nobili engaged in a process of camouflaging religious Tamil habits and customs. Playing with different interpretations of religious literature and with the thin line separating the civil and religious semantic fields, Nobili veiled the religious character of his adopted customs. He defined *brāhmans* as the elite intellectual group and the brahmanical emblems as civil signs of social inclusion;⁵² in the same manner, he redefined the model and role of the *saṃnyāsin* in terms of the paths of the Catholic priesthood. In his Tamil work *Ñ.U.*,⁵³ Nobili criticized the status of *sannyāsin* as the consequential last stage of Hindu religious life (as it is written in the Sanskrit literature such as *Ashrama Upanishad*, the *Vaikhanasa Dharmasutra* and the later *Dharmashastra*) defining *sannyāsin* as an independent way of life (as it is in the early *Dharmasutras*). In lesson fifteen of the second book of *Ñ.U.*, he wrote:⁵⁴

Despite what can be said by the ignorant people, one person cannot initiate the life of *saṃnyāsin* after having experienced the lust of sexual life and the responsibility of family life. If someone starts the *saṃnyāsin* life after all the other experiences, his intimate reason is not to reject the worldly life but it is to find a refuge from the worldly life which has rejected him. Therefore he avoids the desire of lust only in his actions but not in his mind. Even though the married *dharma* (life) is a perfect way for a man and a woman to realize themselves and follow God's teachings, when a man or a pure woman (*paricuttam*, *n. pari-suddha.*, holiness, sanctity, purity, immaculateness) are in total devotion to God they can decide to offer their life to God and to become *saṃnyāsin*, both of these lifestyles are perfect.⁵⁵

Nobili reconfigured *saṃnyāsin* into the grids of the Jesuit priesthood as divine sacrament, celibacy, mission, and divine mandate: "In order to prevent the consequences of this ignorance, which is widespread, God created religion (*Vedam*) and *saṃnyāsin*. God has sent the people to turn the people to the true religion."⁵⁶

⁵⁰The Hindu discipline prescribes four consecutive *āśramas* ('stages') in the life of a man: *Brahmācarya* ('student'), *gṛhasthya* ('householder'), *Vānaprasthya* ('retired'), and *sa saṃnyāsa* ('renunciate'). Therefore, following the *Mānavadharmasāstra* (or *Manusmṛti*, Manu's Code of Law), traditionally the most authoritative book of *Dharmashastra* ('the book of law'; see Olivelle 2005), the *saṃnyāsin* is the one who has already experienced the three other stages. Although different schools interpreted the scriptures in different ways, Śankara (8th–9th century), the founder of the Advaita Vedānta school of philosophy (quoted by Nobili also in *Ñ.U.*), is said to have chosen a *saṃnyāsa* state already in his youth. See Županov (1999), p. 208.

⁵¹Nobili 1610 in Dahmen (1931); Nobili 1613 in Rajamanickam (1972); Nobili 1619 in Rajamanickam (1971).

⁵²Nobili 1613 in Rajamanickam (1972).

⁵³Nobili *Ñ.U.*, vol. 2, lesson 15–16.

⁵⁴Nobili *Ñ.U.*, vol. 2, lesson 15–16.

⁵⁵Nobili *Ñ.U.*, vol. 2, lesson 15.

⁵⁶Nobili, *Ñ.U.*, vol. 2, lesson 15–16.

As a dynamic equivalence, the missionary-translator aimed to maintain the principle of the equivalent effect, the relationship between receptor and message, as substantially the same as that which existed between the source receptors and the message (following E. Nida's theory). Therefore, in this twofold process of translation, Nobili transformed the forms and symbols of Tamil society such as *saṃnyāsin* and *brāhman*. On the other side, Roman Catholic religious aspects and practices of the Jesuit missionary are de-codified from the Roman Catholic semiotic code and transferred into the grids of the Tamil Hindu semiotic code. The result is a cultural translation and a transcultural actor, a Tamil Catholic missionary, which has even been defined as a "utopia".⁵⁷ From a historical perspective, this analysis reveals pivotal details about the embedded agencies (such as the Roman Church, the Jesuits, the Tamil context, social groups, and hierarchies of power) which will be examined with reference to the other cultural translation theories, then summarized and illustrated in the conclusion to this article.

20.4 Translating Literature and Literary Genres by Investigating Textual/Conceptual Grids

My second case study is Nobili's translation of a literary genre. Nobili was a prolific author and his literary production is still almost unknown. The majority of studies about him are based on his Latin works, but in addition to a voluminous correspondence and three treatises in Latin, he also wrote over twenty works in Tamil.

I focus on the *Ñāna Upadēsam* (*Ñ.U.*), since this is Nobili's most consistent work; it was composed during fifty years of missionary work in South India. This voluminous work, which is divided into three volumes, was written as a compendium for teaching Catholic doctrine to Tamil neophytes. It is not a translation of any pre-existing book or genre, even though it is often catalogued as a catechism or even as a *Catechismus Romanus*.⁵⁸

In order to understand the character of the *Ñ.U.*'s literary genre, I investigate its textual and conceptual grids as outlined by A. Lefevere. What emerges from the analysis of conceptual grids is a texture of different themes and sources in

⁵⁷Zupanov (1999).

⁵⁸The *leitmotif* of this entire collection of missionary catechisms in vernacular languages in 16th-century South India is the canon of the four main recurring topics of the Catholic catechism, made official by the catechism of the Council of Trent: (1) the explanation of the articles of the creed, (2) the sacraments, (3) the Decalogue (the Ten Commandments), and (4) the prayers. All the missionary catechisms incorporate this four-part canon with minimal variations and some additional topics.

which the translation is embedded. In the *Ñ.U.* each volume is dedicated to a layer in the pyramid of knowledge and truth. This structure follows Aquinas' *Summa contra Gentiles* (I, 1–9): in the first book he reported the arguments as they can be grasped by the rational mind; the second book is about the topics that can be explained with the support of religious doctrine; the third concerns dogma and can be understood only by faith. The *Ñ.U.* deals with theological arguments as if it were a theological book: the six attributes of God (*Ñ.U.*, vol. 3, lesson 1), God as the creator (*Ñ.U.*, vol. 1, lessons 7–8) five proofs for the existence of God (*Ñ.U.*, vol. 1, lesson 2), six proofs of God's uniqueness (*Ñ.U.*, vol. 1, lesson 2), theodicy, namely the relationship between Divine Providence and the existence of Evil (*Ñ.U.*, vol. 1, lesson 5), free will (*Ñ.U.*, vol. 2, lesson 11), how God is one but in three persons (*Ñ.U.*, vol. 3, lesson 3), Christ as the Incarnation of God (*Ñ.U.*, vol. 3, lesson 7). Furthermore, as a philosophical work, the *Ñ.U.* tackles important philosophical issues such as the system of cause and effect between God and creation (*Ñ.U.*, vol. 1, lesson 4), the three-layered pyramid of knowledge (*Ñ.U.*, vol. 3, lesson 1), the connotative/denotative meanings of the names of God (*Ñ.U.*, vol. 3, lesson 1), and the different type of relationships between donors and receivers (*Ñ.U.*, vol. 3, lesson 2). In the *Ñ.U.*, the narrative development follows the books of the Bible. After the first introductory book about theology, the existence of God, and his attributes, the second central book is on cosmogony: the creation of Earth, the choirs of angels, the creation of human beings, and original sin. The third book is a *Vita Christi*: it starts with the Old Testament's messianic prophecies and Mary's life, then describes the terrestrial life of Jesus until the Last Judgment and the final Resurrection. In the second book there is a long digression on moral teachings, about married life and the education of children (*Ñ.U.*, vol. 2, lessons 4–6). It severely criticizes polygamy/polyandry and incestuous relations (*Ñ.U.*, vol. 2, lesson 7) and offers advice on how to escape the treacheries of the Devil (*Ñ.U.*, vol. 3, lesson 15). As a catechism, it lists and explains the five precepts of the Catholic Church (*Ñ.U.*, vol. 1, lessons 1), the Ten Commandments (*Ñ.U.*, vol. 2, lesson 14), and the Sacraments with a detailed explanation of the priesthood (*Ñ.U.*, vol. 2, lesson 15; Nobili, *Ñ.U.*, vol. 3, lesson 19). As a book of prayer, it contains translations in verse form of the Lord's Prayer (*Ñ.U.*, vol. 3, lesson 17), the Hail Mary (*Ñ.U.*, vol. 3, lesson 36), and a Final Salutation to God (*Ñ.U.*, vol. 3, lesson 42). The text also offers answers to difficult questions, like a commentary book, with many detailed explanations on topics such as the six major effects of original sin (*Ñ.U.*, vol. 2, lesson 10), the sign of the cross (*Ñ.U.*, vol. 3, lesson 24), the Baptism of Jesus (*Ñ.U.*, vol. 3, lesson 13), Jesus' miracles (*Ñ.U.*, vol. 3, lesson 13), the Devil's temptations to human beings (*Ñ.U.*, vol. 3, lesson 15), the seven requests in the Lord's Prayer (*Ñ.U.*, vol. 3, lesson 17), the Ten Commandments (*Ñ.U.*, vol. 3, lesson 17), the divine mystery of the Holy Trinity (*Ñ.U.*, vol. 3, lesson 3), and the way to worship Mary (*Ñ.U.*, vol. 3, lesson 36). The *Ñ.U.* begins with vehement criticism of the Hindu gods, like a book for controversy, and also attacks temple worship, certain Hindu religious books, and the Brahman priests (*Ñ.U.*, vol. 3, lesson 18).

In the *Ñ.U.* the Catholic conceptual grids are carefully shaped according to Tamil and Sanskrit concepts and literature. The book draws a detailed portrait of the Christian God and his attributes, imitating the genre of a Sanskrit *Purāṇa*,⁵⁹ referring for example to “the six attributes of God” with a clear reference to the six “divine glories” of Vishnu. Moreover, the *Ñ.U.* directly quotes *Purāṇas* (*Ñ.U.*, vol. 1, lesson 5) to formulate the controversy and criticize Hindu gods and their veneration; indirectly it recounts many stories from *Purāṇas* (such as *Śiva Purāṇa*, *Tiruvillayadal Purāṇa*, *Sarasvatī Purāṇa*, *Viṣṇu Purāṇa*, *Kūrma Purāṇa*) and from the Sanskrit epic poems *Mahabharata* and *Ramayana*. The *Ñ.U.* develops its theological disquisition on the existence of God and the relationship between God and the creation by combining Catholic concepts (mainly from Thomas Aquinas’ *Summa Theologiae*⁶⁰ and from his commentary on Peter Lombard’s *Liber Sententiarum*)⁶¹ with conceptual grids drawn from *Śaiva* literary works such as *Civañānapōtam* and *Civañāna cittiyār* (*Ñ.U.*, vol. 1, lesson 2)⁶² while quoting the authority of *Bhakti* movements and exponents and even making a direct reference to one of the main referents, Śaṅkarācārya (*Ñ.U.*, vol. 3, lesson 1).⁶³ The philosophical question of God as an efficient cause and the interesting argument about the denotative/connotative meaning of every name mingles Sanskrit *Nyāya Sūtras* and Aristotelian logic (*Ñ.U.*, vol. 1, lesson 4; *Ñ.U.*, vol. 3, lesson 1). Furthermore, the *Ñ.U.*’s catechetical teachings, such as the description of married life, are likely shaped on grids derived from Tamil moral books (mostly *Tirukkuṛaḷ*) (*Ñ.U.*, vol. 1, lesson 2; *Ñ.U.*, vol. 2, lesson 6).

The investigation of the textual grids supports and completes the analysis of the different sources and genres. The division of the books into lessons as teaching units follows the textual grid of *Upadeśa*, a book of spiritual guidance as provided by a guru, for example the *Upadeśasāhasrī* by Śaṅkara.⁶⁴ The work applies the *formula sententiarum*, a method used in Lombard’s *Libri Sententiarum* for explaining theological questions in scholarly terms using quotations from authoritative sources, or authors, (*Ñ.U.*, vol. 1; *Ñ.U.*, vol. 2, lessons 7, 18, 20; *Ñ.U.*, vol. 3, lesson 25). Moreover, the difficult and dogmatic points are explained in terms of a dialectic structure, posing the problem and the solution, as Aquinas does in his *Summa Theologiae*.

The *Ñ.U.* also resorts to a question-and-answer format (*Ñ.U.*, vol. 2, lesson 7) in which the point by point explanations remind us of certain Christian

⁵⁹Klostermaier (2002).

⁶⁰Aquinas (1956).

⁶¹Rosemann (2007).

⁶²Goodall (2004).

⁶³Isaeva (1993).

⁶⁴Mayeda (2012).

catechisms as well as the *Tirukkuraḷ*⁶⁵ and the *Purāṇa*, for example *Viṣṇu Purāṇa*. In addition, the *Ñ.U.* systematically uses lexical sentence connectors in Tamil, following the *sandhi* (i.e. euphonic combination) rules of classical Tamil poems and the Tamil grammatical honorific forms, particularly important in a socio-linguistic perspective. Furthermore, in order to underline its authority as a sacred book and to invoke the authority of other religious books the text uses recurrent lexical formulas.⁶⁶ The beginning of the *Ñ.U.* presents the text as a sacred, thaumaturgic religious work and gives readers guidance on how to approaching it, using expressions reminiscent of Bellarmino's *Dichiarazione piú copiosa della Dottrina*,⁶⁷ Aquinas' *Summa Theologiae*, the preface of the *Roman Catechism*, and the Tamil *Civañānapōtam*. Moreover, Nobili gives explicit advice on how to "listen" to the book, thereby showing that it was meant primarily for oral reception:

The one who comes to listen the catechism must understand first of all what *Ñ.U.* is and which benefits one obtains from the teaching of this supreme knowledge, which is not related to worldly activity or worldly business.⁶⁸

The *Ñ.U.* creates personal attributes for each of the characters in the story, as in the Bible and in Tamil/Sanskrit *Puranas*, for example: "God (Sarvesran), who is the embodiment of truth" (*Ñ.U.*, vol. 1, lesson 1), "God (Karter), who is an unending ocean" (*Ñ.U.*, vol. 2, lesson 1) "God (Karter), who is omnipotent" (*Ñ.U.*, vol. 3, lesson 4), "Mary who is pure and blessed", (*Ñ.U.*, vol. 3, lesson 1). Another important textual feature is the rhetorical apparatus, as the whole book is structured on a dense texture of metaphors drawn from the Tamil *Nāyaka* court and Christian folk narratives. For example, in the second lesson of the third book, the concept of the Trinity is illustrated using the image of the three folds of a sari:

If you see a sari with three folds, each fold is different to the others but they belong to the same sari, they are three different folds but the sari is one and the same. In the same manner the Universal Divinity (*Parāparavastu*) is three people, the Father (*Pitā*), the Son (*Sudan*), and the Holy Spirit (*Ispirīttu Sāntu*) in one God (*Sarveśvara*). As we said in the case of three folds in a sari and not three saris, so we have to accept that there are three persons in God: the Father, the Son, and the Holy Spirit, but these three different divine persons must be considered as one Universal Divinity and one God, and not three Gods (*Sarveśvara*) and three divinities (*Vastu*). (*Ñ.U.*, vol. 3, lesson 2).

⁶⁵Tirukkural (Tamil: திருக்குறள்) is one of the Tamil moral books, which is part of Tamil Sangam Period, classical Tamil literature. The first Latin translation of Tirukkural, Giuseppe Costanzo Beschi, a Jesuit missionary in Tamil Nadu in 1730: G. U. Pope (2012).

⁶⁶For example: "It is said and acceptable truth [...] It is not to be doubted that [...] it is written in the religious book" (Nobili, *Ñ.U.*, vol. 2, lesson 17).

⁶⁷Cf. Bellarmino (1790).

⁶⁸Nobili, *Ñ.U.*, vol. 1, lesson 1.

Another explicative metaphor uses the image of the sword and the soul:

The divine mystery of the death of Jesus is that although the soul has left the body, the bondage of the divine person has never been broken. This can be explained by a simile: when the king has the sword in his scabbard, then the sword, the scabbard, and the king are all together. When the king takes the sword from the scabbard, although the sword and the scabbard are separated, the king is holding the sword and the scabbard, which are both with him (*Ñ.U.*, vol. 3, lesson 24).

The set of textual and conceptual grids in *Ñ.U.* mirrors distinctive themes and rhetorical expressions of the culture developed in the Madurai *Nāyaka* stronghold, including royal biographies, court poems, temple dance dramas, folk tales, and satirical plays. We can also see how Roman Catholic trends and *topoi* are reshaped according to the missionary's translation strategy: Aquinas's theology, the Jesuit literature of *Ratio Studiorum*, the *Vitae Christi*, or Aristotle's philosophy. Concerning the analysis of the textual and conceptual grids, it is not possible to ascribe the *Ñ.U.* to the catechetical genre or any other single genre. Nobili's masterpiece virtually defines a new literary genre, a transcultural compendium for Catholic religious teaching, as its title, which means 'Teaching of Religious Knowledge', promises.

20.5 The Translation of Religious Concepts as a Process of Domestication vs. Foreignization

The *Ñ.U.* codifies a pioneering and incisive Tamil-Christian lexicon. Here the author/translator transferred Catholic concepts into the Tamil and Sanskrit languages, placing his translation within a broad spectrum between the two polarities of domestication/foreignization.

The work contains an extensive and interesting vocabulary, domesticated into the Tamil/Sanskrit grids. Some of the religious terminology is borrowed from Sanskrit, for example:

Ātman = Soul (*Ñ.U.*, vol. 1, lesson 1); Tamil: ஆற்றமுடம், Ārumam

Mokṣa = Heaven (*Ñ.U.*, vol. 1, lesson 1); Tamil: மொகுகுடம்

Naraka = Hell (*Ñ.U.*, vol. 1, lesson 1); Tamil: நரகம், Narakam

Mañita Avatāram = Incarnation, (*Ñ.U.*, vol. 3, lesson 7); Tamil: மனித அவதாரம் lit. Human Incarnation)

Vētam = Vēda, Religion, Bible (*Ñ.U.*, vol. 1, lesson 7) (Tamil: வேதம்)

Pūjā = Prayers, Worship (*Ñ.U.*, vol. 1, lesson 7) (Tamil: புசை)

Other Catholic concepts are accommodated and domesticated into Sanskrit or Tamil, such as:

Resurrection = Karaiyēru (Tamil: கரையேறு) (*Ñ.U.*, vol. 1, lesson 1); from Karaiyil (Tamil: கரையிலி lit. ‘the shore’), and ēru (Tamil ஏறு lit. ‘to climb up’) ‘to be resurrected’.

Trinity = Tirittuva Ēkattuvam (*Ñ.U.*, vol. 1, lesson 1) (Tamil: திரித்துவ ஏகத்துவம் < திரி தத்துவன்கல் ஏக தத்துவம்), Triad and Unity.

Holy church = Tiruccapai (Tamil: திருச்சபை lit. ‘Holy Assembly’) (*Ñ.U.*, vol. 3, lesson 42).

The process of domestication employed by Nobili is evident if we compare it with the previous Tamil translation of Catholic terminology undertaken by another Jesuit, Henrique Henriques (1520–1600).⁶⁹ In fact, when Nobili settled in the Madurai mission in 1606, Henriques’ *Thambiran Vanakkam* (or *Doctrina Christam en Lingua Malauar Tamul*, 1578) and *Kirīcittiyāññi vanakkam* (or *Doctrina Christiana*, 1579) were the first and still the official texts used for teaching native Tamil speakers.⁷⁰ The twelve chapters of *Kirīcittiyāññi vanakkam* are a literal translation into Tamil of a Portuguese catechism, *Doctrina Christā*, printed in Cochin in 1579. In the translation of the Sacraments,⁷¹ for example, we can observe the method of domestication employed by Roberto Nobili (R.N.) compared with Henrique Henriques’ (H.H) foreignizing translation:

1. Baptism:

H.H.: *Vavuttisimu* (Tamil: வவுத்திசிமு, from Latin *Baptismum*, lit. ‘baptism’)

R.N.: *Ñānasnānam*, (Tamil: ஞானஸ்நானம், ‘bath of knowledge’)

2. Confirmation

H.H.: *Kirisimarittal* (கிரிசிமாரித்தல் from Latin *Chrisma*, i.e. the chrismal oil used for Confirmation; see also the Italian term ‘Cresima’)

R.N.: *Uruti Pūcutal* (Tamil: உறுதிபூசுதல் lit. ‘strength’, ‘anointment’)

3. Holy Communion

H.H.: *Santu Sacrammentu* (Tamil: சாந்து சக்கிறமேந்து from Latin *Sanctum Sacramentum*, lit. ‘Holy Sacrament’)

R.N.: *Naṅkaruṇai* (Tamil: நற்கருனை lit. ‘good compassion’)

4. Confession

H.H.: *Compasserital* (கொம்பெசாரித்தல் from Latin *confessio* lit. ‘confession’)

⁶⁹Sauliefe (1947), p. 506.

⁷⁰Henriques (1963a), (1963b).

⁷¹*Ñ.U.*, vol. 3, lesson 30.

- R.N.: *Paccāttāpam* (Tamil: பச்சாத்தாபம் lit. ‘divine medicine’)
5. Extreme Unction
H.H.: *Esittirēm Avūñcām* (Tamil: எசித்திரேம் அவஞ்சாம் from Latin *extrema unctio*, lit. ‘extreme unction’)
R.N.: *Avastai Pūcutal* (Tamil: அவஸ்சத பூசுதல் lit. ‘final anointment’)
6. Priesthood
H.H.: *Orutēn* (Tamil: ஒருதேன் from Portuguese *Ordem*, lit. ‘[priestly] order’)⁷²
R.N.: *Guru Paṭṭam* (Tamil: குருப்பட்டம் lit. ‘guru appellation’)
7. Marriage
H.H.: *Matrimoniu* (Tamil: மத்திரிமோனியு from Latin *matrimonium*, lit. ‘matrimony’)
R.N.: *Vivāham* (Tamil: விவாகம் lit. ‘marriage’)

In order to analyse the process of domestication, we focus on the translation of ‘baptism’ as *ñāṇa snāṇam* (Tamil: ஞானஸ்நானம்) ‘bath of knowledge’. The concept of *Snāna* (स्नान), ‘bathing’ is widespread in Sanskrit literature, for instance in the *Purāṇas*. It was a common belief that every religious disciple should take six kinds of ritual baths in the course of his life.⁷³ Nobili, however, did not adopt the Sanskrit terms referring to any of these baths. This is another case of non-alignment, which was central to Nobili’s strategy of religious translation: the Jesuit did not translate baptism with *Kriyā snāna* (ceremonial bath), for example, but rather transferred the sense of baptism (as a ritual act of bathing for gaining the religious knowledge required for the soul to be saved) in the newly created compound word *ñāṇa snāṇam*, thus realizing a dynamic equivalence. Here we can see the process of translation in action: the translator separates the sense from the significance,⁷⁴ and the isolated sense is reshaped and domesticated in the receiving language. The result is a dynamic equivalence and a transcultural concept. This is not totally domesticated in the semantic of the Tamil/Sanskrit culture (such as *Mokṣa*, *Vētam* or *Pūjā*), but it uses a Sanskrit semantic box to enclose a Catholic concept. The process of translation implies a multi-dimensional, meta-linguistic and performative act.⁷⁵ This is a recreation, reproduction, and refraction that is guided by the assumption that the source will somehow still be present in the reformulated version.

In a few other cases, for example the translation of ‘Holy Spirit’, we find a foreignizing concept, with the transliteration from the Latin/Portuguese *Spiritus Sanctus/Espírito Santo* in the Tamil scripts (*Ispirittu Sāntu* – Tamil: இஸ்பிரீத்து சாந்து).

⁷²It is interesting to observe that in this case Henriques certainly modelled his foreignizing Tamil translation on a Portuguese word (*ordem*) and not on the corresponding Latin form, namely *ordo*. We can rule out even the possibility of a derivation from cases other than the nominative (i.e. *ordo*), as they all have the stem *ordin-*: *ordinis* (genitive), *ordini* (dative) etc.

⁷³They are *Nitya snāna* (‘daily bath’), *Naimittika snāna* (‘incidental bath’), *Kāmya snāna* (‘desirable’), *Kriyā snāna* (‘ceremonial’), *Kriyāṅga snāna* (‘bathing only the limbs used for rites’), and *Malakarṣaṇa snāna* (‘bathing to purge excrement’) (Agni Purāṇa, Chapter 155).

⁷⁴Frege (1892).

⁷⁵Most relevant is Burke (2007). Cf. also Cronin (1996); Hsia (2007); Lutter (2014).

A survey of the list of domesticated and foreignizing translations suggests that, if the Tamil Christian lexicon in the *Ñ.U.* is mainly characterized by a domesticated method of translation, there are nonetheless a few cases of foreignization, such as in the translation of Easter (Paska பஸ்க, from Latin *Pascha* in *Ñ.U.*, vol. 3, lesson 18), Christ (Kiristu கிறிஸ்து in *Ñ.U.*, vol. 3, lesson 10.), Anti-Christ (Anti kiristu, அந்திக் கிறிஸ்து in *Ñ.U.*, vol. 3 lesson 37) and Holy Spirit (Ispirittu Sāntu – Tamil: இஸ்பிரீத்து சாந்து). As mentioned above, there are also cases of formal or gloss translations for the words God, Jesus, Mary, and the angel Gabriel, Elizabeth’s praise of Mary (*Ñ.U.*, vol. 3, lesson 5.), Zachary’s prayer *Benedictus* (*Ñ.U.*, vol. 3, lesson 6), and the prayer “Our Father” (*Ñ.U.*, vol. 3, lesson 17). Here the method is characterized by a word-by-word translation and a gloss translation which presents a commentary with point-by-point explanations.

Between the two poles of domestication and foreignization, there is a vast repertoire of translations, but these poles mark the boundaries. Most early modern Catholic catechisms were translated word-by-word from a pre-existing pattern (an example is the case of the Portuguese catechism *Doctrina Christã* by Marcos Jorges, translated in the Jesuit missions around the world)⁷⁶ often with the religious terminology merely transliterated. Nobili’s work marked an important transition, as he translated and transferred the Catholic missionary model, literature, and lexicon into the Tamil language and culture. For these reasons, Nobili’s method raised objections and was examined in Cochin and Goa in 1610 and once again in Goa in 1619 before being approved by Pope Gregory XV in 1623. However, the case of Nobili was not the result of individual action alone, but fits well into missionary and ecclesiastical dynamics, both at a local level (in the Jesuit Malabar province and in the Archbishopric of Goa) and on a global scale (at the papal court and in the congregations in Rome). In addition, the peripheral position of Madurai, albeit connected to the wider world by a dense epistolary network, facilitated the Jesuit’s local initiative and gave him greater freedom of action. I would argue that the foreignization of a few terms and the gloss translation of direct speeches and prayers constitutes a combination of (1) a narrative and stylistic choice of translation (in this way the author endorses the source’s concepts and brings the audience to the source) and (2) a political and theological position to demonstrate orthodoxy and adherence to the teachings of the Roman Church. This conservative approach aimed to maintain conformity with Roman orthodoxy and to avoid religious censure that could eventually lead to an inquisitorial process.

There is an important passage in Nobili’s *Responsio* in which the Jesuit tried to substitute the term ‘Holy Spirit’ with a Tamil concept, explaining that by advice of the Provincial Father he used the Tamil word only in the Profession of Faith, in some prayers, and in the Sign of the Cross, but not in the Sacraments.⁷⁷ Although Nobili’s translation is an example of domestication, the passage just mentioned

⁷⁶J. M. P. Dos Santos (2016).

⁷⁷Cf. Dahmen (1931), pp. 152–53.

reveals how his translation was influenced by a narrative of orthodoxy and by the power hierarchy. As it is written in the Bible (Matthew 12:31–32): “And so I tell you, every kind of sin and slander can be forgiven, but blasphemy against the Spirit will not be forgiven. Anyone who speaks a word against the Son of Man will be forgiven, but anyone who speaks against the Holy Spirit will not be forgiven, either in this age or in the age to come.”

20.6 Conclusion

Using our model of cultural translation as an analytical tool, the investigation clearly reveals the structure of Nobili’s process of translation and his missionary strategy. His work aimed to demonstrate the adaptability of the Roman Catholic doctrine to a Tamil context and to domesticate it into the religious and cultural setting of Tamil *Nāyaka* society. This method was target-oriented and specifically addressed the South Indian audience. It was meant to be understood and to generate an equivalent effect. In this operation Nobili carefully selected, negotiated, accommodated, and shaped topics and practices from both Roman Catholic and Tamil/Hindu linguistic and cultural codes. This process of selection, accommodation, and re-codification neither established any identity nor appropriated existing models, but generated dynamic equivalencies and new forms of transcultural dynamics. The outcome was not the result of the translator’s act alone, but rather a combination of different actors and powers who were locally and globally interconnected: the Tamil addressees, the new Christian community, the ecclesiastical hierarchies in India and Europe, the Jesuit order, and the Portuguese monarchy and its ecclesiastical patronage (*Padroado*) of the Asian missions.

When Nobili reached Madurai in 1609, he followed the initial Jesuit strategy and instructions, which aimed to convert the elite of Madurai society, based on the idea that only the conversion of the cultural elite made possible the effective evangelization of the rest of society. Therefore he directed his translation to the Brahmanical elite, as we can infer from the analysis of the specific dynamic equivalence which he chose and from his mimetic model of a *Brāhman Sannyāsin*. Furthermore, the Madurai Catholic mission was an independent local enterprise under the protection of local *Nāyaka* kings. *Nāyaka* kings were Telugu warriors, *Baliya* cultivators, and affiliated to merchant castes. In Madurai, Nobili’s mimetic Brahmanical model failed to capture the *Nāyaka* symbolic universe of heroes. The mission’s demographic base was mostly made up of non-*Brāhman* converts: *Nāyakas*, merchants, warriors, and farmers. Therefore Nobili tried to accommodate his teaching to the fluidity and the existential modes demanded by the ethos of the *Nāyakas*. But his model of a Catholic *Brāhman Sannyāsin*, addressing a multi-ethnic audience with different social affiliations, did not manage to capture the complexity of Madurai hierarchical structure. In the later stages of the Madurai mission, Nobili’s companions and successors actually replaced the *Sannyāsa* model with that of a *Pandāram* (a non-*Brāhmanical* priest).

On a macro level, Nobili's experiment reveals the complexity and the transcultural dimension of early modern Catholicism in its process of negotiating cultural trends, religious practices, and beliefs. This complex texture shaped modern identities as transcultural. Transculturality de-constructs the monolithic image of cultural identity and embraces the dynamism of cultural and religious encounters. Nobili's strategy of evangelization was no innovative creation *ex novo*, but rather the result of a cultural encounter between a Catholic priest in the process of *Imitatio Christi* and the *Nāyaka ethos* of Madurai society. In this encounter, the interlocutors shaped themselves as transcultural subjects, crossing cultural boundaries and creating new forms of resistance.

References

Unpublished

Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma (ARSI).

A. Laerzio to Acquaviva 'Relatione di Madurè', 20 Novembre 1609 ARSI GOA 54a, ff. 2–16.

B. A. Buccerio to Acquaviva 3 October 1610, ARSI, Goa 51, ff. 110–15 (1st via) 116–22 (2nd via), lat (3rd via) in Goa 53, ff. 40a–40y. Cf. Rajamanickam 1972, S. 23.

C. Vico, A. to Laerzio, A., 27 May, 1611, in Laerzio, A. to Acquaviva, C, Cochin (It.), 25 November, 1611, ARSI, Goa 54a, ff. 93–129.

D. Vico, A. to Laerzio, A., 27 May, 1611, in Laerzio, A. to Acquaviva, C, Cochin (It.), 25 November, 1611, ARSI, Goa 54a, ff. 93–129.

Roberto Nobili, *Catechismus Madurensis (Ñāna Upadēsam)*, Goa State Central Library, I–1a, I–1b.

Published

Abé, Takao. 2017. Christian Catechisms and Practice in Japan in the Era of the Jesuit Mission. An Intercultural Approach. In *Translating Catechisms: Entangling Christian History*, eds. Antje Flüchter and Rouven Wirbser, 285–307. Leiden: Brill.

Apter, Emily. 2006. *The Translation Zone: A New Comparative Literature*. Princeton: Princeton University Press.

Aquinas, Thomas von. 1956. *Summa Theologiae: Cura Et Studio Sac. Petri Caramello. Cum Textu Ex Recensione Leonina. 3 vols.* Rom: Marietti.

Aranha, Paolo. 2010. Sacramenti o saṃskārāḥ? L'illusione dell'accommodatio nella controversia dei riti malabarici. *Cristianesimo nella storia* 31 (2): 621–646.

Bachmann, Peter R. 1972. *Roberto Nobili 1577–1656: Ein Missionsgeschichtlicher Beitrag zum christlichen Dialog mit Hinduismus*. Würzburg: Institutum Historicum.

Bassnett, Susan. 2013. *Translation Studies*. London: Routledge.

Bayly, Susan. 1992. *Saints, Goddesses, and Kings. Muslims and Christians in South Indian Society, 1700–1900*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bellarmino, Roberto Francesco Romolo. 1790. *Dichiarazione piu' copiosa della dottrina cristiana composta per ordine della S.M. Di Papa Clemente VII*. Roma: Nella Stamperia de Michele Puccinelli.

Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.

- Boyer, Pascal. 2007. *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.
- Burke, Peter. 2007. Cultures of Translation in Early Modern Europe. In *Cultural Translation in Early Modern Europe*, eds. Peter Burke and Ronnie Po-Chia Hsia, 7–38. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chakravarti, Ananya. 2018. *The Empire of Apostles. Religion, Accommodatio, and the Imagination of Empire in Early Modern Brazil and India*. Oxford: Oxford University Press.
- Cronin, Michael. 1996. *Translating Ireland. Translation, Languages, Cultures*. Cork: Cork University Press.
- Dahmen, Pierre. 1931. *Robert De Nobili: L'Apôtre Des Brahmes: Première apologie, 1610*. Paris: Éditions Spes.
- Dos Santos, J.M.P. 2016. Illustrations of Doutrina: Artwork in the Early Editions of Marco Jorge's Doutrina Cristã. *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies* 2:149–167.
- Ferrolli, Domenico. 1955. *The Jesuits in Mysore*. S.I: s.n.
- Flüchter, Antje. 2018. Translating Jesuits – Translation as a Useful Tool to Explore Transculturality. In *Engaging Transculturality. Concepts, Key Terms, Case Studies*, eds. Christiane Brosius, Diamantis Pangiotopoulos, and Susan Richter, 199–214. London: Routledge.
- Flüchter, Antje, and Giulia Nardini. 2020. *Threefold Translation of the Body of Christ. Concepts of the Eucharist and the Body Translated in the Early Modern Missionary Context*. Publication pending.
- Frege, Gottlob. 1892. Über Sinn und Bedeutung. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100:25–50.
- Goodall, Dominic. 2004. Preface. Explanatory Remarks About the Śaiva Siddhānta and Its Treatment in Modern Secondary Literature. In *The Parākhyantra. A Scripture of the Śaiva Siddhānta*, ed. and trans. Dominic Goodall, xiii–xxxiv. Pondicherry: Institut français de Pondichéry and École française d'Extrême-Orient.
- Henriques, Henrique. 1963a. *Kiricittiyani Vanakkam or Doctrina Christam (1579)*. Tutukudi: Tamil Literature Society.
- Henriques, Henrique. 1963b. *Thambiran Vanakkam or Doctrina Christam en Lingua Malauar Tamul (1578)*. Tuticorin: Tamil Literature Society.
- Hsia, Ronnie Po-Chia. 2007. The Catholic Mission and Translations in China, 1583–1700. In *Cultural Translation in Early Modern Europe*, eds. Peter Burke and Ronnie Po-Chia Hsia, 39–58. Cambridge: Cambridge University Press.
- Isaeva, Natalia. 1993. *Shankara and Indian Philosophy*. Albany: State University of New York Press (SUNY).
- Israel, Hephzibah. 2019. Translation and Religion: Crafting Regimes of Identity. *Religion* 49 (3): 323–342.
- Juneja, Monica, and Christian Kravagna. 2013. Understanding Transculturalism. Monica Juneja and Christian Kravagna in Conversation. In *Transcultural Modernism*, eds. Fahim Amir et al., 22–33. Berlin: Sternberg Press.
- Klostermaier, Klaus. 2002. *Hinduism: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld.
- Koselleck, Reinhart. 2007. *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*. Stanford: Stanford University Press.
- Koster, Cees. 2010. Comparative Approaches to Translation. In *Handbook of Translation Studies*, eds. Y. Gambier and L. van Doorslaer. Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- Lefevre, André. 1998. The Gates of Analogy. The Kalevala in English. In *Constructing Cultures. Essays on Literary Translation*, eds. Susan Bassnett and André Lefevre, 76–89. Clevedon: Multilingual Matters.
- Lefevre, André. 2002. Composing the Other. In *Post-Colonial Translation. Theory and Practice*, eds. Susan Bassnett and Harish Trivedi, 75–94. London: Routledge.

- Lutter, Christina. 2014. What Do We Translate When We Translate? Context, Process, and Practice as Categories of Cultural Analysis. In *The Trans/National Study of Culture. A Translational Perspective*, ed. Doris Bachmann-Medick, 155–167. New York: De Gruyter.
- Mayeda, Sengaku. 2012. A Thousand Teachings: The Upadesasāhasrī of Śaṅkara. SUNY Press
- Nardini, Giulia. 2017. Roberto Nobili's *Vivāha dharma*: A Case of Cultural Translation. In *Translating Catechisms: Entangling Christian History*, eds. Antje Flüchter and Rouven Wirbser, 223–251. Leiden: Brill.
- Nida, Eugene Albert. 2012. Principles of Correspondence. In *The Translation Studies Reader*, ed. Lawrence Venuti, 126–140. Abingdon: Routledge.
- Nobili, Roberto de. 1966. *Ñana Upadesam* (தத்துவ தபாதகர ஞானுபதேச). Ed. Savarimuthu Rajamanickam 3 vols. Tuticorin: Tamil Literature Society.
- Olivelle, Patrick. 2005. *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Manava-Dharmasastra*. Oxford: University Press.
- Pope, G. U. 2012. *The Sacred Kural of Tiruvalouva Nayanar*, with Latin Translation by Fr. Beschi. New Delhi: Asian Educational Services.
- Pratt, Mary Louise. 1991. Arts of the Contact Zone. In *Profession*, 33–40. Modern Language Association.
- Rajamanickam, Savarimuthu, ed. 1971. Adaptation [by] Roberto de Nobili. Palayamkottai: De Nobili Research Institute.
- Rajamanickam, Savarimuthu. 1972. *The First Oriental Scholar*. Tirunelveli: De Nobili Research Institute.
- Rosemann, Philipp W. 2007. The Story of a Great Medieval Book. Peter Lombard's "Sentences". Toronto: University of Toronto Press.
- Said, Edward William. 1996. Kultur und Identität – Europas Selbstfindung und Einverleibung der Welt. *Lettre International* 34:21–25.
- Saulière, Augustine. 1947. *Red Sand: A life of St. John de Britto, S.J. Martyr of the Madura Mission*. Madura: De Nobili Press.
- Saulière, Augustine. 1995. *His Star in the East*, Revised & Re-Edited by S. Rajamanickam. Madras: De Nobili Research Institute.
- Schleiermacher, Friedrich. 1816. *Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens*. Berlin: Königliche Akademie der Wissenschaften.
- Subrahmanyam, Sanjay. 1997. Connected Histories. Notes Towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia. *Modern Asian Studies* 31(3):735–762.
- Thurston, Edgar, and K. Rangachari. 1909. *Castes and Tribes of Southern India* (I–VII voll.). Library of Alexandria.
- Venuti, Lawrence, ed. 2012. *The Translation Studies Reader*. London: Routledge.
- Welsch, Wolfgang. 1995. Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung. *Zeitschrift für Kulturaustausch* 45(1):39–44.
- Welsch, Wolfgang. 1999. Transculturality. The Puzzling Form of Cultures Today. In *Spaces of Culture. City, Nation, World*, eds. Mike Featherstone and Scott Lash, 194–213. London: Sage.
- Županov, Ines G. 1999. *Disputed Mission. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India*. Delhi: Oxford Press.

Further Reading

- Aldrige, Alan. 2000. *La religione nel mondo contemporaneo*. Bologna: Il Mulino.
- Benjamin, Walter. 1972. Die Aufgabe des Übersetzers. In *Gesammelte Schriften*, ed. Walter Benjamin, 9–21. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Berger, Peter, Grace Davie, und Effie Fokas. 2010. *America religiosa, Europa laica?* Bologna: Il Mulino.

- Brauner, Christina, und Antje Flüchter. 2017. Introduction. The Dimensions of Transcultural Statehood. *Comparativ* 24 (5): 7–27.
- Buden, Boris, et al. 2009. Cultural Translation. An Introduction to the Problem, and Responses. *Translation Studies* 2 (2): 196–219.
- Filoramo, Giovanni. 2004. *Che cos'è la religione?* Torino: G. Einaudi.
- Nida, Eugene Albert. 2003. *The Theory and Practice of Translation*. Leiden: Brill.
- Pechelis, Karen. 2014. *The Embodiment of Bhakti*. Oxford: Oxford University Press.
- Pratt, Mary Louise. 1992. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Kapitel 21

Kultureller Vermittler, *homme de lettres*, Vagabund?



Zur Selbstdarstellung arabischer Christen in Europa am Beispiel Salomon Negrıs (1665–1727)

Paula Manstetten

21.1 Einleitung

Europäische Interessen am und im ‚Orient‘ – seien sie politischer, wirtschaftlicher, missionarischer, wissenschaftlicher oder ‚konsumkultureller‘ Art – führten in der Frühen Neuzeit zu einem zunehmenden Bedarf an Menschen mit Kenntnissen des Arabischen und anderer orientalischer Sprachen.¹ Arabische Christen aus dem Osmanischen Reich, insbesondere aus Syrien und dem Libanon, übernahmen hierbei wiederholt wichtige Vermittlerrollen und leisteten so einen zentralen Beitrag zur Entwicklung der europäischen Orientalistik.² Zahlreiche Hinweise in Archiven und Bibliotheken belegen ihre Präsenz in europäischen Städten als Sprachlehrer, Dolmetscher, Übersetzer und Bibliothekare von Sammlungen orientalischer Handschriften. Meist waren sie in jungem Alter im Zuge katholischer Missionsbestrebungen zur Ausbildung nach Rom oder Paris gebracht worden und hatten

¹Wenn im Folgenden vom ‚Orient‘ die Rede ist, dann im Sinne eines europäischen Konstrukts, das keiner klar definierbaren Region, geschweige denn Kultur entspricht. In den in diesem Aufsatz verwendeten Quellen und zeitgenössischen Texten ist der Begriff gängig, steht allerdings in manchen Fällen für Asien, in anderen konkreter für die Levante. Das Adjektiv ‚orientalisch‘ bezeichnet meist Sprachen wie Hebräisch, Syrisch, Arabisch, Persisch und Türkisch, vgl. hierzu Dew (2009), S. 7–8. ‚Europa‘ meint hier Mittel- und Westeuropa; es handelt sich dabei freilich ebenso wenig um einen monolithischen Kulturraum, sondern um eine Vielzahl von Ländern, Institutionen und Missionsvorhaben, die ähnliche Ziele im ‚Orient‘ verfolgten und dabei teils in Konkurrenz, teils im Austausch miteinander standen.

²Vgl. Walbiner (2004); Kilpatrick und Toomer (2016); Ghobrial (2016).

P. Manstetten (✉)
Otto-Friedrich Universität Bamberg, Bamberg, Deutschland
E-Mail: paula.manstetten@uni-bamberg.de

dort – oder bereits in ihrer Heimat durch Kontakte mit europäischen Missionaren und Händlern – Sprachen wie Latein, Französisch oder Italienisch gelernt.³ So waren sie gleichsam von klein auf in einen ‚kulturellen Zwischenraum‘ hineingewachsen.

Die Rahmenbedingungen und Spielregeln der sprachlichen und kulturellen Vermittlungsprozesse, an denen diese arabischen Christen beteiligt waren, legten allerdings in erster Linie europäische Politiker, Missionare, Gelehrte und Sammler fest. Sie begegneten ihren Informanten selten auf Augenhöhe, sondern betrachteten sie als nützliche Lehrer und Assistenten, deren Leistungen man herunterspielen oder ganz verschweigen konnte.⁴ Die daraus resultierende Verzerrung schlägt sich bis in die moderne Forschung nieder, die solchen Figuren oft nur Nebenrollen einräumt und den europäischen Gelehrten, für die sie arbeiteten, deutlich mehr Aufmerksamkeit widmet.⁵ Daneben begünstigte die Präsenz christlicher Almosensammler aus dem Osmanischen Reich, die im Auftrag ihrer Heimatgemeinden durch Europa zogen, die Entstehung des Stereotyps des ‚wandernden orientalischen Christen‘, der als Bettler oder sogar Scharlatan angesehen wurde.⁶ Auch die arabischen Christen, die als Übersetzer, Lehrer und Kopisten arbeiteten, führten typischerweise ein Wanderleben von einem prekären Anstellungsverhältnis zum nächsten und wurden gelegentlich für

³Vgl. z. B. Heyberger (2016), S. 455, 465. Eher die Ausnahme war der Aleppiner Niqūlāwus al-Ḥalabī, den der Orientalist Christian Ravis Mitte des 17. Jahrhunderts von Konstantinopel mit nach Europa nahm, um ihn als Informanten und Kopisten einzusetzen: Er sprach keine europäischen Sprachen. Kilpatrick und Toomer (2016), S. 15. Muslime und zum Christentum konvertierte Muslime übernahmen manchmal ähnliche Rollen. Vgl. Samir (1996); Davis (2006); Tommasino (2018).

⁴Der Reisebericht des Sammlers Paul Lucas erwähnt den Aleppiner Christen Ḥannā Dyāb, der ihm 1707–1708 auf seinen Reisen als Übersetzer diente, mit keinem Wort; Antoine Galland verschweigt in seiner Übertragung von *Tausendundeine Nacht*, dass er zwölf der Geschichten von Dyāb gehört hatte. Heyberger (2016), S. 444–445. Das Gleiche gilt für den Beitrag der lokalen Informanten, auf die sich europäische Sammler bei der Akquise von Manuskripten im Osmanischen Reich stützten, vgl. Ghobrial (2016), S. 96–97.

⁵In Überblicksdarstellungen kommen sie meist eher am Rande vor, so z. B. in Dew (2009); Bevilacqua (2018). Während es zahlreiche Monographien und Sammelbände zu einzelnen europäischen Orientalisten gibt, bleibt der (2010) von Heyberger herausgegebene Band zum maronitischen Gelehrten Abraham Ecchellensis eine Ausnahme.

⁶Vgl. Ghobrial (2017a), S. 159. Im 18. Jahrhundert gab es mehrfach Fälle, in denen Lizenzen zum Almosensammeln gefälscht wurden und Europäer sich als ‚orientalische Christen‘ ausgaben, vgl. Ghobrial (2016), S. 9, (2017a), S. 164. Unter den arabischen Christen, die sich in der Frühen Neuzeit in Europa aufhielten, bildeten Almosensammler die größte Gruppe. Andere kamen als Händler oder um die Rückgabe von Handelswaren und Schiffen zu erwirken, die ihnen von europäischen Korsaren gestohlen worden waren; wieder andere flohen vor Verfolgung in ihrer Heimat. Vgl. Heyberger (2009), S. 70–75. Gelegentlich wurden diese arabischen Christen von ihren Frauen und Kindern begleitet, die in den Quellen aber nur selten auftauchen. Eine Ausnahme ist Ḥannā Dyābs Reisebericht, in dem er eine Begegnung mit der Frau eines Damaszener Christen in Livorno beschreibt, die es nicht wagt, ohne Schleier auf die Straße zu gehen, vgl. Heyberger (2016), S. 474.

Betrüger gehalten.⁷ Durch ihre Biographien ziehen sich leitmotivisch Themen wie Geldnöte, zerschlagene Karrierehoffnungen, falsche Versprechungen und Enttäuschungen über fehlende Wertschätzung. John-Paul Ghobrial schreibt: „[T]he life of an informant from the East was never an easy one, and this is an important point to remember in what is otherwise a sometimes overly triumphant history of early modern orientalism.“⁸

In der Forschungsliteratur sind diese arabischen Christen bisweilen als ‚kulturelle Vermittler‘ (*cultural brokers*) beschrieben worden.⁹ Der Begriff bezeichnet mehrsprachige Menschen, die über geographische und kulturelle Grenzen hinweg zwischen verschiedenen Sprachen, politischen und sozialen Vorstellungen, aber auch Weltbildern vermittelten.¹⁰ Für den vorliegenden Kontext ist dabei zu berücksichtigen, durch wen oder was, d. h. durch welche Gruppen, Individuen, aber auch Texte und Gegenstände ‚der Orient‘ und ‚Europa‘ bei diesen Vermittlungsprozessen jeweils vertreten waren. Zugleich stellt sich die Frage, welche Auswirkungen die Tatsache, dass diese Prozesse von europäischer Seite dominiert wurden, auf die beteiligten arabischen Christen hatte. Peter Burschel weist darauf hin, dass kulturelle Vermittler als „Menschen zwischen ‚situativer Ethnizität‘ und ‚kultureller Konversion‘ [...] vor dem Problem der ‚Selbst-Übersetzung‘ zwischen verschiedenen kulturellen Zugehörigkeiten standen“ und „einfache (und eindeutige) Zugehörigkeiten mehr oder weniger dauerhaft unterliefen, ja, unterlaufen mussten.“¹¹ Im Fall der arabischen Christen, die jung nach Europa kamen und dort bis an ihr Lebensende blieben, wäre zu erwägen, inwiefern diese nicht nur Vermittler, sondern auch Adressaten oder ‚Empfänger‘ kultureller Vermittlung waren.

Im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen steht die Lebensgeschichte des Damaszener Christen Salomon Negri, der um 1700 der europäischen Gelehrtenwelt wichtige Dienste leistete. Seine zahlreichen Selbstzeugnisse auf Latein, Französisch, Italienisch und Arabisch bieten eine besondere Gelegenheit, das Leben im kulturellen Zwischenraum aus der Perspektive des ‚Subalternen‘ zu betrachten.¹² Da sich diese Texte allerdings ausschließlich an potentielle und tatsächliche Arbeitgeber richten, geben sie hauptsächlich Einblick in seine Selbstdarstellung, sein bewusstes *self-fashioning*, gegenüber den Erwartungen

⁷Z. B. wurde dem Aleppiner Carolus Dadichi nachgesagt, er sei ein Franzose namens d’Atichy. Suchier (1919), S. 16. Der koptische Gelehrte Josephus Abudacnus wurde des Betrugs bezichtigt. Hamilton (1994), S. 123.

⁸Ghobrial (2016), S. 110. Der Großteil der Forschungsliteratur zu diesen arabischen Christen beschäftigt sich mit Einzelschicksalen. Größere strukturelle Zusammenhänge untersuchen z. B. Heyberger (2009); Ghobrial (2016).

⁹Z. B. Heyberger (2010), S. 9; Kilpatrick und Toomer (2016), S. 4.

¹⁰Vgl. Häberlein (2010), S. 185–186 (dort auch weitere Literatur).

¹¹Burschel et al. (2016), S. 16, vgl. auch Burschels Beitrag in diesem Band (s. Kap. 17).

¹²Vgl. auch Heyberger zu Ḥannā Dyābs Reisebericht, Heyberger (2016), S. 454.

unterschiedlicher europäischer Adressaten. Der vorliegende Beitrag beschäftigt sich insbesondere mit der Frage, wie Negri zwischen wechselnden professionellen und konfessionellen Kontexten navigierte und wie er seine Handlungsmöglichkeiten (*agency*) ausnutzte. Ziel ist es dabei nicht, Fakt und Fiktion in seinen zum Teil widersprüchlichen Narrativen voneinander zu trennen, sondern vielmehr zu untersuchen, wie und warum er in verschiedenen Situationen jeweils andere Versionen seines ‚Selbst‘ aktivierte. Negris Anpassungsleistungen und wiederholte ‚Neuerfindungen‘ werden hier als typische Überlebensstrategien von Vermittlern interpretiert, die sich in einem von asymmetrischen Hierarchien bestimmten Raum bewegten. Seine Akte der ‚Selbst-Übersetzung‘ für ein europäisches Publikum werfen damit auch die Frage auf: Was macht das Übersetzen mit dem Übersetzer?

21.2 Biographie, Forschungsstand, Quellen

Salomon Negri wurde 1665 in Damaskus in eine arabisch-sprachige Familie melkitischer Christen geboren.¹³ Auf Initiative jesuitischer Missionare, deren Schule er in seiner Geburtsstadt besuchte, ging er mit achtzehn Jahren zur weiteren Ausbildung nach Paris. Stets auf der Suche nach besseren Anstellungsverhältnissen reiste er ab 1700 unter anderem nach Halle, Venedig, Konstantinopel, Rom und London, wo er 1727 starb. Negri war im Laufe seines Lebens in zentralen Feldern europäischer Kontakte mit dem ‚Orient‘ tätig – Diplomatie, Mission, Orientalistik – und zwar in nahezu allen Bereichen, in denen arabische Christen typischerweise eingesetzt wurden: Er war Sprachlehrer für Arabisch und Syrisch, sowohl privat als auch in institutionellen Kontexten. Er übersetzte Texte aus dem Arabischen und Syrischen in europäische Sprachen, unter anderem missionarische und diplomatische Korrespondenz, aber auch ein medizinisches Traktat, Ärztebiographien und den Koran. Umgekehrt übersetzte er für europäische Missionsinitiativen Texte ins Arabische und Syrische. Ferner identifizierte, beschrieb, katalogisierte und kopierte er Manuskripte in den europäischen Sammlungen orientalischer Handschriften, deren Bestände in der Frühen Neuzeit stetig anwuchsen. Gelegentlich lieferte er auch Informationen über christliches und muslimisches Leben im Osmanischen Reich. Dabei bewegte er sich mehrfach zwischen verschiedenen konfessionellen Kontexten hin und her: Von den Jesuiten in Paris zu den lutherischen Pietisten in Halle, von der Congregatio de Propaganda Fide in Rom (gegründet 1622 für missionarische Aktivitäten) zur anglikanischen Society for Promoting Christian Knowledge (SPCK, 1698 ins Leben gerufen) in London.¹⁴

¹³Ghobrial (2017b), S. 313.

¹⁴Vgl. Bochinger (1998); Weston (2013); Ghobrial (2017b); Mills (2020). Für Überblicke über die Wege, auf denen orientalische Handschriften nach Europa kamen, vgl. z. B. Ghobrial (2016), S. 94–99; Walbner (2004), S. 325–326.

Im Gegensatz zu vielen anderen arabischen Christen im frühneuzeitlichen Europa gehört Salomon Negri keineswegs zu den vergessenen Figuren.¹⁵ Bis vor wenigen Jahren wurde sein Wirken allerdings vorrangig in einzelnen lokalen Kontexten untersucht. Francesca Lucchetta ist der Rolle, die er beim Versuch der Gründung einer Sprachschule in Venedig spielte, nachgegangen;¹⁶ auf seine Aufenthalte an den Glauchaschen Anstalten in Halle ist mehrfach hingewiesen worden;¹⁷ und seine Beteiligung an einer Edition der Psalmen und des Neuen Testaments auf Arabisch durch die SPCK hat jüngst Simon Mills dargestellt.¹⁸ In den letzten Jahren ist erstmals Negris Lebensweg im Zusammenhang dargestellt worden, wobei Ghobrial in einem Sammelbandbeitrag die bisher ausführlichste Studie vorgelegt hat.¹⁹ Basierend auf Negris lateinischer Autobiographie sowie einer Reihe von Handschriften (insbesondere aus London und Paris) beschäftigt er sich mit seinen Tätigkeiten als Arabischlehrer und den Schwierigkeiten, mit denen er sich in Europa konfrontiert sah.

Im Rahmen umfangreicher Archivaufenthalte konnten nun etliche weitere Quellen zu Negris Stationen in Europa erschlossen werden. Handschriften und Dokumente, die mit seinem Leben in Verbindung stehen, finden sich heute in mindestens zwanzig Bibliotheken und Archiven in sechs Ländern; abgefasst sind sie in über zehn Sprachen²⁰ – ein geradezu globaler Nachlass, wie er für durch hohe Mobilität gekennzeichnete Lebensläufe charakteristisch ist. Neben Übersetzungen, Sprachlehrbüchern, Manuskriptkopien und Kalligraphieübungen finden sich darunter auch zahlreiche Selbstzeugnisse, die Bittbriefe und Bewerbungs- und Kündigungsschreiben auf Latein, Französisch und Italienisch umfassen.²¹ Erhalten sind Briefe Negris an die Träger der venezianischen Sprachschule, den

¹⁵Wenig bekannt ist z. B. über das Leben des Maroniten Joseph Ascari, der in den 1730ern lateinische Inhaltsangaben in Hunderten von orientalischen Manuskripten in Paris hinterließ, vgl. Gemayel (1984), S. 262–263.

¹⁶Lucchetta (1983) bietet im Anhang Editionen von Briefen Negris aus dem Archivio di Stato di Venezia. Kechagioglou (2000) hat weiteres Material zu Negri aus diesem Archiv ediert (für den Hinweis auf diesen Aufsatz danke ich Stefano Saracino). Bei einem Besuch in Venedig 2019 musste ich feststellen, dass fast alle Originale Negris zwischenzeitlich entwendet wurden. Ich zitiere im Folgenden aus den Editionen.

¹⁷Bobzin (1995); Duverdier (1996); Boehinger (1998); Rymatzki (2004).

¹⁸Mills (2020), S. 224–237.

¹⁹Ghobrial (2017b). Vgl. auch Weston (2013).

²⁰The British Library, London; The National Archives, Kew; Cambridge University Library; Glasgow University Library; Staatsbibliothek zu Berlin; Archiv der Franckeschen Stiftungen, Halle; Universitätsbibliothek Rostock; Archivio Storico de Propaganda Fide und Archivio di Stato di Roma, Rom; Archivio di Stato di Venezia; Archives nationales und Bibliothèque nationale de France, Paris. Einzelne Dokumente befinden sich in Oxford, Aylesbury, Hamburg, Leipzig, Gotha, Wolfenbüttel, Kopenhagen und Moskau. Es handelt sich um Texte auf Latein, Französisch, Italienisch, Englisch, Deutsch, Altgriechisch, Arabisch, Syrisch, Türkisch und Persisch sowie Notizen in weiteren Sprachen.

²¹Diese sind teils in der ersten, teils in der dritten Person abgefasst. Nicht berücksichtigt werden im Folgenden Briefe, in denen Negri als Informant agiert.

französischen Botschafter in Konstantinopel und die Congregatio de Propaganda Fide in Rom sowie etliche Briefe an mit Halle verbundene Pietisten, allen voran August Hermann Francke (1663–1727), den Gründer der Glauchaschen Anstalten. Aus diesem Umfeld stammt auch eine Reihe von (überwiegend deutschsprachigen) Briefen, die Negri erwähnen. Seinen kurzen lateinischen Lebenslauf, der in chronologischer Reihenfolge seine Lebens- und Berufsetappen beschreibt, brachte Negri ebenfalls im Auftrag Franckes zu Papier.²² Er wurde 1764 unter dem Titel *Memoria Negriana* gedruckt.²³ Das Verfassen von Lebensläufen war im pietistischen Milieu weit verbreitet; anders als die typische pietistische Autobiographie ist Negris Text jedoch sehr kurz und in der dritten Person abgefasst; er bietet keine Reflexionen über sein Verhältnis zu Gott und Welt und keine heilsgeschichtliche Perspektive.²⁴

Bei den arabischen Selbstzeugnissen Negris handelt es sich um Kolophone in Übersetzungen und Manuskriptkopien, die er für europäische Auftraggeber anfertigte.²⁵ Kolophone sind ein typisches Element arabischer Manuskripte, in denen der Verfasser oder Kopist Informationen wie seinen Namen, Ort und Zeit des Abschlusses der Handschrift sowie gegebenenfalls weitere Details festhält.²⁶ Die Bedeutung von Negris Kolophonen liegt insbesondere darin, dass sie die einzigen Belege für seinen arabischen Namen bieten.

Zusätzlich werden im Folgenden auch indirekte Selbstaussagen, d. h. Wiedergaben von Negris Aussagen durch Dritte, berücksichtigt. Diese finden sich vorwiegend in den Zeugenbefragungen, die im Zuge eines Disputs um seinen Nachlass aufgezeichnet wurden.²⁷ Nachdem Negri in London verstorben war, behauptete der Damaszener Christ Michael Fdellalah, ein Londoner Bekannter Negris, er sei mit diesem verwandt und habe Anrecht auf seinen Nachlass. Seine glaubwürdigeren Kontrahenten waren zwei Freunde Negris, die Griechen Bartholomew Cassano und Peter Croce, die gegen diese Behauptung zahlreiche Bemerkungen Negris über sich und seine Herkunft ins Feld führten. In der betreffenden Akte steht zwar Aussage gegen Aussage, doch enthält sie zumindest Hinweise darauf, was Negri seinen Freunden über sein Leben erzählt hatte.

²²Negri schrieb diesen 1716 vor seiner Abreise von Halle nach London. Vgl. den entsprechenden Tagebucheintrag Franckes in AFSt/H A 169: 17a–m. Für eine handschriftliche Version des Textes vgl. AFSt/H Q 72, S. 47–52.

²³Hieraus wird im Folgenden zitiert.

²⁴Zu den Charakteristika pietistischer Lebensläufe vgl. Gleixner (2005), S. 145–165.

²⁵Diese sind nahezu die einzigen Quellen, die Einblick in Negris Paris-Aufenthalt geben.

²⁶Zu Kolophonen als zentralen Selbstzeugnissen arabischer Christen vgl. Ghobrial (2016), S. 106–110.

²⁷TNA, PROB 18/41/18.

21.3 Von Damaskus nach Paris: Salomon Negri und die Jesuiten

Arabische Christen aus dem Osmanischen Reich, die später Anstellungen als Sprachlehrer, Übersetzer und Bibliothekare fanden, waren meist zunächst im Rahmen katholischer Missionsaktivitäten nach Europa gekommen.²⁸ Geradezu institutionalisiert wurde in der Frühen Neuzeit die Rekrutierung maronitischer Christen, die zumeist aus dem Libanongebirge stammten: Diese wurden als Jugendliche nach Rom entsandt, um dort an einem 1584 eigens für sie gegründeten, von Jesuiten geleiteten Kolleg Unterricht in Theologie, Philosophie, Italienisch und Latein zu nehmen.²⁹ Anschließend sollten sie als Priester in ihre Heimatgemeinden zurückkehren; viele blieben jedoch in Europa.³⁰ Ähnliche Erwartungen hatten die französischen Jesuitenmissionare in Damaskus, bei denen Salomon Negri als Jugendlicher zur Schule ging.³¹ Sie schickten ihn 1683 im Alter von achtzehn Jahren nach Paris, wo er das ebenfalls von Jesuiten betriebene Collège Louis-le-Grand besuchte.³² In einem Brief an Francke schrieb Negri später, die Jesuiten hätten ihn nach seiner Ausbildung als Priester zurück nach Syrien senden wollen. Er sei von Damaskus bis Marseille mit einem anderen Damaszener gereist, der Franziskaner geworden sei; er selbst habe „Jesuit werden und in den Orient zurückkehren sollen, um zu predigen, nicht den gekreuzigten Jesus Christus, sondern den Papst, den Usurpator seiner Rechte“.³³ Diese Art von Äußerung ist typisch für Negris an die Halleschen Pietisten gerichteten Texte, in denen er sich stets deutlich von den Jesuiten und anderen Katholiken distanziert. Darauf wird im Folgenden noch zurückzukommen sein.

Ab 1700 verfolgte die französische Krone derartige Missionspläne eine Zeitlang systematischer, indem sie Stipendien an griechische, syrische und armenische Christen aus dem Osmanischen Reich (sog. *enfants arméniens*) vergab, die ebenfalls am Collège Louis-le-Grand studieren sollten. Im Rahmen dieses Programms wurde der Aleppiner Christ Carolus Dadichi (ca. 1693–1734) angeworben,³⁴ der in Europa zum Teil die gleichen Stationen wie Negri durchlief und auch mit diesem

²⁸Für andere Wege, auf denen arabische Christen nach Europa kamen, vgl. z. B. Heyberger (2016); Kilpatrick und Toomer (2016).

²⁹Zu diesem Kolleg vgl. Gemayel (1984).

³⁰Unter diesen erlangten Abraham Echhellensis und die Assemani-Familie, deren Mitglieder als Bibliothekare der Vatikanischen Bibliothek dienten, besondere Bekanntheit, vgl. Heyberger (2010); Gemayel (1984), S. 417–449.

³¹Die Jesuiten hatten sich seit 1637 in Damaskus etabliert, vgl. Ghobrial (2017b), S. 314–315. Zu den Jesuitenmissionaren in der Levante vgl. Heyberger (1994).

³²Bis 1682 Collège Clermont.

³³„[J]e devois aussi me faire Jesuite & m'en retourner en Orient precher, non Jesus Chrit crucifié mais le Pape usurpateur de ses droits“. Negri an Francke, Venedig, 30.03.1704. SBB, Nachl. A. H. Francke 16,1/6 : 5. Soweit nicht anders angegeben, stammen Übersetzungen von mir.

³⁴Mills (2020), S. 233.

bekannt war. In einem lateinischen Bittgesuch, das er 1718 an die Universität Marburg richtete, berichtet er, wie er im Alter von vierzehn Jahren in Aleppo einem französischen Reisenden begegnet war.³⁵ Dieser habe von Ludwig XIV. und dem Marineminister Louis Phélypeaux de Pontchartrain den Auftrag gehabt,

zwei ausgesuchte Jünglinge mit sich nach Paris zu nehmen, wo sie, für etliche Jahre auf königliche Kosten lebend, mit französischer Bildung und Sitten vertraut gemacht werden, dann in ihre Heimat zurückgekehrt, des Königs Ansehen verbreiten, den dort weilenden Franzosen nützlich sein und die katholische Religion verteidigen sollten.³⁶

Aus der Perspektive der Jesuitenmissionare waren arabische Christen wie Negri und Dadichi zunächst die Zielgruppe kultureller Vermittlungsprozesse: Sie wurden in ihrer Heimat und im katholischen Europa von Jesuiten ausgebildet und sollten selbst jesuitische Priester werden. Anschließend sollten sie – nunmehr als Vertreter katholischer und französischer Interessen – in ihre Gemeinden zurückkehren, um dort missionarische Arbeit zu leisten.

In seiner für die Pietisten verfassten *Memoria* setzt Negri bei der Beschreibung der Gründe seiner Europareise andere Akzente als in seinem oben erwähnten Brief. Den Plan der Jesuiten, ihn nach Syrien zurückzusenden, erwähnt er hier mit keinem Wort. Stattdessen hebt er seine wissenschaftliche Begabung hervor und erläutert seine eigene Motivation, nach Europa zu kommen. Er schreibt zunächst, dass seine Eltern ihn den Jesuiten zur Ausbildung übergeben hätten. Bei diesen habe er etwas Latein und Griechisch gelernt, bei den Franziskanermönchen Italienisch. Als er etwas älter war, habe er selbst den Missionaren Arabischunterricht erteilt. Die Jesuiten hätten ihn schließlich nach Paris entsendet, da sie ihn für wissenschaftlich begabt hielten.³⁷ Sie versprachen ihm, er werde dort unter Edelmännern ausgebildet werden und es werde ihm an nichts fehlen – ein Versprechen, das sie, wie Negri bitter anmerkt, jedoch nur in begrenztem Maße erfüllten.³⁸ Er erwähnt auch, dass seine Abreise „beinahe gegen den Willen der Eltern“ geschah³⁹ – eines der wenigen Details, die er über seine Familie preisgibt. Auch Dadichi stellt in der Beschreibung seines Aufbruchs nach Paris seine Bildung in den Vordergrund. Er erklärt, er habe in Aleppo bei berühmten Lehrern Syrisch und Arabisch gelernt und betont wiederholt die Aussicht, in Paris eine Ausbildung auf Kosten des französischen Königs zu genießen.⁴⁰ Negris und Dadichis Darstellungen legen einerseits nahe, dass Missionare und Reisende junge

³⁵Eine Edition und Übersetzung dieses Dokuments aus dem Universitäts-Archiv Marburg bietet Hage (2011); aus dieser Übersetzung wird im Folgenden zitiert.

³⁶Hage (2011), S. 20.

³⁷Negri (1764), S. 1.

³⁸Negri (1764), S. 1–2; s. u. Anm. 45.

³⁹„invitis fere parentibus“. Negri (1764), S. 1.

⁴⁰Hage (2011), S. 19–20. Negri erwähnt dagegen nicht, wo er seine Kenntnisse des Syrischen, der arabischen Schriftsprache und der Kalligraphie erwarb.

arabische Christen mit übertriebenen Versprechungen nach Frankreich lockten.⁴¹ Andererseits bieten sie Einblicke in die potentiellen persönlichen Beweggründe und Handlungsmöglichkeiten arabischer Christen und suggerieren, dass diese sich keinesfalls nur als Spielbälle fremder Interessen sahen.

Ein Blick in die Akten der Nachlassstreitigkeiten bringt allerdings eine alternative Version von Negris Aufbruch nach Europa zum Vorschein, die er seinen Freunden Cassano und Croce erzählt hatte. Diese sagten aus, „[t]hat the s[ai]d Solomon Negri in or ab[ou]t the Month of April 1688 being under fear of being forced to turn Turk & renounce Christianity fled from Damascus & went to Rome and from thence to France & proceeded to Holland & afterwards to England“.⁴² Die Behauptung, unter Konversionsdruck geflohen zu sein, war eine der typischen Strategien, die Christen aus dem Osmanischen Reich nutzten, um nach Europa reisen zu können.⁴³ Sie bediente zugleich das Stereotyp vom verfolgten Christen aus dem Orient, das im Europa der Frühen Neuzeit in zahlreichen Zeitungsartikeln und Reiseberichten aufgegriffen wurde.⁴⁴

Offensichtlich stellte Negri die Gründe für seine Reise nach Europa also mehrfach unterschiedlich dar: Getrieben von muslimischer Verfolgung, von Jesuiten gelockt, oder – so in seiner für ein größeres Publikum geschriebenen *Memoria* – weil seine intellektuelle Begabung ihn für eine Ausbildung in Paris qualifizierte.

Weder Negri noch Dadichi erfüllten die Hoffnung, die die Jesuiten in sie als zukünftige Missionare in Syrien gesetzt hatten. Negri schreibt in seiner *Memoria*, er habe das jesuitische Collège Louis-le-Grand wegen seiner schwachen Gesundheit und nicht im Streit mit den Jesuiten verlassen; er sei an die Sorbonne gewechselt, wo er vier Jahre lang Philosophie und Theologie studiert habe. Er verpackt diese Information jedoch in eine scharfe Kritik an den Jesuiten: „Die Jesuiten versuchten, ihn zum Annehmen ihrer Grundsätze zu verführen. Nachdem er ihre Unzuverlässigkeit durchschaut hatte, [...] befreite er sich [...] aus ihren Händen“.⁴⁵ Negris Wechsel an die Sorbonne machte eventuelle Rückkehrpläne vorerst zunichte. Wie viele andere arabische Christen, die in Europa blieben, gab er in den nächsten Jahren in Paris Arabischunterricht und assistierte verschiedenen

⁴¹So auch im Fall Hannā Dyābs, dem Paul Lucas eine Stelle als Bibliothekar in Paris in Aussicht stellte. Heyberger (2016), S. 451.

⁴²TNA, PROB 18/41/18, Teil 2, 3. Die Jahreszahl 1688, die Croce und Cassano aus einer vor Negris Abreise auf Latein ausgestellten Taufurkunde entnommen hatten, gibt allerdings Rätsel auf. Negris Präsenz in Paris ist ab 1685 dokumentiert; geht man davon aus, dass er 1665 getauft wurde und mit achtzehn Jahren nach Europa kam, wäre 1683 plausibler.

⁴³Ghobrial (2017b), S. 317. Dieses Narrativ zog sich durch die Berichte sogenannter Prinzen aus dem Libanon, die erklärten, aus adeligen Familien zu stammen und in ihrer Heimat Opfer religiöser Verfolgung geworden zu sein. Heyberger (2009), S. 65–66.

⁴⁴Vgl. Ghobrial (2017a), S. 164–165.

⁴⁵„Conati sunt Iesuitae ipsum ad amplectendum suum institutum pellicere. At deprehensa mala ipsorum fide, utpote qui multa illi in patria sponponderant, nimirum fore, ut educaretur inter nobiles suos alumnos, et omnia ad votum haberet, quae minime praestiterunt, ipse se infirmiae valetudinis causa expeditiv e manibus eorum, et quidem non inimice.“ Negri (1764), S. 1–2.

Bibliothekaren und Orientalisten.⁴⁶ Seiner *Memoria* zufolge waren es abermals enttäuschte Hoffnungen, die ihn um das Jahr 1700 zur Abreise nach London bewegten: Man habe ihm einen Posten an der Bibliothèque du Roi versprochen, doch als er nach fünf Jahren des Wartens erfuhr, wie niedrig das Gehalt war, habe er gekränkt („offensus“) abgelehnt und sich auf den Weg nach London gemacht.⁴⁷

21.4 Halle und Venedig: Negri als Grenzgänger zwischen Pietisten und Katholiken

In London lernte Negri Heinrich Wilhelm Ludolf (1655–1712) kennen, einen ehemaligen Sekretär des Prinzen Georg von Dänemark, der in enger Verbindung mit Francke stand und ein besonderes Interesse an pietistischen Aktivitäten im ‚Orient‘ hatte.⁴⁸ Ludolf vermittelte Negri als Arabischlehrer an die Glauchaschen Anstalten in Halle und ebnete damit seinen Eintritt in die protestantischen Kreise, die im Lauf seines Lebens noch von entscheidender Bedeutung sein sollten. Negri verbrachte 1701 und 1715 jeweils ein Jahr in Halle, wo sich auch Dadichi 1718 als Arabischlehrer aufhielt.⁴⁹ Die Pietisten um Francke interessierten sich einerseits für Arabisch als semitische Sprache, deren Kenntnis zu einem besseren Verständnis des Hebräischen des Alten Testaments verhelfen sollte. Andererseits erkannten sie die Bedeutung des Studiums arabischer Dialekte für ihre Missionsanliegen im Osmanischen Reich, die sich sowohl auf die griechisch-orthodoxen Christen als auch auf Muslime und Juden erstreckten.⁵⁰ Johann Heinrich Callenberg (1694–1760) stellte mit Negris Hilfe ein arabisch-deutsches Gesprächsbuch für den Alltagsgebrauch zusammen.⁵¹ Ebenso ergriff man die Gelegenheit, Negri und Dadichi mit der Übersetzung von Texten für die Mission von Muslimen zu beauftragen. So übertrug Negri Luthers *Kleinen Katechismus* ins Arabische,⁵² Dadichi übersetzte zwei pietistische Traktate.⁵³

Die Pietisten interessierten sich jedoch nicht nur für Negri als Arabischlehrer und Übersetzer. Sie hegten die Hoffnung, er werde eine spirituelle Entwicklung im pietistischen Sinne durchlaufen und eines Tages den Halleschen Missionsvorhaben im Osmanischen Reich dienlich sein. Im Gegensatz zu den Jesuiten setzten die Pietisten ihn wohl nicht explizit unter Druck zu konvertieren – für die ‚Bekehrung‘ hätte er sich selbst entscheiden müssen. Bereits als Ludolf mit der Planung von

⁴⁶Ghobrial (2017b), S. 317–319.

⁴⁷Negri (1764), S. 2.

⁴⁸Zu Ludolfs Orientinteresse vgl. z. B. Schröder-Kahnt (2018).

⁴⁹Bochinger (1998), S. 50–51.

⁵⁰Bochinger (1998), S. 47–48; vgl. auch Rymatzki (2004).

⁵¹Vgl. Bobzin (1995), S. 20; Ghobrial (2017b), S. 327. Zu Callenberg vgl. Rymatzki (2004).

⁵²AFSt/H Q 70; vgl. hierzu Bobzin (1995), S. 18.

⁵³Vgl. Rymatzki (2004), S. 72.

Negris erster Entsendung nach Halle beschäftigt war, schrieb er an Francke, dieser solle „darauf bedacht seyn, den guten saamen, so Gott in ihm geleet, dergestalt die Zeit über zu pflegen, damit er bey seiner rückkunfft in Orient dem hauße des herrn gewünschte früchte bringen möge.“⁵⁴ Ludolf beobachtete Negri bei ihren Treffen in England aufmerksam und teilte seine Eindrücke Francke mit. Nach Negris Aufbruch Richtung Halle schrieb er, er sei „beym abschiede sehr Christliche gemüthsbewegungen bey ihm gewahr worden. Hoffe Gott werde dem armen menschen ferner durchhelffen, und was nützliches aus dieser seiner Reise zum aufnehmen des Reiches Gottes entspringen laßen.“⁵⁵ Derartige „Gemüthsbewegungen“ waren gemäß der Bußtheologie Franckes und der Halleschen Pietisten eine wichtige Voraussetzung für das Bekehrungserlebnis, das den Menschen erst zum wahren Christen machte.⁵⁶ Kurz bevor Negri 1702 nach Italien weiterreiste bekräftigte Ludolf nochmals den Wunsch, ihn künftig als Kontaktmann in Syrien einsetzen zu können: „Wo möglich muß er animiret werden in sein Vaterland zu rücke zu gehen, und gute correspondenz mit dem bruder [Francke, P.M.] zu continuire.“⁵⁷ Nach Negris zweitem Aufenthalt in Halle wurde zeitweilig erwogen, ihn mit Callenberg in den ‚Orient‘ zu schicken, um dort die Mission unter den Muslimen voranzutreiben.⁵⁸

Tatsächlich scheint Negri Zeit seines Lebens weder den römisch-katholischen noch einen protestantischen Glauben angenommen zu haben. Gegen Ende seines Lebens sah man ihn als Mitglied einer kleinen griechisch-orthodoxen Gemeinde in London an, der auch seine Freunde Cassano und Croce angehörten.⁵⁹ Vielleicht erlaubte ihm gerade sein Status als konfessioneller Außenseiter, sich im Laufe seiner Reisen ohne größere Schwierigkeiten zwischen verschiedenen Konfessionen hin- und her zu bewegen. Nach seinem ersten Aufenthalt in Halle lebte er im katholischen Venedig; später arbeitete er für die Congregatio de Propaganda Fide in Rom, bevor er abermals zu den Pietisten nach Halle zurückkehrte.⁶⁰ Daneben war es aber vor allem seine Fähigkeit, seine Selbstdarstellung an seine jeweiligen Adressaten anzupassen, die es ihm ermöglichte, sowohl für protestantische als auch für katholische Institutionen und Gruppen tätig zu werden.

In seinen an die Halleschen Pietisten gerichteten Selbstzeugnissen grenzt Negri sich stets klar von den Katholiken ab und betont zugleich seine spezielle Affinität zu Halle. Auf seine negativen Kommentare über die Jesuiten ist bereits hin-

⁵⁴Ludolf an Francke, London, 24.02.1701. AFSt/H D 71, Fol. 71–72. Ich danke Markus Berger und Oliver Kruk für die Transkription der in diesem Beitrag verwendeten deutschen Briefe aus dem Archiv der Franckeschen Stiftungen und der Staatsbibliothek Berlin.

⁵⁵Ludolf an Francke, London, 07.05.1701. AFSt/H D 71, Fol. 77–78.

⁵⁶Vgl. Brecht (1993), S. 444–446, 463; Holzem (2015), S. 687–690.

⁵⁷Ludolf an Francke, London, 26.01.1702. AFSt/H D 71, Fol. 95–96.

⁵⁸Rymatzki (2004), S. 71, 74 Fn. 151.

⁵⁹TNA, PROB 18/41/18, Teil 2, 5.

⁶⁰Auch Dadichi war sowohl in katholischen als auch protestantischen Kreisen tätig, schloss sich aber 1716 in Genf den Calvinisten an, vgl. Hage (2011), S. 26–27.

gewiesen worden; ähnlich äußert er sich über seine Zeit in Rom. In der *Memoria* schreibt er, er habe nach vier Jahren dort, „von ständigen Gewissensbissen getrieben, abgestoßen von ihren [d. h. der Katholiken, P.M.] Gebräuchen und ihrem Aberglauben, und weil er sich und seinem Geist nicht länger Gewalt antun wollte und seine Seele (körperlich ging es ihm nämlich gut) der Gefahr aussetzen wollte“, um seinen Abschied gebeten.⁶¹ Dagegen sei er bei seinem ersten Aufenthalt in Halle „christlich und freundlich aufgenommen worden.“⁶² Er sei später gerne zu den Pietisten zurückgekehrt, „weil er sich an ihre alte Freundschaft, Menschlichkeit und ihren christlichen Charakter erinnerte“⁶³ und die Hoffnung gehegt habe, er werde dort sein ‚Wanderleben‘ („peregrinatio“) beschließen können.⁶⁴ Aus Halle sei er jeweils unwillig und einzig aufgrund seiner schlechten Gesundheit abgereist – die Luft sowie das Essen und Trinken dort seien ihm nicht bekommen.⁶⁵ Ein Brief Ludolfs an Francke, in dem er von Negris „verdrieslichkeit“ [sic] und „mißvergnügen zu Halle“ aufgrund der dortigen Tischordnung spricht, lässt allerdings durchblicken, dass dieser während seines ersten Aufenthalts in Halle nicht immer zufrieden war.⁶⁶

Negris Anpassung seiner Selbstdarstellung an die Erwartungshaltung der Pietisten ging aber noch einen Schritt weiter. Seine Briefe an Ludolf und Francke legen nahe, dass er im Laufe der Jahre ein Gespür für Ausdrucksweisen und Konventionen pietistischer Briefkultur entwickelte. So verstand er sich darauf, Klagen über sein Leben in Venedig und Rom mit typisch pietistischen Elementen wie Reflexionen über seinen seelischen Zustand und über Gottes Pläne für ihn zu verknüpfen.⁶⁷ Aus Venedig berichtete er Ludolf über seine Unzufriedenheit mit der Stadt und seinem Hausherrn – er arbeitete zu diesem Zeitpunkt als Französischlehrer der Kinder eines venezianischen Patriziers⁶⁸ – und fügte hinzu: „Ich glaube, dass Gott mich noch als eine letzte Prüfung hierher geführt hat, und um mich dafür zu bestrafen, dass ich Widerwillen gezeigt habe, auf sein Wort in Halle zu hören [...]. Es geht mir körperlich recht gut, aber sehr schlecht was die spirituellen Dinge betrifft.“⁶⁹ In einem Brief, den er 1712 an Francke richtete,

⁶¹„Transactis sic otiose propemodum annis quatuor, conscientiae stimulis perpetuo agitatus, a moribus eorum et superstitionibus abhorrens, et sibi mentique vim inferre, et animam periculo (corpori enim bene erat) obicere, diutius nolens, in patriam [...] redeundi facultatem petiit“. Negri (1764), S. 4.

⁶²„utpote Christiane ac perhumaniter exceptus fuerat“. Negri (1764), S. 2.

⁶³„veteris amicitiae, humanitatis et Christianae indolis eorum [...] memor“. Negri (1764), S. 4.

⁶⁴Negri (1764), S. 4.

⁶⁵Negri (1764), S. 2, 4.

⁶⁶Ludolf an Francke, Oxford, 27.12.1701. AFS/H D 71, Fol. 93–94.

⁶⁷Zu den Grundzügen pietistischer Kommunikation vgl. Gleixner (2005), S. 76–118.

⁶⁸Heinrich Friedrich Francke berichtete seinem Bruder A.H. Francke, Negri befände sich „hier bey einen der Vornehmsten Cavaliri, und unterrichtet deßen Sohn in der französischen Sprach“. H.F. Francke an A.H. Francke, Venedig, 23.09.1703. AFS/H C 10 B 33.

⁶⁹„Je crois que c'est encore par une dernière épreuve que Dieu m'a conduit icy & pour me punir d'avoir montré du dégoût à écouter sa parole à Halle [...]. Je suis assés bien pour ce qui regarde

nachdem er zwei Jahre lang für die Congregatio de Propaganda Fide tätig gewesen war, bekräftigte er seinen Wunsch, nach Halle zurückzukehren, wo er hoffte, seinen „Seelenfrieden“ wiederzugewinnen. Seine geplante Abreise aus Rom stellte er als Flucht aus einer unbefriedigenden Lebenssituation dar:

Ich kann dem Geist, der mich in Unruhe versetzt, nun nicht mehr widerstehen. Ich bin fest entschlossen, zu Ihnen zurückzukehren. Gott weiß, dass dies nicht aus Not oder Interesse geschieht, sondern nur, um den Seelenfrieden wiederzuerlangen, den ich verloren habe, seit ich Sie verlassen habe. [...] Ich werde die Dinge so einrichten, dass ich Ende Juni von hier entkommen kann. Aber da ich voraussehe, dass ich nicht genug Geld haben werde für eine so lange Reise, die fluchtartig geschehen muss, würden Sie mir eine besondere Freude machen, wenn Sie anordnen könnten, dass mir die Unterstützung, die Sie mir letztes Jahr senden wollten, gegeben würde. Ich würde es Ihnen mit der Zeit sehr genau zurückzahlen mit dem Gewinn, den ich mit meiner Arbeit erzielen würde.⁷⁰

Aus den letzten Sätzen geht hervor, dass es sich bei diesem Brief zugleich um ein Gesuch um Franckes finanzielle Unterstützung für eine Reise nach Halle handelte, wo er auf eine erneute Anstellung hoffte. Negri passte seine Selbstdarstellung sicherlich vor allem deshalb an verschiedene europäische Erwartungen an, da er unter dem ständigen Druck stand, sich neue Arbeitsmöglichkeiten und damit seinen Lebensunterhalt zu sichern.

Aus demselben Grund war er offenbar bereit, seine religiösen Affinitäten je nach Bedarf zu modifizieren. So zögerte er auch nicht, sich potentiellen katholischen Arbeitgebern gegenüber als pro-katholisch darzustellen. Dies geht am deutlichsten aus seiner Korrespondenz mit einer Gruppe von Patriziern (die *Riformatori dello Studio di Padova*) hervor, die in Venedig eine Sprachschule für Türkisch und Arabisch für zukünftige Dragomanen aufbauen wollten.⁷¹ Nachdem Negri in Venedig etwa zwei Jahre lang als Hauslehrer gearbeitet hatte, bot er sich im April 1705 als Schulleiter für dieses Projekt an. In seinem ersten Brief an die *Riformatori* erklärt er, er sei bereits in protestantisch geprägten Ländern als Sprachlehrer angestellt gewesen und sei dort auch geschätzt worden – doch widerstrebe es ihm, in Ländern zu arbeiten, die nicht katholisch seien:

le corps mais fort mal par rapport aux choses spirituelles.“ Negri an Ludolf, Venedig, 02.05.1704. SBB, Nachl. A.H. Francke 16,1/6 : 6.

⁷⁰„Enfin je ne puis plus résister à l’esprit qui m’agite. J’ay resolu absolument de me rendre chés vous. Dieu sçait que ce n’est ni par besoin ni par aucune vue d’interêt, mais seulement pour recouvrer la tranquillité d’esprit que j’ay perdue depuis que je vous ay quitté. [...] Je vais disposer les choses d’une maniere que je puisse m’échapper d’icy sur la fin du mois de Juin. Mais comme je prevois que je n’auray pas assés d’argent pour un si long voyage qui se doit faire en fuyant. [sic] Vous me feriez un singulier plaisir d’ordonner qu’il me soit donnè le secours que vous voulutes m’envoyer l’an passé. Je seray fort exact à vous en rembourser avec le temps sur le gain que je feray par mes travaux.“ Negri an Francke, Rom, 02.04.1712. SBB, Nachl. A.H. Francke 16,1/6 : 10.

⁷¹Zu diesem Projekt vgl. Lucchetta (1983).

Ich konnte tatsächlich auch in anderen Ländern mit ähnlichen Aufgaben geehrt werden, wie in Holland, England und Deutschland, wo hochgelehrte Männer mich für nicht unfähig hielten, gute Dienste zu leisten. Doch die Hingabe, die ich immer für unsere heilige Religion genährt habe, hat dazu geführt, dass ich jede Vergütung und jede Fügung verabscheue, die mich dazu zwingen würde, mich in Ländern aufzuhalten, die nicht mit dieser Religion konform sind.⁷²

Nun habe Gott ihn nach Venedig, „in diese erhabenste Stadt, den Schoß der Religion“ geführt.⁷³ Negris Bereitschaft, sich den Pietisten gegenüber negativ über die Katholiken, und umgekehrt den Venezianern gegenüber negativ über protestantische Länder zu äußern, legt nahe, dass er sich darauf verstand, konfessionelle Konkurrenzen in Europa zu seinem Vorteil zu nutzen. Man mag dieses Verhalten als Opportunismus deuten, kann es aber auch als Überlebensstrategie angesichts der strukturell prekären Anstellungsverhältnisse arabischer Christen verstehen.

Tatsächlich scheint Negri in seinen Bemühungen um künftige Positionen und Einkünfte bisweilen zweigleisig gefahren zu sein: Etwa zwei Monate, nachdem er von Rom aus den oben zitierten Brief mit der Bitte um Reisegelder an Francke geschickt hatte, wandte er sich ein weiteres Mal an die Riformatori in Venedig. Aus seiner Beteiligung an der Sprachschule war damals nichts geworden und er hatte die Verbindung 1708 aufgelöst.⁷⁴ Nun, vier Jahre später, versuchte er, den Kontakt wiederherzustellen, indem er erklärte, er stünde weiterhin als Lehrer zur Verfügung. Man habe ihn nach Deutschland berufen; jedoch würde er einer Stelle in Venedig den Vorrang geben:

Da er aus Pflichtgefühl und Neigung den Dienst für die Republik Venedig jedem anderen vorziehen würde, begehrt er, dass die oben genannten hochwürdigen Riformatori über sein vorgebrachtes Gesuch informiert würden, bevor er irgendeine Anstellung annehme [...]. Er würde mit großer Bereitwilligkeit nach Venedig umziehen und würde sich mit vollem Elan der oben genannten Arbeit widmen.⁷⁵

Negris Bittschriften war jedoch kein Erfolg beschieden. Es dauerte noch zwei Jahre, bis er Rom verließ, und ein weiteres Jahr, bis er wieder nach Halle reiste.

⁷² „Potei veramente essere honorato di simili condotte anco in altri Paesi, come in Olanda, Inghilterra et Germania, ove da huomini dottissimi fui giudicato non incapace di ben servire. Ma il zelo sempre nudrito per la nostra santa fede m’hanno fatto abborrire ogni emolumento et fortuna che m’obligassero a trattenermi in Paesi alla stessa non uniformi.“ Negri an die Riformatori, Venedig, 1705. Lucchetta (1983), S. 22, Appendix I.

⁷³ „Vole Dio farmi capitare in questa augustissima città, grembo della religione“. Negri an die Riformatori, Venedig, 1705. Lucchetta (1983), S. 22, Appendix I.

⁷⁴ Negris mehrfache Bitten um klare Informationen über seine Einstellung in Venedig beschreibt Lucchetta (1983), S. 10–13.

⁷⁵ „anteponendo per obbligo, e per genio il servizio della Ser(enissi)ma Republica à qualunque altro, prima di prendere alcun impegno, bramarebbe che gli sud(dett)i Ecc(ellentissimi)mi Riformatori fussero avvisati di questa sua rassegnata istanza [...]. [E]gli si trasferirebbe con tutta la prontezza à Venezia, e s’applicarebbe con tutto lo spirito nel sud(dett)o impiego.“ Negri an die Riformatori, Rom, Juni 1712. Kechagioglou (2000), S. 337–338, Appendix 2.

21.5 Negris Bewerbungsschreiben: Schulleiter, Diplomat und *homme de lettres*

Negris *self-fashioning* in seinen Selbstzeugnissen betrifft ebenso die Art und Weise, wie er je nach Kontext seine Bildung und seine Fähigkeiten darstellte. Dies zeigt sich abermals in seinem ersten Brief an die Riformatori von 1705. Hier musste er sich als geeigneten Kandidaten für eine Sprachschule verkaufen, an der neben Arabisch schwerpunktmäßig Türkisch unterrichtet werden sollte – eine Sprache, die Negri selbst zu diesem Zeitpunkt erst seit etwa einem Jahr lernte. Im Frühling 1704 hatte er noch an Francke geschrieben, er habe angefangen, etwas Türkisch zu lernen. Die Sprache sei „fast zur Hälfte Arabisch“, er habe aber Schwierigkeiten „mit der Aussprache und der barbarischen Art, wie sie aufgebaut ist.“⁷⁶ An Ludolf schrieb er, er wolle nach Konstantinopel reisen, um Türkisch zu lernen.⁷⁷ In seinem Brief an die Riformatori erklärt er dagegen, er könne Türkisch, benutzt allerdings die vage Formulierung, er „besäße“ diese Sprache.⁷⁸ Anschließend lenkt er den Blick auf seine Arabischkenntnisse, ohne die es Negri zufolge völlig unmöglich sei, Türkisch zu unterrichten. Ein geeigneter Lehrer müsse zudem Sprachen wie Latein, Griechisch, Italienisch und Französisch beherrschen, um seinen Schülern die orientalischen Sprachen vermitteln zu können.⁷⁹ Ihm war sicherlich bewusst, dass er sich die notwendigen Kenntnisse für eine Ausbildung von Dragomanen selbst erst würde aneignen müssen. Negri plante zu diesem Zeitpunkt bereits seit Längerem eine Reise nach Konstantinopel; mittlerweile hatte sich die Möglichkeit ergeben, den Sondergesandten Carlo Ruzzini dorthin zu begleiten. Den Riformatori gegenüber stellt er diese Reise als ‚glückliche Gelegenheit‘ („fortunata occasione“), aber auch als Notwendigkeit dar: Für den Aufbau der Schule sei es unverzichtbar, vor Ort orientalische Handschriften zu erwerben und sich mit dem an der Hohen Pforte gebräuchlichen Fachvokabular und Kanzleistil vertraut zu machen.⁸⁰

Ende September 1705 reiste Negri tatsächlich mit Ruzzini nach Konstantinopel;⁸¹ im Jahr darauf sandte er eine detaillierte Liste der Schriften, die er für die Schule besorgen wollte, nach Venedig – darunter Wörterbücher, Grammatiken, Geschichtsbücher und Handbücher zum Kanzleistil auf Arabisch, Türkisch und Persisch. Auch hier präsentiert er sich als Experte, indem er ausführlich begründet, welche Funktionen diese Texte in der Ausbildung der Dragomanen

⁷⁶„j’éprouve, je vous assure, asses de difficulté, non par rapport au fond de la langue, parce qu’elle est presque la moitié Arabe, mais par rapport à la prononciation & à la manière barbare dont elle est construite.“ Negri an Francke, Venedig, 30.03.1704. SBB, Nachl. A.H. Francke 16,1/6 : 5.

⁷⁷Negri an Ludolf, Venedig, 02.05.1704. SBB, Nachl. A.H. Francke 16,1/6 : 6.

⁷⁸„Rassegnai [...] di posseder quella lingua“. Negri an die Riformatori, Venedig, 1705. Lucchetta (1983), S. 21, Appendix I.

⁷⁹Negri an die Riformatori, Venedig, 1705. Lucchetta (1983), S. 21, Appendix I.

⁸⁰Negri an die Riformatori, Venedig, 1705. Lucchetta (1983), S. 22, Appendix I.

⁸¹Lucchetta (1983), S. 7–8.

jeweils erfüllen sollten.⁸² Negris Hoffnungen auf die Stelle in Venedig verwirklichten sich jedoch nicht. Stattdessen arbeitete er für verschiedene Botschafter in Konstantinopel⁸³ und nutzte die Zeit, um Türkisch und Persisch zu lernen.⁸⁴ Bereits in seinem Brief an Ludolf aus dem Jahre 1704 hatte er erklärt, Türkischkenntnisse seien für die zukünftigen Anstellungen, auf die er hoffe, unerlässlich.⁸⁵ Mit diesen zusätzlichen Sprachen in seinem Portfolio wollte er also seine Karriereoptionen ausbauen; außerdem näherte er sich damit gewissermaßen dem ‚Idealtypus‘ eines europäischen Orientalisten an, der sich mit möglichst vielen orientalischen Sprachen beschäftigte.⁸⁶

Im Herbst 1708 legte Negri schließlich dem französischen Botschafter in Konstantinopel, dem Marquis Charles de Ferriol (1652–1722), in der Hoffnung auf eine längere Anstellung im Dienst des französischen Königs zwei Bewerbungsschreiben vor. In einem bot er sich für eine diplomatische Mission nach Äthiopien an, im anderen als Nachfolger des Orientalisten Barthélemy d’Herbelot (1625–1695) als Übersetzer orientalischer Sprachen in Paris. Diese Texte geben einen besonders guten Einblick in Negris Praktiken der Selbstdarstellung und Selbstinszenierung.⁸⁷ Nebeneinander betrachtet zeigen sie, wie Negri die Darstellung seines Lebenslaufs situativ an spezifische Berufsbilder anpasste. Das erste Schreiben dokumentiert Negris Versuch, seine Expertise und Erfahrungen als Voraussetzungen für eine diplomatische Tätigkeit umzudeuten. Er beginnt mit einer Analyse der Gründe, warum eine frühere Äthiopienmission mit der Ermordung des französischen Gesandten Lenoir du Roule geendet hatte, und präsentiert sich dabei zugleich als Kenner lokaler Verhältnisse. Negri zufolge scheiterte die Reise, da du Roule mit einem auffällig großen Tross unterwegs war und ihm und seinen Dolmetschern die nötigen Sprachkenntnisse fehlten.⁸⁸ Negri und sein vorgesehener Reisegefährte Muradour, ein Händler aus Marseille, der fünfzehn Jahre lang in Ägypten gelebt hatte, würden dagegen als einfache Reisende ohne Gefolge unterwegs sein; auf diese Weise wäre „der Ruhm des Königs und des [französischen, P.M.] Volks nicht betroffen, sollte ihnen etwas zustoßen.“⁸⁹ Daneben hebt Negri nicht nur auf seine – mittlerweile erweiterten –

⁸²Negri an die Riformatori, Konstantinopel, 11.05.1706. Lucchetta (1983), S. 22–27, Appendix II–III. Für eine Analyse vgl. Lucchetta (1983), S. 9–10; Ghobrial (2017b), S. 321–322.

⁸³U. a. für den englischen Botschafter Sir Robert Sutton. Vgl. Wilhelm Christian Schneiders Zusammenfassung eines Briefes von Negri. Schneider an Francke, Teschen, 14.11.1709. SBB, Nachl. A.H. Francke 27/19 : 44.

⁸⁴Negri (1764), S. 2–3.

⁸⁵Negri an Ludolf, Venedig, 02.05.1704. SBB, Nachl. A.H. Francke 16,1/6 : 6.

⁸⁶Dass er diese Sprachkenntnisse später anwenden konnte, zeigen u. a. zahlreiche lateinische Beschreibungen türkischer und persischer Handschriften, die er während seines letzten Aufenthalts in London verfasste, z. B. in BL, Harley 5458; Harley 3273.

⁸⁷Vgl. hierzu auch Ghobrial (2017b), S. 323.

⁸⁸ANF, Affaires Etrangères B I 385, Fol. 356^v–361^v.

⁸⁹„[S]’il leur arrive quelque malheur, la gloire du Roy & de la nation n’y soit pas intéressée.“ Negri an Ferriol, Konstantinopel, 1708. ANF, Affaires Etrangères B I 385, Fol. 357^r.

Sprachkenntnisse ab, sondern betont auch seine weitreichende Bildung und beträchtliche Reiseerfahrung:

Herr Salomon kann neben den Sprachen Europas, das heißt Altgriechisch, Latein, Französisch und Italienisch, auch orientalische Sprachen wie Hebräisch, Syrisch, Arabisch, seine Muttersprache, und Türkisch und Persisch. Er ist gebildet in den geistlichen und profanen Wissenschaften und besitzt die gesamte Gelehrsamkeit, die für einen ‚homme de lettres‘ notwendig ist. Dies wäre nicht seine erste Reise, denn er hat bereits einen großen Teil Europas und einige Orte Asiens gesehen, da er in Frankreich, England, Holland, Deutschland und Italien, Konstantinopel, Jerusalem etc. gewesen ist.⁹⁰

Negri stellt außerdem seine und Muradours Kompetenzen als ‚kulturelle Vermittler‘ heraus:

Wenn man Sprachen beherrscht und die Sitten der Völker kennt, wenn man gut über ihre Religionen, Politik und Handel informiert ist, kann man mit allen auskommen und mit jedem entsprechend seinen Fähigkeiten, den Dogmen seiner Religion, seinen Interessen und Neigungen sprechen.⁹¹

Zuletzt erklärt er, dass jemand, der mit einer derartigen Mission beauftragt werde, über die Fähigkeit verfügen müsse, sich zu verstellen und seine Absichten zu verbergen.⁹² Das Schreiben an Ferriol verdeutlicht somit Negris Fähigkeit, seine Selbstdarstellung an ein Gebiet anzupassen, auf dem er de facto keine Erfahrung hatte, für das er aber übertragbare Kompetenzen (im Sinne von *transferable skills*) besaß. Zugleich belegt der Text Negris Bereitschaft, sich auf eine möglicherweise lebensbedrohliche Mission einzulassen, um sich irgendeine Art von Anstellung zu verschaffen.⁹³

Negris zweites Bewerbungsschreiben an Ferriol ist dagegen ganz auf einen akademischen Posten als Übersetzer orientalischer Sprachen in Paris ausgerichtet. Hier legt er den Fokus auf seine Ausbildung in Frankreich und auf die zusätzlichen Kenntnisse, die er inzwischen erworben hat. Er verweist darauf, dass er siebzehn Jahre lang in Paris studiert habe und unterstreicht seine tiefe Verbundenheit mit Frankreich: „Er hat schon immer einen großen Ehrgeiz gehabt, dem [französischen,

⁹⁰„[L]e Sr. Salomon outre les langues de l’Europe, c’est à dire le Grec ancien, le Latin, le François, l’Italien, sçait les langues Orientales comme l’Hebreu, le Syriaque, l’Arabe sa langue maternelle, avec le Turc & le Persan. Il est instruit dans les sciences sacrées & profanes & possède toute l’erudition necessaire à un homme de l’etres: ce ne seroit pas là son premier voyage; car il a des-ja vu une bonne partie de l’Europe & quelques endroits del’Asie, ayant été en France, Angleterre, Hollande, Allemagne & Italie, Constantinople, Jerusalem &.“ Negri an Ferriol, Konstantinopel, 1708. ANF, Affaires Etrangères B I 385, Fol. 362^r.

⁹¹„Quand on possède les langues & la connoissance des coùtumes des nations; quand on est bien instruit de leurs religions, politique & commerce, on peut s’accommoder avec tous & parler à un chacun selon sa portée, selon les dogmes de sa religion, ses intérêts & ses inclinations.“ Negri an Ferriol, Konstantinopel, 1708. ANF, Affaires Etrangères B I 385, Fol. 362^v.

⁹²ANF, Affaires Etrangères B I 385, Fol. 363^r.

⁹³Vgl. auch Ghobrial (2017b), S. 323–324.

P.M.] König zu dienen mit den Talenten, die Gott ihm gegeben hat.“⁹⁴ Zudem habe seine Bekanntschaft mit Ferriol in Konstantinopel

in ihm das Verlangen aufleben lassen, nach Paris zurückzukehren. Da er die Liebe, die er schon immer für das französische Volk gehabt hat, nicht verloren hat, hat er versucht, alle Verpflichtungen zu lösen, die er anderswo haben konnte, um sich in die Lage zu versetzen, sich nach Paris zu begeben, in der Hoffnung, dass er dort besser empfangen und höher geschätzt werde als zuvor, da er fähiger und geeigneter geworden ist, im Dienst des Königs angestellt zu werden aufgrund der neuen Kenntnisse, die er während einer achtjährigen Reise erworben hat.⁹⁵

Negri fügt hinzu, er habe in der Zwischenzeit Türkisch und Persisch sowie etwas Englisch und Deutsch gelernt.⁹⁶ Hier präsentiert er sein jahrelanges Umherwandern als eine Art Bildungsreise; es ist diese zusätzliche Bildung, an die er die Erwartung knüpft, dass man ihm in Zukunft in Paris mehr Wertschätzung entgegenbringen werde als bei seinem ersten Aufenthalt. An dieser Stelle sei daran erinnert, dass er in seiner *Memoria* schreibt, er habe Paris wegen eines zu niedrigen Gehaltsangebots verlassen. Während er in der *Memoria* fast jeden seiner Ortswechsel mit Enttäuschungen und schlechter Bezahlung erklärt, stellt er sich in seinem Gesuch an Ferriol als begehrter Gelehrter dar: Er hätte sich an jedem Ort etablieren können, wenn er nur gewollt hätte. Unter anderem habe man ihm angeboten, Professor für orientalische Sprachen in Leiden zu werden.⁹⁷ Ebenso selbstbewusst zeigt sich Negri in seiner Erklärung, er könne in Paris den verstorbenen d’Herbelot als Übersetzer orientalischer Sprachen ersetzen. Er bescheinigt Paris einen generellen Mangel an Gelehrten in diesem Feld: Wenn man von François Pétis de la Croix (1653–1713) einmal absehe, der nicht einmal die Gelehrtensprachen beherrsche – schließlich habe er erst angefangen, Latein zu lernen, als er bereits den Lehrstuhl für Arabisch am Collège Royal innehatte – dann gebe es im Augenblick in Paris keinen Gelehrten für orientalische Sprachen, der d’Herbelot gleichkomme.⁹⁸ Negri nutzt den Verweis auf zwei berühmte französische Orientalisten, die er möglicherweise aus seiner Zeit in Paris kannte, um sich als geeigneten Kandidaten darzustellen, der d’Herbelot ebenbürtig und de la Croix überlegen sei – interessanterweise aufgrund seiner Lateinkenntnisse,

⁹⁴„Il a toujours eu une grande ambition de servir le Roy par les talens qu Dieu lui a donnés.“ Negri an Ferriol, Konstantinopel, 1708. ANF, Affaires Etrangères B I 385, Fol. 366ʳ.

⁹⁵„Les grandes honnêtetés qu’il a receus de son excellence lui ont fait renâître le desir de retourner à Paris. Comme il n’avoit pas perdu l’amour qu’il a toujours eu pour la nation Française, il a tâché de rompre tous les engagements qu’il pouvoit avoir dailleurs pour se mettre en état de se rendre à Paris, dans l’esperence qu’étant devenu plus capable & plus propre à être employé au service du Roy par les nouvelles connoissances qu’il a aquises dans un voyage de huit ans, il y seroit mieux reçu & plus estimé qu’auparavant.“ Negri an Ferriol, Konstantinopel, 1708. ANF, Affaires Etrangères B I 385, Fol. 366ʳ.

⁹⁶ANF, Affaires Etrangères B I 385, Fol. 366ʳ.

⁹⁷ANF, Affaires Etrangères B I 385, Fol. 366ʳ.

⁹⁸ANF, Affaires Etrangères B I 385, Fol. 367ʳ. Zu de la Croix vgl. Ageron und Jaouhari (2014); zu d’Herbelot vgl. Bevilacqua (2018), S. 108–134; Tommasino (2018).

nicht aufgrund seiner Kenntnisse orientalischer Sprachen. Jedoch war keinem seiner Vorschläge Erfolg beschieden: 1709 verließ er Konstantinopel und gelangte auf Umwegen nach Rom.

21.6 Gelehrter und Vagabund: Selbstbild und Fremdbild

In seinen Bewerbungsbriefen an Ferriol deutete Negri seine zahlreichen Reisen als zentrale Momente seiner Karriere, durch die er wichtige Qualifikationen erworben hatte. Geradezu ins Gegenteil verkehrt ist diese Darstellung seiner Mobilität und ihrer Konsequenzen in seinen Abschieds- oder Kündigungsschreiben: In diesen beklagt er sein unglückliches Vagabundenleben. Als sich Negri 1708 von der venezianischen Schule lossagte, schrieb er dem *bailo*, der die Angelegenheiten der Republik Venedig in Konstantinopel beaufsichtigte, er werde sich dankbar an dessen Unterstützung erinnern „in allen Ländern der Welt, durch die ich aufgrund meines Pechs werde vagabundieren müssen“.⁹⁹

Das Kündigungsschreiben, das er 1714 an die Congregatio de Propaganda Fide in Rom richtete, erlaubt einen Blick auf eine andere Art der Selbstdarstellung Negris, der sich nun nicht mehr als geeigneten Kandidaten anpreisen musste und nichts mehr zu verlieren hatte. Negri war in Rom etwa vier Jahre lang als Arabisch- und Syrischlehrer sowie als Übersetzer tätig;¹⁰⁰ dass er mit diesem Posten unzufrieden war, zeigt sich bereits in den beiden oben erwähnten Bittbriefen, die er 1712 nach Halle und Venedig geschickt hatte. Eines der zentralen Themen seines Kündigungsschreibens ist die Kluft zwischen seinem Selbstbild und seiner Fremdwahrnehmung beziehungsweise Behandlung durch die Propaganda Fide. Er schreibt zunächst, er habe sich aufgrund der zu niedrigen Bezahlung nicht dazu bewegen lassen, in Rom zu bleiben. Man habe ihm unter anderem eine Wohnung und Gehaltserhöhungen versprochen; „darauf vertrauend setzte er seine Reise in die Länder jenseits der Alpen nicht fort, wo er auf weit größeren Erfolg hätte hoffen können.“¹⁰¹ Nach einer detaillierten Beschreibung der finanziellen Aspekte seiner Anstellung an der Sapienza und der Propaganda Fide erklärt er:

Mit so wenig Geld kann er nicht seinen täglichen Bedarf abdecken, da er im Übrigen daran gewöhnt ist, es gut zu haben, da er unter Edelmännern gewohnt hat, wo immer er war; die Notwendigkeit, als Wanderer in Tavernen und Gasthäusern zu leben, die

⁹⁹ „in tutti li Paesi del mondo ove mi converrà andare ramingo per la mia cattiva sorte“. Negri an Giustiniani, Konstantinopel, 1708. Lucchetta (1983), S. 28, Appendix IV.

¹⁰⁰Vgl. Ghobrial (2017b), S. 324.

¹⁰¹ „Che fidatosi sopra tale fondamento non proseguì il suo viaggio ne' paesi oltramontani ove poteva sperare una fortuna molto maggiore.“ Negri an die Propaganda Fide, Rom, Juli 1714. APF, SOCG, vol. 593, Fol. 465^r.

wenig Anstand haben, da er nicht die Möglichkeit hat, sich niederzulassen und sich, wie gewohnt, bedienen zu lassen, immer mit unbehaglichen Gedanken und Schulden – all dies beeinträchtigt seine Gesundheit, schadet seinen Studien und macht ihn von Tag zu Tag unfähiger, der Sacra Congregazione zu Diensten zu sein. Besonders bedrückt es ihn zu wissen, dass er in anderen Ländern – mit den Talenten, die Gott ihm gegeben hat – eine ganze Familie hätte ernähren können, und in Rom kann er sich nicht einen einzigen Diener leisten.¹⁰²

Negri präsentiert sich hier als jemand, der dank seiner Talente anderswo eine bessere Anstellung hätte erlangen können – hätte man ihn nicht mit leeren Versprechungen in Rom gehalten. Die Art und Weise, wie man in Rom mit ihm umgehe, entspreche nicht seinem Status als Person, die stets mit ‚Edelmännern‘ („Cavalieri“) verkehrt habe und einen guten Lebensstandard gewohnt sei. Negri hält seine Formulierung an dieser Stelle möglicherweise bewusst vage – „unter Edelmännern gewohnt“ hatte er schließlich auch als Hauslehrer in Venedig und im Gefolge des venezianischen Gesandten in Konstantinopel.¹⁰³ Stattdessen habe man ihn in Rom wie einen ärmlichen Wanderer oder Vagabunden („Viandante“) in Tavernen leben lassen. Hier mag das Stereotyp des ‚wandernden Christen aus dem Orient‘ ebenso mitschwingen wie darin, dass Negri an anderer Stelle in diesem Brief beklagt, man habe ihm einen Teil seines Gehaltes in Form von ‚Almosen‘ („Elemosyna“) gezahlt.¹⁰⁴ Im Übrigen legte Negri wohl generell Wert darauf, sich vom Bild des ‚bettelnden Orientchristen‘ abzugrenzen. In seinem oben zitierten Brief an Francke betont er, er werde die entstehenden Reisekosten zurückzahlen; seine Londoner Freunde Cassano und Croce berichteten, er habe seinen Status als vielsprachiger Gelehrter mit dem seines Landsmannes Fdellalah kontrastiert, den er einen Bettler und Hausierer nannte.¹⁰⁵ In seinem Brief an die Congregatio de Propaganda Fide argumentiert Negri nicht nur, dass der Lebensstil, zu dem ihn das niedrige Gehalt zwingt, nicht standesgemäß für ihn sei, sondern auch, dass er ihn körperlich und geistig einschränke – und damit im Endeffekt seinem Arbeitgeber schade. Insgesamt eröffnet Negris Brief eine Chance, die Stimme des ‚Subalternen‘ zu hören, der deutlich für seinen Selbstwert eintritt. Das Ver-

¹⁰² „[C]on così poco danaro non può sovvenire a' suoi quotidiani bisogni, assuefatto per altro à stare bene, per avere sempre vissuto fra' Cavalieri ovunque è stato, e ch'una necessità di vivere da Viandante in Hosteria ed in Locanda con suo poco decoro, non havendo egli facultà di piantare casa e farsi servire come era solito, sempre con pensieri disagi e debiti, lo pregiudica nella salute, lo fa' discapitare ne' suoi studi e lo rende di giornon in giorno men habile al servizio della sacra Congreg[azion]e. Gl'afflige sopra tutto il sapere ch' in altri paesi, con quei talenti che Dio gl'ha dati, avrebbe potuto mantenere una famiglia intiera, ed in Roma non può tenere un solo servitore.“ Negri an die Propaganda Fide, Rom, Juli 1714. APF, SOCG, vol. 593, Fol. 465^v–466^r.

¹⁰³ Auch alle Personen, die er in seiner *Memoria* namentlich nennt, sind ranghohe Persönlichkeiten und Adelige, darunter Botschafter und Kardinäle, vgl. Negri (1764), S. 2–4.

¹⁰⁴ APF, SOCG, vol. 593, Fol. 465^v.

¹⁰⁵ Negri „spoke very slightly of him calling him a Pedlar & a Peddling Fellow & a poor mean beggarly Fellow & w[oul]d at such times often say that that Pedlar meaning the s[ai]d Fdellalah might gett as much as him who had great Learning & who understood most or many Languages“. TNA, PROB 18/41/18, Teil 2, 7.

halten der Propaganda Fide stellt er als Kränkung dar: Sie gewährte ihm weder den Respekt noch die Bezahlung, die er für den Status, den er sich durch seine Bildung erarbeitet hatte, für angemessen hielt. Man kann Negris selbst gewählten Abschied aus Rom zwar als Ausdruck seiner *agency* interpretieren; zugleich gibt er in seinem Brief jedoch zu verstehen, dass ihm im Grunde genommen keine andere Wahl blieb.

21.7 Von Sulaymān b. Ya‘qūb zu Salomon Negri – Europäisierung eines Namens

Abschließend sei hier noch eine besondere Art der Selbstdarstellung angesprochen: Negris Unterschriften. Den Nachnamen Negri nahm er erst um 1700 an, nachdem er bereits siebzehn Jahre lang in Europa gelebt hatte. In den verschiedenen Namen, unter denen er im Lauf seines Lebens bekannt war, verdichten sich in subtiler Weise Fragen der Herkunft und Identität sowie Prozesse der ‚Selbst-Übersetzung‘ und Assimilierung.

Während seiner Pariser Zeit trug er den französischen Namen Jacques Salomon und den lateinischen Namen Jacobus Salomon (Damascenus).¹⁰⁶ Dieser Name setzt sich zusammen aus dem Namen seines Vaters (Ya‘qūb = Jacques/Jacobus) und seinem eigenen Vornamen (Sulaymān = Salomon). Es handelt sich hierbei um eine Übersetzung – und zugleich Umdrehung – seines arabischen Namens, die an eine europäische Namensstruktur aus Vor- und Nachname angepasst ist. In Paris kopierte Negri eine Reihe arabischer Handschriften, aus deren Kolophonen ersichtlich wird, dass er seinen Namen auf Arabisch in einer Vielzahl von Varianten wiedergab. Tatsächlich taucht in den sieben Kolophonen aus dieser Zeit keine Version seines Namens mehr als zweimal auf. In den frühesten Belegen seiner Anwesenheit in Paris, den Kolophonen zweier 1685 angefertigter Kopien arabischer Manuskripte, nennt er sich „Sulaymān b. Ya‘qūb aš-Šāmī“,¹⁰⁷ d. h. „Salomon, Sohn des Jacob, der Damaszener“, wobei „aš-Šāmī“ eher dialektal für Damaskus steht, sich aber auch auf ganz Syrien beziehen kann. Die Struktur – Vorname, Patronym, Hinweis auf den Herkunftsort (arab. *nisba*) – ist typisch für arabische Namen; Elemente wie die Namen weiterer direkter Vorfahren, zusätzliche *nisbas* und Ehrennamen sind ebenso üblich.

In den folgenden Jahren unterschreibt er als „Sulaymān b. Ya‘qūb Šāmī“ (ohne Artikel vor „Šāmī“),¹⁰⁸ als „Sulaymān b. Ya‘qūb b. Būlāṭiya Šāmī“ (mit längerer

¹⁰⁶Der französische Bibliothekar und Orientalist Louis Picques notierte seinen Namen 1685 als „Jacques Salomon natif de Damas“. BnF, Arabe 4365, Fol. 1^r. Vgl. auch Ghobrial (2017b), S. 317. Eine lateinische Angabe seines Namens aus seiner Pariser Zeit findet sich in BL, Sloane 3028, Fol. 1^v.

¹⁰⁷BnF, Arabe 126, Fol. 60^r; BnF, Arabe 83, Fol. 43^v.

¹⁰⁸BnF, Arabe 3892, Fol. 48^v; BnF, Arabe 1455, Fol. 74^r.

Genealogie)¹⁰⁹ und als „Sulaymān b. Ya‘qūb aš-Šāmī aš-Šāliḥānī“ (mit zusätzlicher *nisba*).¹¹⁰ In einem letzten Kolophon von 1698 signiert er schlichtweg als „Sulaymān Šāmī“ – Salomon, Damaszener.¹¹¹ Dass der Name ein und derselben Person auf Arabisch in verschiedenen Formen wiedergegeben werden kann, ist an sich nichts Ungewöhnliches. Dennoch ist auffällig, wie viele Varianten Negri nutzte. In seinem letzten Pariser Kolophon fehlt jeglicher Hinweis auf seine Genealogie; nur seine Herkunft aus Damaskus ist weiterhin markiert. Der Name erinnert mit seiner zweigliedrigen Struktur an eine europäische Namensgebung.

Etwa zur Zeit seines ersten Aufenthalts in London nahm er den Namen Salomon Negri an (oft mit dem Zusatz „Damascenus“ geschrieben). In dieser Form taucht sein Name ab 1701 in den Quellen auf¹¹² und bleibt dann bis auf gelegentliche Unterschiede in der Rechtschreibung (z. B. Solomon, Negry) stabil.¹¹³ Ob die Namenswahl („Schwarz“) etwas mit seiner äußeren Erscheinung zu tun hatte, ist unklar. Wie aus seinem letzten arabischen Kolophon aus Paris war aus dem europäischen Namen nun jeder Verweis auf seinen Vater verschwunden.

Als Michael Fdellalah im Kontext der Nachlassstreitigkeiten nach Negris Tod behauptete, dessen Cousin zweiten Grades zu sein, waren Negris Name und Genealogie noch einmal Gegenstand der Diskussion. Fdellalah behauptete, Salomon Negris Vater habe „John Nigri“ geheißt.¹¹⁴ Cassano und Croce erklärten dagegen, dessen Name sei tatsächlich „James Salhhani“ gewesen. Ihr Beleg war ein vor Negris Abreise von einem Kapuzinermönch in Damaskus ausgestellter lateinischer Taufschein, den sie unter den Papieren des Verstorbenen gefunden hatten.¹¹⁵ Der Name James ist eine der Möglichkeiten, Ya‘qūb ins Englische zu übersetzen (John dagegen nicht); der ‚Nachname‘ Salhhani passt zu dem Kolophon, in dem Negri „aš-Šāliḥānī“ an seinen Namen hängt. Croce und Cassano erklärten außerdem:

[T]he s[ai]d Solomon having no Sir Name as is not usual for the Easterns to have [...], he upon going to Rome & other Countreys having & using Sir Names did then & not till then assume & take or join to his Christian Name the Sir Name or Appellation of Negri which he was called went & was known by & wrote himself to his death.¹¹⁶

In ihren Augen handelte es sich beim Nachnamen Negri also um eine selbst gewählte Anpassung an die europäische Namensgebung.

In einem arabischen Kolophon aus der Zeit nach 1700 übersetzte Negri offensichtlich seinen neuen europäischen Namen zurück ins Arabische: Am Ende einer

¹⁰⁹BnF, Arabe 3977, Fol. 35^r.

¹¹⁰BL, Sloane 3035, Fol. 32^r.

¹¹¹BnF, Arabe 3980, Fol. 41^r.

¹¹²Brief von Francke und Johann Heinrich Michaelis an „Salomon Negri“, Halle, 25.01.1701. AFS/H C 841 : 72.

¹¹³Vgl. TNA, PROB 18/41/18; SBB, Nachl. A.H. Francke, 16,1/6 : 4.

¹¹⁴TNA, PROB 18/41/18, Teil 1, 1.

¹¹⁵TNA, PROB 18/41/18, Teil 2, 2.

¹¹⁶TNA, PROB 18/41/18, Teil 2, 3.

handschriftlichen Übersetzung von Luthers *Kleinem Katechismus*, die er 1716 in Halle anfertigte, unterschrieb er als „Sulaymān al-Aswad ad-Dimašqī“,¹¹⁷ zu Deutsch „Salomon, der Schwarze, der Damaszener“ (hier mit der hocharabischen *nisba* für Damaskus). Von seinem ursprünglichen arabischen Namen blieb hier nur noch der Vorname und der (vielleicht in der Form „ad-Dimašqī“ einem europäischen Publikum geläufigere) Hinweis auf seine Heimatstadt. Der in seinem Ursprungsland so wichtige Verweis auf seine Familie spielte in Europa keine Rolle mehr – ließ sich also in gewisser Weise nicht übersetzen.

Namensvarianten und Namenswechsel sind eines der Merkmale, die zahlreiche in Europa lebende arabische Christen (und zum Christentum konvertierte Muslime) gemeinsam hatten. Der oben erwähnte Dadichi nannte sich in verschiedenen Städten Carolus Rali Dadichi, Jacobus Arthemius und Theocharis Dadichi.¹¹⁸ Ein berühmtes Beispiel ist al-Ḥasan b. Muḥammad al-Wazzān, ein muslimischer Diplomat, der 1518 von Korsaren im Mittelmeer gefangen und nach Rom verschleppt wurde. Dort wurde er auf den Namen Giovanni Leone de Medicis getauft; anschließend begann er, seinen Namen auf Arabisch als Yūḥannā al-Asad („Johannes der Löwe“) zu notieren¹¹⁹ – ebenfalls eine Rückübersetzung seines neuen europäischen Namens ins Arabische. Bekannt ist er heute als Leo Africanus. Somit erzählen auch die wechselnden Namen arabischer Christen und Konvertiten in Europa eine Geschichte von der Hybridität, aber auch den Anpassungsmöglichkeiten und -notwendigkeiten dieser Figuren.

21.8 Fazit

Eine Untersuchung der Selbstzeugnisse Negris auf Latein, Französisch, Italienisch und Arabisch zeigt, dass er seine Selbstdarstellung immer wieder situativ an verschiedene Kontexte anzupassen wusste. Diese Anpassungsleistungen mögen an eine oft zitierte Geschichte aus Leo Africanus' *Libro de la Cosmographia et Geographia de Affrica* erinnern, die als Schlüsselstelle für die Interpretation seiner strategischen Erzählposition zwischen islamischer Welt und Europa gedeutet worden ist. Leo Africanus erzählt dort von einem Vogel, der wie ein Fisch im Wasser lebte, wenn es zu seinem Vorteil war, und umgekehrt. Er folgert aus dieser Geschichte, dass der Mensch immer dann, wenn er einen Vorteil für sich sieht, diesen auszunutzen versuche. Er selbst mache es wie der Vogel: Würden die Afrikaner beschimpft, sage er, er sei in Granada geboren. Würden die Granadiner geschmäht, weise er darauf hin, dass er in Afrika aufgewachsen sei.¹²⁰ Ähnlich verhält sich Negri in seinen Selbstzeugnissen, wenn er sich je nachdem, wie es die

¹¹⁷AFSt/H Q 70, Fol. 27^v.

¹¹⁸Suchier (1919), S. 4, 17, 21.

¹¹⁹Davis (2006), S. 65.

¹²⁰Davis (2006), S. 110.

Situation erfordert, auf der Seite der europäischen Katholiken oder Protestanten positioniert.

Ein Grund, warum sich Negri in Europa immer wieder neu erfand, war sicherlich die Tatsache, dass er es *konnte*: Als Fremder, der häufig seinen Ort wechselte, konnte er seine Selbstdarstellung bemerkenswert flexibel gestalten. Andererseits blieb ihm vielleicht auch kaum eine andere Wahl, als sich dieser Überlebensstrategie zu bedienen. Er musste sich in seinen Briefen ständig selbst ‚vermitteln‘, um sich seinen Lebensunterhalt zu verdienen; er war stets auf der Suche nach einer besseren Anstellung, ohne jedoch jemals auf eine wirklich sichere Position hoffen zu können. Für seine europäischen Arbeitgeber war er ein nützlicher Assistent, aber nicht unbedingt ein gleichrangiges Mitglied der Gelehrtenrepublik. Daher erlebte er seinen eigenen Worten zufolge immer wieder, dass seine Leistungen nicht angemessen gewürdigt wurden und dass sein Selbstbild und seine Behandlung durch europäische Institutionen einander diametral gegenüberstanden.

Salomon Negri verließ Damaskus im Alter von achtzehn Jahren und lebte die nächsten vierundvierzig Jahre in verschiedenen europäischen Städten. Aus europäischer Sicht war und blieb sein wichtigstes kulturelles Kapital die Tatsache, dass er ein ‚Orientale‘ war, der über Kenntnisse europäischer Sprachen und eine in Europa erworbene Bildung verfügte. Seine ‚Ausgangskultur‘ – die seiner christlichen Gemeinde in Damaskus – spielte dabei keine besondere Rolle; vielmehr diente er in Europa als Experte für den ‚Orient‘ im Allgemeinen. Dies war Negri sicherlich bewusst: Er betonte in seinen Briefen immer wieder seine Sprachkenntnisse und baute sie weiter aus, indem er zusätzlich zu seinen Arabisch- und Syrischkenntnissen noch Türkisch und Persisch lernte. Zugleich sahen ihn sowohl katholische als auch protestantische Gruppierungen als potentiellen Kandidaten einer – zumindest konfessionellen – ‚Europäisierung‘. Negri konvertierte jedoch nie und unterlief Zeit seines Lebens eindeutige kulturelle Zugehörigkeiten: Er passte seinen Namen an eine europäische Namensgebung an, schrieb zahlreiche Texte in europäischen Sprachen, in denen er sich offensichtlich zu Hause fühlte, und stellte sich als *homme de lettres* dar, dem ein Platz in der europäischen Gelehrtenrepublik gebührte. Er blieb bis an sein Lebensende Salomon Negri, „der Damaszener“ – tatsächlich kann man ihn vielleicht als arabischen Europäer oder europäischen Araber bezeichnen.

Bibliographie

Ungedruckte Quellen

Archiv der Franckeschen Stiftungen, Halle (AFSt): AFSt/H A 169 : 17a–m; AFSt/H C 10 B 33; AFSt/H C 841 : 72; AFSt/H D 71; AFSt/H Q 70; AFSt/H Q 72.

Archives nationales de France, Paris (ANF): Affaires Etrangères B I 385.

Archivio Storico de Propaganda Fide, ROM (APF): Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali (SOCG), vol. 593.

Bibliothèque nationale de France, Paris (BnF): Arabe 83; Arabe 126; Arabe 1455; Arabe 3892; Arabe 3977; Arabe 3980; Arabe 4365.
 British Library, London (BL): Sloane 3028; Sloane 3035; Harley 5458; Harley 3273.
 Staatsbibliothek zu Berlin (SBB): Nachl. A. H. Francke 16,1/6 : 4, 5, 6, 10; Nachl. A.H. Francke 27/19 : 44.
 The National Archives, London (TNA): PROB 18/41/18.

Gedruckte Quellen

Negri, Salomon. 1764. *Memoria Negriana hoc est Salomonis Negri Damasceni vita [...]*, Hrsg. Gottlieb Anastasius Freylinghausen. Halae Salicae: Impensis Orphanotrophei.

Forschungsliteratur

- Ageron, Pierre, und Mustapha Jaouhari. 2014. Le programme pédagogique d'un arabisant du Collège royal, François Pétis de La Croix (1653–1713). *Arabica* 61 (3/4): 396–453.
- Bevilacqua, Alexander. 2018. *The Republic of Arabic Letters. Islam and the European Enlightenment*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Bobzin, Hartmut. 1995. Die arabischen und arabistischen Publikationen von Johann Heinrich Callenberg. In *Übersetzungen und Übersetzer im Verlag J. H. Callenbergs: internationales Kolloquium in Halle (Saale) vom 22. – 24. Mai 1995*, Hrsg. Walter Beltz, 14–22. Halle (Saale): Druckerei der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.
- Bochinger, Christoph. 1998. Arabischstudien und Islamkunde im Hallenser Pietismus des 18. Jahrhunderts. In *Annäherung an das Fremde: XXVI. Deutscher Orientalistentag vom 25. bis 29.9.1995 in Leipzig*, Hrsg. Holger Preissler und Heidi Stein, 47–54. Stuttgart: Steiner.
- Brecht, Martin. 1993. August Hermann Francke und der Hallische Pietismus. In *Geschichte des Pietismus, Bd. 1: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, Hrsg. Martin Brecht, 439–539. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Burschel, Peter, Regina Toepfer, und Jörg Wesche. 2016. Rahmenantrag. Initiative zur Einrichtung eines Schwerpunktprogramms. https://www.spp2130.de/wp-content/uploads/2019/07/SPP-2130_Rahmenantrag.pdf. Zugegriffen: 30. Juni 2020.
- Davis, Natalie Zemon. 2006. *Trickster Travels: A Sixteenth-Century Muslim between Worlds*. New York: Hill and Wang.
- Dew, Nicholas. 2009. *Orientalism in Louis XIV's France*. Oxford: Oxford University Press.
- Duverdier, Gérald. 1996. L'orientalisme piétiste en Prusse et en Russie. *Dix-huitième Siècle* 28: 71–90.
- Gemayel, Nasser. 1984. *Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe: du Collège maronite de Rome (1584) au Collège de 'Ayn-Warqa (1789)*. 2 Bände. Beirut: Imprimerie Y. and Ph.
- Ghobrial, John-Paul A. 2016. The Archive of Orientalism and its Keepers. Re-Imagining the Histories of Arabic Manuscripts in Early Modern Europe. *Past & Present* 230 (suppl 11): 90–111.
- Ghobrial, John-Paul A. 2017a. Migration from Within and Without. In the Footsteps of Eastern Christians in the Early Modern World. *Transactions of the Royal Historical Society* 27: 153–173.
- Ghobrial, John-Paul A. 2017b. The Life and Hard Times of Solomon Negri. An Arabic Teacher in Early Modern Europe. In *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe*, Hrsg. Jan Loop et al., 310–331. Leiden und Boston: Brill.

- Gleixner, Ulrike. 2005. *Pietismus und Bürgertum: Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit, Württemberg 17.–19. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Häberlein, Mark. 2010. Kulturelle Vermittler in der atlantischen Welt der Frühen Neuzeit. In *Sprachgrenzen – Sprachkontakte – kulturelle Vermittler: Kommunikation zwischen Europäern und Außereuropäern (16.–20. Jahrhundert)*, Hrsg. Mark Häberlein und Alexander Keese, 177–201. Stuttgart: Steiner.
- Hage, Wolfgang. 2011. Carolus Dadichi in Marburg (1718). Bittgesuch eines rum-orthodoxen Studenten im Universitäts-Archiv. *Oriens Christianus* 95: 16–31.
- Hamilton, Alastair. 1994. An Egyptian Traveller in the Republic of Letters: Josephus Barbatos or Abudacnus the Copt. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 57: 123–150.
- Heyberger, Bernard. 1994. *Les chrétiens du proche-orient au temps de la réforme catholique: Syrie, Liban, Palestin*. Rom: Ecole Française de Rome.
- Heyberger, Bernard. 2009. Chrétiens orientaux dans l'Europe catholique (XVIIe–XVIIIe siècles). In *Hommes de l'entre-deux: Parcours individuels et portraits de groupes sur la frontière de la Méditerranée (XVIe–XXe siècle)*, Hrsg. Bernard Heyberger und Chantal Verdeil, 61–93. Paris: Les Indes Savantes.
- Heyberger, Bernard, Hrsg. 2010. *Orientalisme, science et controverse: Abraham Ecchellensis (1605–1664)*. Turnhout: Brepols.
- Heyberger, Bernard. 2016. Nachwort von Bernard Heyberger. In Diyāb, Hanna. 2016. *Von Aleppo nach Paris. Die Reise eines jungen Syrers bis an den Hof Ludwigs XIV*. Übers. Gennaro Ghirardelli, 442–482. Berlin: AB - Die Andere Bibliothek.
- Holzem, Andreas. 2015. *Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung, Bd. 2*. Paderborn u. a.: Schöningh.
- Kechagioglou, Georgios. 2000. Σολομών Νέγρης, Έλληνας εκ Δαμασκού. Σύντομη παρουσίαση, και νέα στοιχεία για έναν κορυφαίο ανατολιστή της Ευρώπης. In *Ενθύμησις Νικολάου Μ. Παναγιωτάκη*, Hrsg. Stefanos Kaklamanis et al., 323–340. Herakleio: Panepistimiakes Ekdoseis Kritis – Vikelaila Dimotiki Vivliothiki Herakleiou.
- Kilpatrick, Hilary, und Gerald J. Toomer. 2016. Niqūlāwus al-Ḥalabī (c. 1611–c.1661): A Greek Orthodox Syrian Copyist and his Letters to Pococke and Golius. *Lias* 43 (1):1–159.
- Lucchetta, Francesca. 1983. Un progetto per una scuola di lingue orientali a Venezia nel Settecento. *Quaderni di studi arabi* 1: 1–28.
- Mills, Simon. 2020. *A Commerce of Knowledge. Trade, Religion, and Scholarship between England and the Ottoman Empire, 1600–1760*. Oxford: Oxford University Press.
- Rymatzki, Christoph. 2004. *Hallischer Pietismus und Judenmission. Johann Heinrich Callenbergs Institutum Judaicum und dessen Freundeskreis (1728–1736)*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Samir, Samir Khalil. 1996. Un Imām égyptien copiste au Vatican, Clemente Caraccioli, 1670–1721. *Parole de l'Orient* 21: 111–154.
- Schröder-Kahnt, Anne. 2018. „beym Ümgange mit allerhand nationen und religionen ein und ander Vergnügen bescheret“. Heinrich Wilhelm Ludolfs Reise in den Orient. In *Durch die Welt im Auftrag des Herrn. Reisen von Pietisten im 18. Jahrhundert*, Hrsg. Anne Schröder-Kahnt und Claus Veltmann, 161–173. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Suchier, Wolfram. 1919. *C.R. Dadichi oder wie sich deutsche Orientalisten von einem Schwindler täupieren ließen*. Halle (Saale): Ehrhardt Karras G.m.b.h.
- Tommasino, Pier Mattia. 2018. Bulghaith al-Darawi and Barthélemy d'Herbelot: Readers of the Qur'an in Seventeenth-Century Tuscany. *Journal of Qur'anic Studies* 20 (3): 94–120.
- Walbiner, Carsten. 2004. Oriental Contributions to the Development of Arabic Studies in Early Modern Europe. In *Conference on: „Orientalism: Dialogue of Cultures“, 22–24 October, 2002*, Hrsg. Sami A. Khasawneh, 312–339. Amman: The University of Jordan.
- Weston, David. 2013. Negri, Solomon (bap. 1665, d. 1727). *Oxford Dictionary of National Biography*. <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/105274>. Zugegriffen: 30. Juni 2020.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Kapitel 22

Birth, *Berat*, and Banishment



Translating Subjecthood between the Ottoman and Habsburg Empires at the End of the Eighteenth Century

Irena Fliter

22.1 Introduction

In October 1782, Sultan Abdülhamid I (1725–1789) issued an order banishing the Jewish merchant family Camondo from Istanbul to the Ottoman island of Cyprus.¹ The reason for the exile and the imminent threat to the life and assets of Haim Camondo (ca. 1738–1805), the head of the family, were accusations of a conspiracy with the Grand Dragoman (chief interpreter of the Ottoman government) against the rulers of the Ottoman provinces Wallachia and Moldavia. As the Jewish merchant was the holder of two documents (*berats*) distributed by foreign embassies confirming his privileged legal and commercial status, the Camondo affair quickly came to concern the European ambassadors in Istanbul as well. After several days of negotiations, the Ottoman authorities allowed Haim and his family to escape the Ottoman Empire to the Habsburg port city of Trieste, sparing the merchant's life, and most of his possessions. How the European ambassadors, their governments, and Haim Camondo translated their understandings of legal belonging and identification to each other during the affair, omitting aspects which did not help their respective cases, will shed further light on notions of imperial subjecthood at a crucial period of transition of these concepts in the Ottoman and Habsburg empires.

¹HHStA StAbt, Türkei II, 78, Rathkeal to Haus, Hof, und Staatskanzlei, 10th of October 1782.

I. Fliter (✉)
Georg-August-Universität Göttingen, Göttingen, Germany
E-Mail: irena.fliter@uni-goettingen.de

In an observation stemming from the conjunction of translation studies and cultural anthropology, Doris Bachmann-Medick argues that “translation resists seeming purity of concepts such as culture, identity, tradition and religion and shows all claims of identity to be deceptive because identity is always infused with the other.”² This perspective on cultural translations as an avenue to avoid essentialising categories of identity provides the framework of the present study. Analysing the Camondo family as caught in a web of translation – be it linguistic, cultural, or legal – with both the benefits and disadvantages this position entailed, adds to our understanding of the history of trans-imperial subjects.³ Furthermore, the study of cultural translations is not merely an attempt to describe and understand the encounter of cultures, but also an effort reconstruct the different categories shaped by these cultures. Supplementing our knowledge of intermediaries, go-betweens, or trading diasporas, which stress the agency of historical actors, the perspective of translations examines the mobility of concepts and further scrutinises how legal, social, and commercial practices were transferred and disseminated, or else remained untranslatable.⁴

The study is also a contribution to the ongoing debates on “Who was an Ottoman?”⁵ It questions how the status and belonging of an individual could be identified when he or she crossed geographical, political, and legal boundaries.⁶ Through their efforts to assert Haim Camondo’s belonging or exclusion, we learn the diverse markers that constituted an imperial subject in the eyes of eighteenth-century European and Ottoman administrations and officials. We also witness how various actors translated their notion of identification and subjecthood into the others’ context, thereby juggling with the idea of trans-imperial subjecthood, often by following what they thought was the most successful and beneficial line of argument. As a result of their translations, as the study suggests, they were able to object or support the Ottoman government’s claim to hold the primary authority over Haim Camondo’s identification, and consequently his imminent exile. Rather than simply establishing the ambiguity of Haim’s identity, the Camondo affair allows us to scrutinise the different categories of political, legal and cultural belonging and their identification evoked and translated by the historical actors.

Aside from offering another contribution to questions about what it meant to be an Ottoman subject, the practice of translations also enables us to study mobile actors like the Camondos without disconnecting them from their administrative

²Bachmann-Medick (2016), p. 181.

³On trans-imperial subjects in the Mediterranean see Rothman (2012), p. 11–12.

⁴On trade diasporas, identities, and intermediaries in the Mediterranean and the Ottoman Empire see Dursteler (2006); Trivellato (2009); Rothman (2012); Smiley (2018).

⁵Aksan (2011); Boogert (2014); Smiley (2014).

⁶Denis (2013), p. 17.

and political frameworks. Although the object of study is a core family and specifically its most prominent member, rather than a larger group of people or network, its importance and influence allow us to draw broader conclusions about the negotiation practices of trans-imperial families and imperial administrations.⁷ Translations practices were employed by Ottoman authorities and European ambassadors in Istanbul in their continuous efforts to manage the subjects moving between their territories. This empire/family-focused approach is also reflected in the primary sources, which are drawn from the financial claims, petitions, diplomatic correspondences, and other bureaucratic exchanges, and not from letter-books and business papers of the Camondo family, as one has not (yet) been discovered for the eighteenth century.⁸ We learn about the family's banishment from the reports of the Habsburg and British ambassadors to their governments as well as from the personal notes and formal petitions of Haim Camondo. Moreover, these narratives are percolated with glimpses into the perspective of the Ottoman administration, supported by evidence from the Ottoman archives. We will examine all perspectives and the related questions regarding the identification of Haim's subjecthood.

The connection between imperial administration and trans-imperial families has become increasingly important in studies on Mediterranean Jews. As demonstrated by Francesca Trivellato and Eric Dursteler, Jewish merchants and intermediaries in the Mediterranean moved across national boundaries, interacted with state authorities, and claimed subjecthood "using it to obtain immunity from local prosecution and persecution".⁹ While research on the history of Mediterranean asserts the importance of Jewish intermediaries in the global trade in the eighteenth century, studies focusing on Jews in the Ottoman Empire suggest that the fortunes of its Jewish communities began to decline.¹⁰ Yet the story of the Camondo family scrutinises the claim of decline and supports notions of the continuous political and commercial significance of Jewish merchants in the Ottoman Empire and the Mediterranean. It remains to be clarified whether Jewish families playing a crucial role as commercial and diplomatic intermediaries were an exception or indicative of persisting activity and importance of the community. More histories about identification and subjecthood, with a particular focus on the role played by cultural translations, might provide some answers.¹¹

⁷Subrahmanyam (2002), p. 298; Trivellato (2009), p. 103.

⁸On the history of the Camondo bank in the nineteenth century see Archives Nationales du Monde du Travail, Roubaix (ANMT), Banque Camondo, 1 AQ.

⁹Trivellato (2009), p. 107; Dursteler (2006), p. 111; Krstić (2013), p. 450.

¹⁰This development is often perceived to have paralleled the decreasing economic, financial, and political stability of the Ottoman Empire Levy (1992), p. 79; Panzac (1992), p. 203; Ayalon (2012), p. 317; Philipps Cohen (2014), p. 6–7.

¹¹On studies on the history of identification see About et al. (2013).

22.2 The Commerce of the Camondos Between Ottoman and Habsburg Empires

The Camondo affair took place in a historical period which scholars have labelled variously “the Age of Revolutions” and a “global moment” in the Ottoman world.¹² These labels indeed reflect the major upheavals that took place in the Ottoman Empire over the course of the eighteenth and early nineteenth centuries, culminating in the period between the 1780s and the 1820s. The economic and monetary short-fallings of the central government, the rise of local notables in the provinces, and increasing Russian influence in the empire’s Danubian principalities all figured in the background of the downfall of the influential merchant Haim Camondo. The Camondo affair is thus part of a larger story of transformations sweeping across the Ottoman world leading to growing contact, confrontation, and negotiation with its Russian and Habsburg neighbours. For a better contextualisation of the affair, we will therefore first locate the legal, financial, and social standing of the family in eighteenth-century Ottoman Empire before turning to the events of October 1782.

The correspondence of various European ambassadors in Istanbul confirms that, before the family’s exile from the Ottoman Empire, the Camondo brothers, Haim and Abraham Salomon (d. 1783), were widely known to have the strongest trading house in Istanbul. Throughout the eighteenth century, they had traded between the Ottoman and European territories, enjoying protection at different points from the Polish, French, British, Dutch, and Habsburg embassies in Istanbul. Additionally, the family was directly involved in diplomatic exchanges between the Ottoman and European courts. For instance, in 1763, Abraham Salomon Camondo accompanied the Ottoman ambassador Ahmed Resmi Efendi (1700–1783) to Berlin as his banker and dragoman (interpreter).¹³ The family was also active in the European diplomatic circles in Istanbul. Right before the family’s expulsion, Haim Camondo assisted in the negotiations of the *Treaty of Friendship and Trade* between the Spanish and Ottoman courts in 1782.¹⁴ Besides their involvement in commerce and diplomacy, the Camondo brothers were also connected within the Ottoman administration. As bankers and money changers (*sarrafs*) they provided many Ottoman officials and dignitaries with credit and served as the paymasters for the Janissary corps (*ocak bazirgani*). The Camondo brothers were also important representatives of the Jewish community in Istanbul from at least the mid-eighteenth century onwards, where we find them administrating donations from Jews in Central and Eastern Europe to the Jewish community of Jerusalem.¹⁵ However, their prominent position and influence in

¹²Şakul (2009); Yayıoğlu (2016).

¹³GStA, HA I, rep. 11, no. 10644, Istanbul, April 1761 Abraham Camondo to Ephraim&Söhne.

¹⁴NA, FO 78/3, 25th Oktober 1782, Ainslie to the secretary of state, no. 249–50.

¹⁵Lehmann (2014), p. 32, 191.

the Ottoman world came to an abrupt break with the banishment of Haim and his family.

The Camondo family arrived in the Habsburg Empire at a crucial period for its Jewish population. Originally, when trading in the Habsburg territories, Jews from the Ottoman Empire such as Haim Camondo had benefited from the same privileges of freedom of movement and tax reductions which all Ottoman subjects had enjoyed since the Treaties of Karlowitz (1699) and Passarowitz (1718).¹⁶ Among other things, the treaties between the two empires provided for the reciprocal treatment of merchants – Habsburg merchants had tax advantages and legal security in the Ottoman Empire and Ottoman merchants could expect similar terms in the Habsburg territories. These agreements, however, posed a legal challenge for the Habsburg government concerning Jewish merchants. As a rule, the Habsburg administration considered all Jews either ‘foreigners’ (*Fremde*) or ‘tolerated’ (*Schutzjuden*).¹⁷ They were restricted in their choice of residence, profession, and subjected to special taxes.¹⁸ Yet, according to the treaties with the Ottoman Empire, Ottoman Jews had the right to engage in trade with all the privileges given to Ottoman Christian and Muslim subjects. This meant that there were three legal categories of Jews in the Habsburg Empire – tolerated Jews, foreign Jews, and Ottoman Jews – an uncomfortable fact for the Habsburg authorities, who periodically tried to change the situation and apply the same restrictions to Ottoman Jews as those that other Jews resident in their territories lived under.

This was the situation until January 1782, that is, only a few months before the Camondos arrived in the port city of Trieste when Emperor Joseph II (1741–1790) issued the Edict of Tolerance (*Toleranzpatent*). This decree gave the Jewish population more freedom to engage in commerce and to attend schools and universities.¹⁹ Aimed at ‘utilising the Jews for the state’, the Edict of Tolerance turned out to be a very timely ordinance for the Camondo family. After they arrived in Habsburg Trieste, Haim and his sons were able to establish successful trading companies, trade in the Habsburg cotton industry, and even head a Triestine insurance bank.²⁰ They also joined the ranks of prominent Jewish families in the port city, founding the first Sephardi school and taking part in discussions about reform and enlightenment.²¹ But they also managed to maintain

¹⁶Burger (2014), p. 75.

¹⁷On the legal status of Jews in the early modern Holy Roman Empire see Gotzmann (2017), p. 121–128.

¹⁸Burger (2014), p. 24.

¹⁹Burger (2014), p. 19.

²⁰FHKA NHK Kaale ÖAkten 1844, Commercialia und Fabriken, 1793–1794; FHKA NHK Kommerz Lit Akten 911, 1794, Banco d’Impreslito, no. 1027; FHKA NHK Kommerz O+NÖAkten 132, 1798, Befugnis zu dem türkischen Transitohandel, no. 304; FHKA NHK Kommerz OÖ+NÖ Akten 324, 1796, Cotton Fabriken, no. 1321–1344.

²¹Cervani and Buda (1973), p. 108–109.

their links with Ottoman diplomacy, with Haim Camondo's son acting as a translator and guide for Ebubekir Ratib Efendi (1750–1799), the Ottoman ambassador to Vienna in 1791–1792 and later advisor of Sultan Selim III (1761–1808).²²

The family's exile to the Habsburg Empire was, in fact, not the end of their Ottoman story. Haim's grandsons, Isaak and Abraham, returned to Istanbul in the early nineteenth century, establishing one of the first Ottoman banking houses named I. Camondo & Cie. Eventually, the family came to prominence as bankers of Ottoman sultans and Grand Viziers, reformers of the Ottoman Jewish communities, and philanthropists in the course of the nineteenth century.²³ Their wealth and influence were so legendary that they were nicknamed the "Rothschilds of the East" – a fact often reiterated in the secondary literature.²⁴ Yet, while we have a rough idea how Jewish court families such as the Rothschilds became important, though somewhat precarious, financial and political players in the early modern European world, our understanding of Jewish families in the Ottoman economic and political context before the nineteenth century remains limited, with the eighteenth century a particularly large lacuna.²⁵ We will thus now try to shine some more light on the Camondo's eighteenth-century story and turn to the markers of the Haim's subjecthood referred to by the main actors of the Camondo affair: the Habsburg and British ambassadors, the Ottoman and Habsburg governments, and Haim Camondo.

22.3 The Camondo Affair

22.3.1 *The Narrative of Habsburg Internuncio Baron Herbert von Rathkeal*

On the 10th of October 1782, the Imperial Internuncio, Baron Herbert von Rathkeal (1735–1802), sent a report to the Habsburg chancellor regarding an affair involving the Ottoman Jewish merchant Haim Camondo. Rathkeal explained that a few days previous, the ruler of the Moldavian principality, Constantine

²²BOA, HAT, 1344.52516 C; Findley (1995), p. 48.

²³Galante (1986); Rodrigue (1991); Shaw (1991); Şeni (1995), (1997); Assouline (1999); Hülkiender (2003); Jamgocyan (2013); Barış (2018).

²⁴Şeni (2007), p. 382.

²⁵For studies dealing with Jewish commerce and finance in the Ottoman Empire in the eighteenth century see Gerber (1981), (2007); Bornstein-Makovetsky (1989); Goffman (2002); Cezar (2005); Trivellato (2009); Bölükbaşı (2014); on Jews at Ottoman and Islamic courts see Roth (1977); Murphey (2002); Schroeter (2002); Rozen (2015); Ben-Naeh (2018); On Jews in European banking and commerce see Ries and Battenberg (2002); Aust (2018); on the court Jews and the Rothschild family see Israel (1985); Mann and Cohen (1996); Ferguson (1998); Aspey (2008); Mintzker (2017).

Demetrius Mourouzis (1730–1787), had revealed an alleged conspiracy between Haim Camondo and the Grand Dragoman, Michael Drakos Soutzos (1730–1803), to the Grand Vizier. The goal of the conspiracy seems to have been the deposition and replacement of the current rulers of Wallachia and Moldavia. Outraged over the affair, the Grand Vizier issued an imperial order (*ferman*) banishing Haim to the castle in Famagusta on the Ottoman island of Cyprus. Yet, before the Ottoman authorities were able to carry out the order, the merchant learned of the imminent threat and escaped to the residence of the Imperial internuncio in the Istanbul neighbourhood of Pera. Haim then begged Rathkeal to protect him as a “native subject of the Habsburg Empire” (“als geborener kk Untertan”), who was also in the possession of a *berat*.²⁶ After his initial hesitation, Rathkeal agreed to try to protect the Jewish merchant.

The question of birth and *berat* was indeed crucial to the whole Camondo affair. A consular or dragoman *berat* was a deed of appointment issued by the central Ottoman chancery in the name of the sultan. It was initially aimed to be a legal tool for the administration of non-Muslim Ottoman subjects who worked for foreign embassies or consulates. Yet throughout the eighteenth century, many of the *berats* were sold to so-called honorary dragomans, also referred to as *beratlis* or protégés, who did not do any work at the embassies and consulates.²⁷ The terms of these *berats*, along with general Ottoman foreign relations, were regulated by the *ahdnames* or Capitulations granted by the sultans unilaterally to various European courts.²⁸ According to these treaties, the Ottoman government would issue a certain number of *berats*, which the embassy could then, in turn, distribute to the dragomans at its embassies and consulates. The costly *berats* gave their holders the extensive privilege of enjoying various tax exemptions while being entitled to reduced customs tariffs as well as access to foreign consular law and protection. In a sense, this meant that dragomans and protégés fell under the legal authority of a foreign consul or ambassador, although their legal status remained nevertheless that of Ottoman subjects. To make things more difficult, the possession of multiple *berats* was rare but not unheard of. Wealthy non-Muslims holding one *berat* from one European power made regular attempts to buy a second *berat* from a different European embassy.²⁹ Families also continually chose to distribute their legal affiliations with different embassies among sons, brothers, and fathers.³⁰ Legal pluralism was also not uncommon in the Ottoman Empire, which preferred that local or foreign authorities dealt with intra-communal disputes before turning to the superordinate Ottoman or Islamic law. This often created ambiguous juridical situations as in the present case. Haim Camondo’s

²⁶HHSStA StAbt, Türkei II, 78, Rathkeal to Haus, Hof, und Staatskanzlei, 10th of October 1782. All translations are my own.

²⁷Boogert (2013), p. 518.

²⁸Papp (2009), p. 21–22; Boogert (2005), p. 7.

²⁹Artunç (2014), p. 36.

³⁰Artunç (2014), p. 36.

possession of a Habsburg *berat* placed him simultaneously under both Habsburg and Ottoman jurisdiction, with the Ottoman law usually keeping the upper hand. But his claim to have been born as a subject of the Habsburg Empire complicated the situation even further as it contradicted the spirit of the *berats*, which were issued exclusively to non-Muslim subjects of the Ottoman Empire, not to foreign subjects.

Two weeks after having sent his first missive, Rathkeal composed another report, now elaborating in detail on Haim's legal status as well as his downfall and exile.³¹ He explained that Haim had been born in Brody, which at the time of his birth belonged to the Kingdom of Poland. He had then moved with his father to Hotin which was at that time part of the Ottoman Empire. The family eventually relocated to Istanbul, where they lived "like Turkish Jews". When the Camondos became rich, according to Rathkeal, Haim Camondo came to distrust the "weak" Polish protection and acquired a British *berat*.³² In 1776, when the town of Brody was under Habsburg rule after the partition of Poland, Camondo managed to secure a second *berat*, this time from the Imperial internuncio, Johann Amadeus von Thugut (1736–1818). Yet the acquisition of this *berat* had remained confidential. Rathkeal explained that, after being made imperial internuncio in 1779, he had continued to keep Haim's status as a Habsburg protégé secret to use him to gather information about Ottoman officials and notables. When three years later the alleged conspiracy between Haim and the Grand Dragoman was discovered and the Ottoman government threatened the merchant with exile, the internuncio decided to intervene on behalf of his secret informant.

Espionage between the Ottoman and Habsburg empire in the early modern period was a fairly common practice with both sides carefully trying to conceive the identity of their informants.³³ Informants were crucial assets for their governments and their activities could tip the scales of political decisions in one direction or another. There is even some evidence that Haim might have played some sort of role in the Habsburg's occupation and annexation of Bukovina after the Treaty of Küçük Kaynarca (1774).³⁴ Rathkeal's agreement to argue in favour of Haim not only against the Ottoman charges of treason but also vis-à-vis the Habsburg authorities, who until this point had not confirmed the merchant's claim to Habsburg subjecthood, testifies to the importance of the informant.

³¹HHStA StAbt, Türkei II, 78, Rathkeal to Haus, Hof, und Staatskanzlei, 25th of October 1782.

³²BOA, A.DVNSDVE.d 35.1.

³³The Jewish merchant was one of many in a long history of espionage and information gathering between the Ottoman and Habsburg empires (Ágoston 2007; Yeşil 2011; Gürkan 2015, 2017). While these studies address the role of Jews, in particular the Nasi family, in espionage and information gathering, most of the studies dealing with Jewish spies focus on their activities at European courts (Barber 1990; Cassen 2017).

³⁴NA, FO 78/3, 25th Oktober 1782, Ainslie to the secretary of state, no. 249–50; FHKA NHK Kommerz OÖ+NÖ Akten 302, *Fiat Extract. Protoc[oll] an die vereinigte böhmisch-oesterreichische Hofkanzley*, 24th of March 1806.

Rathkeal's main strategy was to assert that Haim was a native Habsburg subject and consequently amenable to Habsburg juridical and political authority. In his report to the Habsburg chancery, the internuncio added that Haim had provided the previous ambassador, von Thugut, with written confirmation of his birthplace from a rabbi in Brody.³⁵ Rathkeal then defended his decision to protect Haim by arguing that the question of birth was a crucial criterion for determining subject status. Confirmation of birthplace by a religious authority such as the rabbi was thus a form of identification and strong evidence for Haim's claim of Habsburg subjecthood. Yet in his exchange with the Ottoman government, as Rathkeal explained to the Habsburg government, he decided to omit the rabbi's testimony.³⁶ He argued that it would undermine Thugut's claims regarding Haim's birthplace and his status as a Habsburg subject. As the internuncio seems to have realised, a certificate issued by a rabbi in Brody as a source of identification for the Habsburg embassy did not translate into the Ottoman context. On the contrary, as the internuncio indicated, the Ottoman authorities would have viewed the rabbi's confirmation as a sign of uncertainty on the part of the Habsburgs regarding Haim's belonging. The testimony and the personal identification by the Habsburg ambassadors weighed more heavily than a certificate of birth by a Jewish community leader.

In an attempt to find a solution that would not antagonise the Ottoman government or, even worse, expose the Habsburg network of spies, Rathkeal sent his embassy dragoman to the Reis ül-Küttab (chief scribe in charge of the foreign affairs), Seyyid Mehmed Hayri Efendi, and offered to punish Camondo "in accordance with his crimes". It seems that Rathkeal had also recognised that, for the Ottoman government, subjecthood was determined by who could exercise legal authority and putting Camondo to punishment under the Habsburg law would have been a clear affirmation of his Habsburg subjecthood. Indeed the Reis ül-Küttab rejected Rathkeal's proposition because Camondo was "not an imperial, but a Turkish subject". Thereupon Rathkeal decided to try another tack to gain the upper hand in the conflict. The internuncio put forward a second proposition, offering to surrender Haim to the Ottoman justice for further investigation of the merchant's place of birth. This was an attempt to deceive the Ottoman official, as Rathkeal himself would admit. Similar to his first suggestion, he knew that the surrender of Haim Camondo by the internuncio would also be de facto confirmation of Habsburg authority over the merchant. Hayri Efendi, however, recognised the ploy and rejected this proposal as well. Rathkeal's attempts to outwit the Reis ül-Küttab in his understanding of the subject status were for now futile.

³⁵On the religious character and function of birth registration in early modern England see Szreter (2012).

³⁶I have not (yet) been able to discover the testimony by the Rabbi in the archives.

The situation eventually reached a practical resolution without any formal decision: after several days of back and forth negotiations, Hayri Efendi allowed Haim to escape the Ottoman Empire and to keep his fortune. Giving in to the Rathkeal's demands but not receding from the claim to Haim's status as an Ottoman subject, the Reis ül-Küttab insisted however that the merchant and the rest of his family had to leave Ottoman capital immediately. Following the compromise with the Ottoman government, Haim and twelve of his closest family members left Istanbul for the Habsburg port city of Trieste within a matter of days. The preservation of his possessions during the hasty departure must have been of grave concern for Haim, as at the end of the eighteenth-century confiscations of the fortunes of wealthy Muslims and non-Muslims had become increasingly common due to economic pressures on the Ottoman government. Being a foreign protégé was usually a way to circumvent this danger and protect one's property and money, yet this status was not enough in Haim's case as he had been accused of treason.³⁷ In fact, Haim Camondo's exile to the fortress in Cyprus while still under Ottoman jurisdiction would have inevitably meant the loss of his assets and perhaps his life.³⁸

The escape to Trieste was indeed a reasonable compromise for the Jewish merchant, as he now would be able to expand his businesses and trade in the Habsburg port city under the recently introduced Edict of Tolerance while his fortune and properties in the Ottoman Empire remained protected. Although some of Haim's possessions in Istanbul were saved, the demand for the Camondos immediate departure from Istanbul would have grave economic consequences for them. Their flight from Istanbul was neither cheap nor easy. Haim paid a Venetian vessel a large sum for the unplanned, rushed unloading of its cargo and immediate transit across the Mediterranean. He was also forced to cover all of his debts and close his open accounts, leaving his numerous properties in Istanbul under the responsibility of his brother and a Dutch trading house. Most importantly, Haim and his family had to leave without collecting on any of the loans granted to influential Ottoman bureaucrats and other prominent officials such as the ruler of Wallachia.³⁹ Concluding his report to the chancery, Rathkeal remarked that if anyone other than Haim Camondo had been banished, they would undoubtedly have gone bankrupt.

³⁷Faroqhi argues the connection between the protégé status and the protection of wealth (Faroqhi 2008), p. 22.

³⁸Similar cases have been demonstrated by Boogert (2010), p. 224–23; Zeevi and Buke (2015), p. 29; Hadjikyriacou (2016), p. 247–248.

³⁹HHStA StAbt, Türkei II, 78, Rathkeal to Haus, Hof, und Staatskanzlei, 25th of October 1782; FHKA NHK Kommerz Lit Akten 1040, Haim Camondo. Triest 11ter April 1788.

22.3.2 *The Narrative of British Ambassador Robert Ainslie*

The events of the Camondos' expulsion were also described by Robert Ainslie (1730–1812), the British ambassador to Istanbul, in his correspondence with the secretary of state. We learn from Ainslie that Haim Camondo was officially holding a *berat* from the British embassy and thus under its protection, a circumstance which had prompted the Ottoman authorities at first to approach the ambassador about the affair. On the evening of 5th of October 1782, only a day before Camondo's escape to the Habsburg internuncio, Ainslie reported that the Reis ül-Küttab had sent a messenger to warn the British embassy about the impending arrest of its protégé.⁴⁰ The Ottoman government gave the British ambassador the opportunity to withdraw his protection from Haim. Ainslie related that Hayri Efendi had made sure to emphasise that it was not unusual to arrest or even execute Ottoman subjects under foreign protection. The Reis ül-Küttab reminded the British ambassador of the fate of other protégés who had been punished for the similar crimes of which the Ottoman government had accused Haim. However, Reis ül-Küttab explained that he had chosen to postpone the arrest until the following day, thereby offering the British ambassador the chance to avoid further involvement in the affair. Indeed, the next morning, Ainslie informed the Ottomans that he was withdrawing his protection from Haim and that the *berat* would be given to someone else. In a later report, Ainslie explained his decision by arguing that he was not ready to risk his reputation at the Ottoman court over a Jewish merchant's affairs. Only in the encrypted part of correspondence do we learn of one of the main reasons behind Ainslie's decision on the question of Haim's status and subjecthood. The British ambassador clarified that, despite the secrecy of the Habsburg *berat*, he knew about Haim's spying activities as "a German agent".⁴¹ It seems that it was not in the British ambassador's interests to out the Habsburg spy to the Ottoman authorities, perhaps because it entailed the admission that he had known about the treacherous activities of his protégé all along, but Ainslie was also not ready to take the side of the Habsburg ambassador and defend Haim.

While remaining neutral on Haim's activities as a Habsburg informant, Ainslie's stance on the merchant's subjecthood, and how it should be identified, was quite clear. The British ambassador first explained the details of Haim's escape to the Habsburg embassy as well as Rathkeal's claim of Haim being an "Austrian subject". He then reiterated the Ottoman claim that, although Haim had claimed Brody as his birthplace, he actually "was born, and bred up, in this [Ottoman] Empire, his Father having emigrated from Poland upwards of fifty Years since to Chotzin, where he lived, and died".⁴² He elaborated that Camondo had

⁴⁰NA, FO 78/3, 25th Oktober 1782, Ainslie to the secretary of state, no. 247.

⁴¹NA, FO 78/3, 25th Oktober 1782, Ainslie to the secretary of state, no. 250.

⁴²NA, FO 78/3, 25th Oktober 1782, Ainslie to the secretary of state, no. 256.

obtained a British *berat* fourteen years ago “and to the very last, acted as Rajà [or *reaya*, a tax-paying subject often used to designate non-Muslim subjects of the Ottoman Empire] under the English Protection” since then.⁴³ But the assertion that Haim had been born in the Ottoman territories and lived and acted like an Ottoman subject was of secondary significance for the British ambassador, as this could have raised questions regarding the status of many of British subjects with long-term trading relations with the Ottoman Empire. Instead, Ainslie emphasised that “independent of every other Proof, the very Act of soliciting a Barat by a Memorial addressed to the Porte, in which he [Haim Camondo] takes the quality of a Subject of this Empire, is equivalent to an act of Naturalization, which Act is besides confirmed by his holding this Barat, and enjoying its Effect, and Protection to the very last.”⁴⁴ In other words, in the eyes of Ainslie, the act of requesting and purchasing a *berat* identified Haim as an Ottoman subject.

This argument was, in fact, in line with the spirit of the *berats* and *ahdnames*. When asserting his position in the affair, Ainslie then stressed another important consequence of Haim’s claim. Since the Jewish merchant argued that he was a Habsburg subject, because he had been born in Polish territories that were later ceded to the Habsburg Empire, his claim could eventually come to “determine the situation of perhaps one hundred thousand Subjects in the same Predicament.”⁴⁵ Clearly, Haim was not the only individual who had been born in a place that changed hands from one state to another, and permitting his retrospective identification could set an incalculable precedent for the determination of subjecthood. In the reasoning of the British ambassador, identification and legal belonging were mainly determined by political and economic benefits, with him choosing to translate or to omit certain aspects of what it meant to be or not to be a trans-imperial subject.

22.3.3 *The Perspective of the Ottoman Government*

While there was no single legal category for whom the Ottoman authorities considered their subjects, there was a framework of factors that determined an individual’s legal and political belonging.⁴⁶ The Camondo affair helps us to understand this framework and its encounter with European forms of identification. Ottoman sources before 1782 mention Haim as an Ottoman non-Muslim subject – no different than any other non-Muslim subject of the empire. In commercial disputes, for instance, he is referred to as “a Jew named Kamondo”

⁴³NA, FO 78/3, 25th Oktober 1782, Ainslie to the secretary of state, no. 256–57.

⁴⁴NA, FO 78/3, 25th Oktober 1782, Ainslie to the secretary of state, no. 248.

⁴⁵NA, FO 78/3, 25th Oktober 1782, Ainslie to the secretary of state, no. 248.

⁴⁶Isom-Verhaaren and Scull (2016), p. 13.

(*Kamondo nam yahudi*) or “a Jewish merchant” (*yahudi tüccar*).⁴⁷ It is thus not surprising that the Reis ül-Küttab questioned the internuncio about the reasons why Haim would have felt the need to acquire a Habsburg *berat*, if he was indeed a Habsburg subject.⁴⁸ Hayri Efendi rightfully claimed that in theory, only Ottoman subjects could and needed to buy *berats*, thus asserting that the holding of such a document was proof and identification of Haim’s status as an Ottoman subject.⁴⁹

But the *berats* remained a side note in the argument of the Reis ül-Küttab. The main claim of the Ottoman government rested on Haim’s birthplace and his identity – the *berat* simply supported the facts established by these markers of identification. Hayri Efendi insisted that Camondo was born in Hotin (on Ottoman soil) not in Brody (in Polish and later Habsburg territories) and had led a way of life like the Turkish Jews, or “Lebensart [...] wie die türkischen Juden” as Rathkeal’s report transmits Hayri Efendi’s remarks.⁵⁰ Regional provenance was indeed significant in the Ottoman understanding of identity and subject status, with these often being reinforced by traditions, language, clothing, and food.⁵¹ The Ottoman government thus relied on personal and local knowledge when identifying Haim as an Ottoman subject.

Besides bringing the tension between identity and identification to the fore, the Camondo affair also enables us to understand how the Ottoman authorities were able to re-interpret the *berats* in relation to whomever they were negotiating with. In the warning to the British ambassador, the Ottoman government stressed that it was ready to pursue its cause to the end, especially considering the gravity of the accusations of treason against Haim. Yet the Reis ül-Küttab was still reluctant to arrest Haim without providing the opportunity for Ainslie to remove himself from the affair. While firmly asserting that the Jewish merchant was an Ottoman subject, the Ottoman government still took the British embassy’s legal protection of Haim into consideration. On the other hand, we know from Rathkeal’s account that the Ottoman government rejected two separate offers from the Habsburg embassy to ‘deliver’ Haim to Ottoman justice. While the Reis-ül Küttab considered the British embassy to have some sort of legal authority over the merchant, he did not accept similar claims advanced by the Habsburg internuncio, as this would have implied confirmation of Haim’s Habsburg subjecthood. Eventually, sparing Haim’s life and allowing him to keep his commercial assets in Istanbul through exile to Trieste was not necessarily a simple concession on the part of the Ottomans. At the end of the eighteenth century, the confiscation of assets and banishment of influential individuals could lead to unpredictable

⁴⁷BOA, IE.HR 18.1642; For the British *berat* see BOA, A.DVNSDVE.d 35.1.

⁴⁸As we know, European embassies sold the *berats* usually to Ottoman non-Muslim subjects, not to their subjects, who would have already enjoyed all the legal and tax advantages of foreign merchants in the Ottoman Empire.

⁴⁹HHStA StAbt, Türkei II, 78, Rathkeal to Haus, Hof, und Staatskanzlei, 25th of October 1782.

⁵⁰HHStA StAbt, Türkei II, 78, Rathkeal to Haus, Hof, und Staatskanzlei, 25th of October 1782.

⁵¹Dursteler (2006), p. 14.

consequences.⁵² Exile and seizure of property entailed a complete restructuring of financial, political, and social systems revolving around a powerful official, banker, or merchant. The confiscation of the Camondo family's possessions would likely have caused such a disruption in Istanbul's commercial and financial networks.⁵³ Leaving Haim's status ambiguous while banishing him to Trieste instead of Ottoman Cyprus without dissolving the family's assets and properties allowed the Ottoman government to ensure that business as usual continued in the capital. It also gave the Ottomans the flexibility to translate their understanding of subjecthood and identification according to beneficial circumstances.

As the *berats* were not conceived for purposes of outside identification but as instruments that rendered individuals associated with foreign embassies better legible for the Ottoman government, their translation into the context of a foreign state was particularly complex.⁵⁴ Even after leaving Istanbul for exile in Trieste, the Camondos never actually ceased to be considered Ottoman subjects. For instance, in a note sent to Sultan Selim III in 1791, the Ottoman ambassador to Vienna, Ebubekir Ratib, mentioned a Jewish *sarraf* Camondo living in Trieste who had damaged the former Grand Vizier.⁵⁵ After almost ten years, the Ottomans had neither forgotten the affair nor did they alter their claim to Haim's belonging. His alleged treason did not prevent Ratib Efendi from employing his son, Isaak, as his translator in Vienna. Isaak's work at the Ottoman embassy in Vienna seems to have earned the family the right to return to Istanbul, where they eventually founded their successful banking house in the early nineteenth century.

22.3.4 *Haim Camondo in Dialog with the Ottoman and Habsburg Authorities*

It is important to remember that the claims of early modern actors did not focus exclusively on legal or political divides. They often quoted natural law, divine commands, and other norms without linking them explicitly to specific jurisdictions.⁵⁶ Their identifications were also not always connected to the state and the bureaucracy, but more often than not to commercial practices and religious registration.⁵⁷ In the case of trans-imperial subjects such as Haim, the commercial consequences of the right or wrong identification could be quite significant, as

⁵²On the confiscation and networks see Antonis Hadjikyriacou's study on the case of provincial ruler Hadjiyorgakis Kornosios (Hadjikyriacou 2016).

⁵³Hadjikyriacou (2016), p. 248.

⁵⁴On the theory of legibility of subjects as the central drive for registrations see Scott (2009).

⁵⁵BOA, HAT, 1344.52516 C; Findley (1995), p. 48; Findley (2019), p. 38; Yeşil (2011), p. 475.

⁵⁶Benton and Ross (2013), p. 6.

⁵⁷Szreter (2012); Higgs (2013), p. 165.

they allowed the trade with certain privileges or prevented business opportunities, sometimes even leading to bankruptcy. So what were the consequences of the identification as a Habsburg subject for the Camondos' businesses after they escaped to Trieste? And how did Haim Camondo himself navigate his identification and legal belonging before, during, and after the affair?

A year before the expulsion, in 1781, Haim had made a first attempt to obtain confirmation of Habsburg subjecthood from the Habsburg embassy in Istanbul by claiming Brody as his birthplace.⁵⁸ The internuncio then forwarded Haim's petition to the Habsburg authorities in Vienna. This request was indeed exceptional, not only in the Ottoman context but also when considered in the context of Habsburg regulations concerning its Jewish population. If accepted, it meant that Haim would have swapped the advantageous position of Ottoman subject for the relatively disadvantageous status of a tolerated Habsburg Jew. This swap, however, seems more comprehensible when considering that Haim was at that point already providing the Habsburgs with "useful information about Ottoman officials" – likely the reason he sought refuge from Ottoman justice and felt entitled to apply for Habsburg subjecthood in the first place.⁵⁹ In all probability, he had hoped to ameliorate his position as a tolerated Jew by new business opportunities or special privileges from Joseph II, as it indeed happened a year later.⁶⁰ But in 1781 the chancery replied to Rathkeal that there was no precedent of such document, which would be nothing more than a certificate of birth ("Geburtsbrief") issued by any local authority and not worth the signature of the sovereign.⁶¹ The authorities then asked Rathkeal to provide more evidence, if he thought that Haim should be considered as an agent or court Jew. But no proof ever came from Istanbul and being born in Habsburg lands, and even more so in formerly Polish territories, was not just yet sufficient reason for the authorities to confirm Haim as an Imperial subject. So his first request was denied.⁶²

The situation was very different a year later following Emperor Joseph II's issuance of the Edict of Tolerance. As the general spirit of the Edict attests, the economic usefulness of the Jewish population had become of significance for the Habsburg Empire. This development was in Haim's favour, although he may not have initially realised it. In taking refuge from the Ottoman authorities

⁵⁸The petition and its content is frequently mentioned by the Habsburg internuncio, but I could not yet locate the original request in the archives (HHStA StAbt Türkei II 75 Rathkeal to Haus, Hof- und Staatskanzlei, 11th of July 1781; Türkei II 76, Rathkeal to Haus, Hof- und Staatskanzlei, 14th of May 1781; Stk Notenwechsel Hofkanzlei 103, Rathkeal to Haus, Hof- und Staatskanzlei, 26th of May 1781).

⁵⁹HHStA StAbt Türkei II 75, Rathkeal to Haus, Hof- und Staatskanzlei, 14th of May 1781.

⁶⁰HHStA Stk Notenwechsel Hofkanzlei 103, Haus, Hof- und Staatskanzlei to Rathkeal, 7th of June 1781; FHKA NHK Kommerz Lit Akten 1040.

⁶¹HHStA Stk Notenwechsel Hofkanzlei 103, Haus, Hof- und Staatskanzlei to Rathkeal, 7th of June 1781.

⁶²HHStA StAbt Türkei II 76, rescript to Rathkeal, 20th of June 1781.

at the Habsburg embassy in Istanbul in October 1782, Haim continued to insist on his birthplace in Brody as a marker of Habsburg subjecthood with the rabbi's letter as confirmation. However, in his communication with the Habsburg chancery, Rathkeal, likely aware of the legal and social changes taking place at home, first stressed Haim's usefulness as an informant and his economic benefit as a knowledgeable merchant, only then following with the argument about the merchant's birthplace.⁶³ While Haim's claim to Habsburg subjecthood was more than shaky, the internuncio translated the merchant's argument into the current political debates about Jewish emancipation in the reforming Habsburg Empire. His reference to Haim's usefulness for the Habsburg Empire proved the internuncio right, and shortly after arriving in Trieste, Haim travelled to Vienna where he appealed to Joseph II, who finally granted him the status he sought as a tolerated Jew.

Haim's ability to employ the identification as a Habsburg subject to his economic advantage becomes even clearer in his petition from 1783, less than a year after he escaped to Trieste. Asking the Habsburg government for help in recovering his financial losses from the Ottoman Empire, Haim invoked his status as a royal imperial Galician subject ("königlich kaiserlicher Galizischer Untertan").⁶⁴ He then requested the help of the imperial internuncio in acquiring a *ferman* from the Ottoman government, or, as Haim explained a save conduct common in Christianity ("eines in der Christenheit gewöhnlichen Salvus Conductus"), either for himself or for his son to travel to Istanbul.⁶⁵ As the safe conduct was a document often used to identify its carrier and enable him or her to travel safely to a foreign territory, it would enable members of Camondo family to return to Istanbul and recover at least some of their remaining assets in Istanbul. There was no doubt that Haim identified himself as a Habsburg subject, but he was not yet certain enough to enter the Ottoman territories without further assurance of this status. Indeed, in May 1785, Rathkeal requested a save conduct from the Ottoman government, which denied such a *firman* for Haim but issued one for his son, Abram Camondo. Interestingly, the *firman* confirmed the identification of Abram as a Habsburg merchant ("nemçelu tüccar").⁶⁶ Although the Ottoman government remained firm on Haim's status as an Ottoman subject, there seems to have been some flexibility on the identification of his descendants.

⁶³HHStA StAbt, Türkei II, 78, Rathkeal to Haus, Hof, und Staatskanzlei, 25th of October 1782.

⁶⁴HHStA StAbt Türkei II 80, Haim Camondo to Joseph II, 28th of March 1783.

⁶⁵HHStA StAbt Türkei II 80, Haim Camondo to Joseph II, 28th of March 1783.

⁶⁶BOA, C.HR 126.6283; on the safe conduction letters see Groebner (2004), p. 114–119.

Despite the grave losses inflicted on him by the Ottoman government, Haim's attachment to the Ottoman Empire is revealed in his journal listing the financial claims of the family in detail. There was indeed a lot to be claimed. In this journal, the merchant emphasised the effects of the exile from his homeland ("patrie") on him and his family.⁶⁷ Haim demanded almost 400 000 piastres of damages, consisting of the loans he had given to Ottoman officials, the forced sale of his properties in Istanbul below value, and the expenses of his and his family's journey to Trieste.⁶⁸ While claiming assistance from the Habsburg authorities, the merchant still could not refrain from calling the Ottoman Empire his homeland. To Haim, there seem to have been little connection between identity and identification – a fact that the merchant did not try to omit when communicating with the Habsburg authorities. Commerce, finance and the continued success of his businesses were the central prerogatives determining how Haim Camondo translated his claims of political and legal belonging, but apart from of this identification, the Ottoman Empire was still part of his identity.

22.4 Conclusion

This article brought various ways of identification used by early modern actors while negotiating Haim's subjecthood and legal belonging into dialogue. Unlike many of the imposters of the sixteenth and seventeenth century, who were able to adopt imaginary or real identities when crossing from the Ottoman, or more distant, territories into the European context, eighteenth-century actors such as Haim were not inventing their identity but their identification.⁶⁹ Neither of the European ambassadors nor Haim had objections to the family's identity as Ottoman Jews, it was the various ways of identifying a person over time and place, such as the proof of birth and the *berats*, that allowed different perspectives on his subjecthood. In the case of the British ambassador, the decisive document was the *berat*, whereas for the Habsburg internuncio and Haim Camondo it was the birth certificate. The Ottoman government, on the other hand, while acknowledging that the merchant's birthplace and his *berat* might have complicated Haim's status, insisted that it was his identity

⁶⁷The journal was written in French, yet bringing another language (besides German, English, and Ottoman Turkish) into the debate over belonging and identification (FHKA NHK Kommerz Lit Akten 1040, Haim Camondo. Triest 11ter April 1788).

⁶⁸FHKA NHK Kommerz Lit Akten 1040, Haim Camondo. Triest 11ter April 1788.

⁶⁹An argument brought forward by Valentin Groebner's research on the history of identification documents Groebner (2004), p. 123; For a poignant example of an early modern imposters see Eliav-Feldon (1999), p. 204.

or way of life as an Ottoman tax-paying Jew that determined his subjecthood. Our efforts to reconstruct the cultural translation that accompanied these different views on subjecthood suggest that at the end of the eighteenth century Ottomans and Europeans were speaking on similar terms when it came to identity, but on different terms when it came to the identification.

The examination of the Camondo affair also gave us the opportunity to see how different bureaucracies and actors negotiated what it means to be a trans-imperial subject. As there was no clear definition of what made someone a subject of a government, identification often depended on the individual understanding and goals as well as commercial and political benefits of the actors involved. On the other hand, identification was essential for the imperial authorities, who needed their subjects to be legible to tax, conscript, or else provide justice to them. At the end of the eighteenth century, trans-imperial families like the Camondos were capable to resolve the tension between the individual and state identification in their favour, or at least try to do so. The understanding of identity and identification was fluid and open to negotiation between the individual and the state and cultural translation between imperial bureaucracies. In the course of the nineteenth century, disputes over the legal and political boundaries of protégés and subjects now turned citizens would increase and pose new challenges to the status of Jews and other non-Muslims in the Ottoman Empire.⁷⁰

References

Sources

Archives Nationales du Monde du Travail, Roubaix (ANMT)

- Banque Camondo, 1 AQ.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

- A.DVNSDVE.d 35.1.
- C.HR 126.6283.
- İE.HR 18.1642.
- HAT 1344.52516.C.

Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz (GStA)

- HA I, rep. 11, no. 10644.

National Archives (NA)

- Foreign Office (FO) 78/3.

Österreichisches Staatsarchiv

Haus-, Hof- und Staatsarchiv (HHStA)

- StAbt Türkei II 75, 76, 78, and 80.
- Stk Notenwechsel Hofkanzlei 103.

Finanz- und Hofkammerarchiv (FHKA)

- Neue Hofkammer (NHK) Kaale O' Akten 1844.

⁷⁰Stein (2016), p. 7.

- NHK Kommerz Lit Akten 911.
- NHK Kommerz Lit Akten 1040.
- NHK Kommerz O+NÖ Akten 132.
- NHK Kommerz OÖ+NÖ Akten 302.
- NHK Kommerz OÖ+NÖ Akten 324.

Research Literature

- About, Ilsen, James Brown, and Gayle Lonergan, eds. 2013. *Identification and Registration Practices in Transnational Perspective*. London: Palgrave Macmillan.
- Ágoston, Gábor. 2007. Information, Ideology, and Limits of Imperial Policy. Ottoman Grand Strategy in the Context of Ottoman-Habsburg Rivalry. In *The Early Modern Ottomans. Remapping the Empire*, eds. Virginia H. Aksan and Daniel Goffman, 75–103. New York: Cambridge University Press.
- Aksan, Virginia H. 2011. Who was an Ottoman? Reflections on “Wearing Hats” and “Turning Turk”. In *Europa und die Türkei im 18. Jahrhundert/Europe and Turkey in the 18th Century*, ed. Barbara Schmidt-Haberkamp, 305–18.
- Artunç, Cihan. 2014. *Barrators, Berats, and Bandits. Economic Implications of Legal Rules in the Ottoman Empire and Egypt, 1600–1921*. Unpublished PhD Dissertation, Yale University.
- Aspey, Melanie. 2008. The Rothschilds and the Judengasse New Documents from the Rothschild Archive on the History of the Family. *Jewish Culture and History* 10 (2–3): 172–83.
- Assouline, Pierre. 1999. *Le dernier des Camondo*. Paris: Gallimard.
- Ayalon, Yaron. 2012. The Jews of the Ottoman Empire. In *The Wiley-Blackwell History of Jews and Judaism*, ed. Alan T. Levenson, 309–324. Malden: Wiley-Blackwell.
- Aust, Cornelia. 2018. *The Jewish Economic Elite. Making Modern Europe*. Bloomington: Indiana University Press.
- Bachmann-Medick, Doris. 2016. *Cultural Turns. New Orientations in the Study of Culture*. Transl. Adam Blauhut. Berlin: De Gruyter.
- Barber, Peter. 1990. Isaac Bernard: Prague Jew, Jeweller, Mintmaster and Spy. *The British Library Journal* 16 (2): 131–150.
- Barış, Serap, and Uğurcan Özel. 2018. Osmanlı ekonomisi ve finans sisteminde banker bir aile: Camondolar. *Maliye Finans Yazıları* 1 (109): 107–144.
- Ben-Naeh, Yaron. 2018. Ottoman Jewish courtiers. An Oriental Type of the Court Jew. *Jewish Culture and History* 19 (1): 56–70.
- Benton, Lauren A., and Richard J. Ross. 2013. Empires and Legal Pluralism. Jurisdiction, Sovereignty, and Political Imagination in the Early Modern World. In *Legal Pluralism and Empires, 1500–1850*, eds. Lauren A. Benton and Richard J. Ross, 1–17. New York: New York University Press.
- Bölükbaşı, Ömerül Faruk. 2014. İstanbul sarrafları (1691–1835) / Istanbul’s Moneychangers. *Türk kültürü incelemeleri dergisi / The Journal of Turkish Cultural Studies* 30: 19–96.
- Bornstein-Makovetsky, Leah. 1989. Jewish Brokers in Constantinople During the 18th Century According to Hebrew Documents. In *The Mediterranean and the Jews. Banking, Finance and International Trade: (XVI–XVIII)*, eds. Ariel Toaff and Simon Schwarzfuchs, 75–104. Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press.
- Burger, Hannelore. 2014. *Heimatrecht und Staatsbürgerschaft österreichischer Juden. Vom Ende des 18. Jahrhunderts bis in die Gegenwart*. Wien: Böhlau Verlag.
- Cassen, Flora. 2017. Philip II of Spain and His Italian Jewish Spy. *Journal of Early Modern History* 21 (4): 318–342.
- Cervani, Giulio, and Liana Buda. 1973. *La comunità israelitica di Trieste nel sec. XVIII*. Udine: Del Bianco.

- Cezar, Yavuz. 2005. The Role of the Sarrafs in Ottoman Finance and Economy in the Eighteenth and Nineteenth Centuries. In *Frontiers of Ottoman Studies. State, Province, and the West*, eds. Colin Imber and Keiko Kiyotaki, 61–76. Library of Ottoman Studies 5. London: I.B. Tauris.
- Denis, Vincent. 2013. Individual Identity and Identification in Eighteenth-Century France. In *Identification and Registration Practices in Transnational Perspective*, eds. Ilse About, James Brown, and Gayle Lonergan, 17–30. London: Palgrave Macmillan.
- Dursteler, Eric D. 2006. *Venetians in Constantinople Nation, Identity, and Coexistence in the Early Modern Mediterranean*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Eliav-Feldon, Miriam. 1999. Invented Identities. Credulity in the Age of Prophecy and Exploration. *Journal of Early Modern History* 3 (3): 203–232.
- Faroqhi, Suraiya. 2008. Introduction. In *Merchants in the Ottoman Empire*, eds. Suraiya Faroqhi and Gilles Veinstein, 11–42. Leuven: Peeters.
- Ferguson, Niall. 1998. *The House of Rothschild*. 2 vols. New York: Viking.
- Findley, Carter Vaughn. 1995. Ebu Bekir Ratib's Vienna Embassy Narrative. Discovering Austria or Propagandizing for Reform in Istanbul? *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 8: 41–80.
- Findley, Carter Vaughn. 2019. *Enlightening Europe on Islam and the Ottomans*. Leiden: Brill.
- Galante, Avram. 1986. *Histoire des juifs de Turquie*, Bd. 2. Istanbul: Isis.
- Gerber, Haim. 1981. Jews and Money-Lending in the Ottoman Empire. *The Jewish Quarterly Review* 72 (2): 100–118.
- Gerber, Haim. 2007. *Crossing Borders. Jews and Muslims in Ottoman Law Economy and Society*. Istanbul: Isis.
- Goffman, Daniel. 2002. Jews in Early Modern Ottoman Commerce. In *Jews, Turks, Ottomans. A Shared History, Fifteenth Through the Twentieth Century*, ed. Avigdor Levy, 15–34. Syracuse: Syracuse University Press.
- Gotzmann, Andreas. 2017. The Shifting Legal and Political Status of Early Modern Jewries. In *The Cambridge History of Judaism: Volume 7. The Early Modern World, 1500–1815*, eds. Adam Sutcliffe and Jonathan Karp, 7:113–38. The Cambridge History of Judaism. Cambridge: Cambridge University Press.
- Groebner, Valentin. 2004. *Der Schein der Person: Steckbrief, Ausweis und Kontrolle im Europa des Mittelalters*. München: C.H. Beck.
- Gürkan, Emrah Safa. 2015. Mediating Boundaries. Mediterranean Go-Betweens and Cross-Confessional Diplomacy in Constantinople, 1560–1600. *Journal of Early Modern History* 19 (2–3): 107–128.
- Gürkan, Emrah Safa. 2017. Sultanın Casusları: 16. Yüzyılda İstihbarat, Sabotaj ve Rüşvet Ağları. Istanbul: Kronik Yayıncılık.
- Hadjikyriacou, Antonis. 2016. The Province Goes to the Center. The Case of Hadjiyorgakis Kornosios, Dragoman of Cyprus. In *Living in the Ottoman Realm. Empire and Identity, 13th to 20th Centuries*, eds. Christine Isom-Verhaaren and Kent F. Schull, 239–53. Bloomington: Indiana University Press.
- Higgs, Edward. 2013. Consuming Identity and Consuming the State in Britain Since c.1750. In *Identification and Registration Practices in Transnational Perspective*, eds. Ilse About, James Brown, and Gayle Lonergan, 164–82. London: Palgrave Macmillan.
- Hulkiender, Murat. 2003. *Bir Galata bankerinin portresi. George Zarifi. (1806–1884)*. Istanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi.
- Isom-Verhaaren, Christine, and Kent F. Schull. 2016. Introduction. Dealing with Identity in the Ottoman Empire. In *Living in the Ottoman Realm. Empire and Identity, 13th to 20th Centuries*, eds. Christine Isom-Verhaaren and Kent F. Schull, 1–15. Bloomington: Indiana University Press.
- Israel, Jonathan I. 1985. *European Jewry in the Age of Mercantilism. 1550–1750*. Oxford: Oxford University Press.

- Jamgocyan, Onnik. 2013. *Les banquiers des Sultans. Juifs, francs, grecs et arméniens de la haute finance. Constantinople, 1650–1850*. Paris: Les Editions du Bosphore.
- Krstić, Tijana. 2013. Contesting Subjecthood and Sovereignty in Ottoman Galata in the Age of Confessionalization. The “Carazo” Affair, 1613–1617. *Oriente Moderno, Nuova Serie* 93 (2): 422–453.
- Lehmann, Matthias B. 2014. *Emissaries From the Holy Land. The Sephardic Diaspora and the Practice of Pan-Judaism in the Eighteenth Century*. Stanford: Stanford University Press.
- Levy, Avigdor. 1992. *The Sephardim in the Ottoman Empire*. Princeton: The Darwin Press.
- Mann, Vivian B., and Richard I. Cohen. 1996. *From Court Jews to the Rothschilds. Art, Patronage, and Power, 1600–1800*. Munich: Prestel.
- Mintzker, Yair. 2017. *The Many Deaths of Jew Süss. The Notorious Trial and Execution of an Eighteenth-Century Court Jew*. Princeton: Princeton University Press.
- Murphey, Rhoads. 2002. Jewish Contributions to Ottoman Medicine, 1450–1800. In *Jews, Turks, Ottomans. A Shared History, Fifteenth Through the Twentieth Century*, ed. Avigdor Levy, 61–74. Syracuse: Syracuse University Press.
- Panzac, Daniel. 1992. International and Domestic Maritime Trade in the Ottoman Empire During the 18th Century. *International Journal of Middle East Studies* 24 (2): 189–206.
- Papp, Sándor. 2009. Ahdname (Ahitname). In *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, eds. Gábor Ágoston and Bruce Alan Masters, 21–22. Facts on File Library of World History. New York: Facts On File.
- Phillips Cohen, Julia. 2014. *Becoming Ottomans. Sephardi Jews and Imperial Citizenship in the Modern Era*. Oxford: Oxford University Press.
- Ries, Rotraud, and Friedrich Battenberg. 2002. *Hoffjuden - Ökonomie und Interkulturalität. Die jüdische Wirtschaftselite im 18. Jahrhundert*. Hamburg: Christians Verlag.
- Rodrigue, Aron. 1991. Abraham de Camondo of Istanbul. The Transformation of Jewish Philanthropy. In *From East and West. Jews in a Changing Europe, 1750–1870*, eds. Frances Malino and David Jan Sorkin, 46–56. Oxford: Basil Blackwell.
- Roth, Cecil. 1977. *Doña Gracia of the House of Nasi*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- Rothman, Natalie E. 2012. *Brokering Empire. Trans-Imperial Subjects Between Venice and Istanbul*. Ithaca: Cornell University Press.
- Rozen, Minna. 2015. *Studies in the History of the Istanbul Jewry, 1453–1923. A Journey Through Civilisations*. Turnhout: Brepols.
- Şakul, Kahraman. 2009. *An Ottoman Global Moment. The War of the Second Coalition in the Levant*. Unpublished PhD Dissertation, Georgetown University.
- Schroeter, Daniel J. 2002. *The Sultan's Jew. Morocco and the Sephardi World*. Stanford: Stanford University Press.
- Scott, James C. 2009. *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Şeni, Nora. 1995. Des banquiers faiseurs de ville. Les Camondo à Istanbul. In *Histoire économique et sociale de l'Empire Ottoman et de la Turquie (1326–1960) Actes du sixième congrès international tenu à Aix-En-Provence du 1er au 4 Juillet 1992*, ed. Daniel Panzac, 719–29. Paris: Peeters.
- Şeni, Nora, and Sophie Le Tarnec. 1997. *Les Camondo ou l'éclipse d'une fortune*. Arles: Actes sud.
- Şeni, Nora. 2007. Camondo (De). In *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed., 4:382. Detroit: Thomson Gale.
- Shaw, Stanford J. 1991. *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*. London: Palgrave Macmillan.
- Smiley, Will. 2014. “After Being so Long Prisoners, They Will Not Return to Slavery in Russia”. An Aegean Network of Violence Between Empires and Identities. *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* 44: 221–234.

- Smiley, Will 2018. *From Slaves to Prisoners of War. The Ottoman Empire, Russia, and International Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Stein, Sarah A. 2016. *Extraterritorial Dreams. European Citizenship, Sephardi Jews, and the Ottoman Twentieth Century*. Chicago: University of Chicago Press.
- Subrahmanyam, Sanjay. 2002. *The Political Economy of Commerce. Southern India 1500–1650*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Szreter, Simon. 2012. Registration of Identities in Early Modern English Parishes and Amongst the English Overseas. In *Registration and Recognition. Documenting the Person in World History*, eds. Szreter Breckenridge and Simon Szreter, 67–92. Oxford: Oxford University Press.
- Trivellato, Francesca. 2009. *The Familiarity of Strangers. The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*. New Haven: Yale University Press.
- van den Boogert, Maurits H. 2005. *The Capitulations and the Ottoman Legal System. Qadis, Consuls, and Beratlis in the 18th Century*. Leiden: Brill.
- van den Boogert, Maurits H. 2010. Provocative Wealth. Non-Muslim Elites in Eighteenth-Century Aleppo. *Journal of Early Modern History* 14 (3): 219–237.
- van den Boogert, Maurits H. 2013. Ottoman Intermediaries in the 18th Century. Analysis of a “Dirty Trade”. *Oriente Moderno, NUOVA SERIE* 93 (2): 515–30.
- van den Boogert, Maurits H. 2014. Resurrecting Homo Ottomanicus. The Constants and Variables of Ottoman Identity. *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* 44: 9–20.
- Yaycioglu, Ali. 2016. *Partners of the Empire. The Crisis of the Ottoman Order in the Age of Revolutions*. Stanford: Stanford University Press.
- Yeşil, Fatih. 2011. The Transformation of the Ottoman Diplomatic Mind. The Emergence of Licensed Espionage. *Wiener Zeitschrift Für Die Kunde Des Morgenlandes* 101: 467–479.
- Ze’evi, Dror, and Ilkim Buke. 2015. Banishment, Confiscation, and the Instability of the Ottoman Elite Household. In *Society, Law, and Culture in the Middle East*, eds. Dror Ze’evi and Ehud R. Toledano, 16–30. Warsaw: De Gruyter.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Kapitel 23

Die kommentierte jiddische Übersetzung des Römerbriefs (1733)



Ein „Reservoir“ der pietistischen Judenmission*

Avraham (Avi) Siluk

Im Jahr 1733 erschien in der Druckerei des Institutum Judaicum et Muhammedicum in Halle eine kommentierte jiddische Übersetzung des Römerbriefs.¹ Dies war nicht das erste Mal, dass Werke des Neuen Testaments ins Jiddische übersetzt wurden. Bereits im 16. Jahrhundert gab es derartige Bibelübersetzungen, begleitet von Stimmen, die zur Übermittlung der christlichen Botschaft in der Volkssprache der Juden aufforderten.² Allerdings erfuhren diese Vorschläge und Pläne zur Judenmission erstmals durch die Gründung des pietistischen Institutum Judaicum im Jahr 1728 eine systematische Umsetzung. Die kommentierte Römerbriefübersetzung war Teil dieses missionarischen Großunternehmens.

¹Frommann (1733).

²Siehe dazu Elyada (2012), S. 24–26. Für spätere Aufrufe zur Mission auf Jiddisch durch den Altdorfer Orientalisten Johann Christoph Wagenseil (1633–1705) siehe Elyada (2012), S. 26; Aring (1988), S. 327; Blastenbrei (2004).

*Ich möchte an dieser Stelle Prof. Dr. Rebekka Voß für ihre kritische Überprüfung des Beitrags und für ihre wertvollen Anmerkungen ganz herzlich danken. Mein Dank gilt ebenfalls Prof. Dr. Peter Burschel und Dr. Katja Triplett für ihre hilfreichen Kommentare.

A. Siluk (✉)

Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M., Frankfurt a. M., Deutschland
E-Mail: Siluk@em.uni-frankfurt.de

© Der/die Autor(en) 2021

R. Toepfer et al., *Übersetzen in der Frühen Neuzeit – Konzepte und Methoden / Concepts and Practices of Translation in the Early Modern Period*, Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit 1, https://doi.org/10.1007/978-3-662-62562-0_23

Das Institutum Judaicum, das im Kontext chiliastischer Erwartungen zu verorten ist,³ markiert den Anfang der aktiven Judenmission im Protestantismus.⁴ Es unterscheidet sich von anderen christlichen Missionsunternehmungen in mehrfacher Hinsicht. Im Gegensatz etwa zur Dänisch-Halleschen Missionsgesellschaft wurde es durch keine staatliche oder kirchliche Initiative gegründet und finanzierte sich fast ausschließlich durch private Spenden.⁵ Es errichtete ferner auch keine Bildungsanstalten in den jüdischen Gemeinden, wie es unter Überseemissionen, etwa der Jesuiten, üblich war,⁶ sondern konzentrierte seine Arbeit auf drei Felder: Die erste Aufgabe war die Publikation von Missionsschriften auf Jiddisch in der eigens dafür gegründeten Verlagsdruckerei. Neben einer Vielzahl an Übersetzungen biblischer und katechetischer Werke entstanden auch etliche Traktate, die speziell für die Mission verfasst wurden.⁷ Die Entsendung von ‚reisenden Studiosi‘,⁸ welche die Missionsschriften unter den Juden verteilten und religiöse Überzeugungsgespräche mit ihnen führten, umfasste den zweiten Arbeitsbereich des Instituts. Dabei reisten die Institutsmitarbeiter nicht nur zu den großen, städtischen jüdischen Gemeinden, sondern suchten Jud*innen auch in Kleinstädten und auf dem Land auf. Ihre Reisen erstreckten sich neben den deutschen Territorien auf weitere Länder in Europa sowie das Osmanische Reich. Schließlich war man drittens bemüht, Konversionskandidat*innen zur Taufe vorzubereiten und zu vermitteln, sowie Konvertit*innen zu betreuen.⁹ Dabei wurde auf Konversionszwang und restriktive Maßnahmen verzichtet wie verpflichtenden Besuch von Missionspredigen oder öffentliche Disputationen, welche die früheren Methoden der Judenmission charakterisierten.¹⁰ Der Institutsgründer und -leiter Johann Heinrich Callenberg (1694–1760) pflegte Kontakt zu einem breiten Netzwerk an

³Konkret ist damit die Hoffnung auf eine allgemeine Judenbekehrung gemeint, die im Zusammenhang mit Christi Wiederkehr steht. Zu chiliastischen Erwartungen im Pietismus siehe Greisiger (2006); Vogt (2015); Schrader (1988); Wallmann (2012); Clark (1995).

⁴Aring (1988), S. 327. Aring weist auf einen Unterschied zwischen dem Proselytenhilfswerk Esdras Edzards (1629–1708) in Hamburg und der ‚eigentlichen‘ Judenmission in Halle. Letztere geht zum großen Teil auf Anregungen Wagenseils sowie theologische Impulse des ‚Vaters‘ des protestantischen Pietismus, Philipp Jakob Spener (1635–1705), und des Gründers des Hallischen Pietismus, August Hermann Francke (1663–1727), zurück.

⁵Zur Dänisch-Halleschen Mission siehe Liebau (2010); Groß (2006).

⁶Zur Jesuitenmission im Allgemeinen siehe Friedrich (2016) und zur Forschungslage siehe Dürr (2017).

⁷Selbstverständlich dominierte dabei die lutherisch-protestantische Literatur. Einen Versuch, die Missionsschriften nach Gattungen zu klassifizieren, unternahmen Tröger (2019), S. 60–61 und Rymatzki (2004), S. 153–190.

⁸Diese Quellenbezeichnung bringt zum Ausdruck, dass die Mitarbeiter des Institutum Judaicum keine ordinierten Missionare waren, welche die Taufzeremonie hätten durchführen können. Vgl. dazu Boehinger (2019), S. 27.

⁹Zur Taufpraxis des Institutum Judaicum siehe Rymatzki (2019).

¹⁰Viele Beispiele für Methoden der christlichen Judenmission lassen sich in Schreckenbergs (1994) und Rengstorfs und Kortzfleischs (1988) sowie in der hier zitierten Forschung zur evangelischen Judenmission finden. Ein Vergleich der pietistischen Judenmission mit anderen Missionsunternehmungen im Christentum stellt ein Forschungsdesiderat dar. Dabei interessieren

Unterstützer*innen und Sympathisant*innen, die die Arbeit des Instituts mit Geldspenden finanzierten und bei der Verteilung der Missionsschriften halfen.¹¹ Trotz dieses umfangreichen Unterfangens löste das Institutum in seinem 64-jährigen Bestehen keine Konversionswelle unter den europäischen Juden aus.

Dieser Aufsatz behandelt die 1733er Übersetzung des Römerbriefs durch Heinrich Christian Immanuel Frommann (gest. 1735), der eine wichtige Rolle in der halleischen Judenmission spielte. Neben Frommanns Einfluss auf das Verlagsprogramm der Institutsdruckerei werden seine Übersetzungstechniken, der Aufbau seines Kommentars und seine Argumentationsweise im Zentrum der Analyse stehen. Nach einem Versuch, den Charakter der Schrift und ihr Zielpublikum zu bestimmen, soll schließlich die Bedeutung der Schrift für die praktische Missionsarbeit des Institutum Judaicum bewertet werden.

23.1 Frommann und die Missionsschriften

Frommanns Übersetzung des Römerbriefs entstand im Rahmen der Bemühungen in Halle, das gesamte Neue Testament ins Jiddische zu übersetzen und damit „das arme jüdische Volk zur Erkenntnis der christlichen Wahrheit“ anzuleiten.¹² Mit dem Wissen, dass die Mehrheit der im 18. Jahrhundert lebenden aschkenasischen Juden der hebräischen Liturgie- und Gelehrtensprache nicht wirklich mächtig war, wollte man die christliche Botschaft ins Jiddische übertragen, das auch den ungelehrten jüdischen Männern, Frauen und Kindern als ihre Muttersprache verständlich war.¹³ Davon ausgehend entwickelte Callenberg sein Verlagsprogramm. Neben den Bibelübersetzungen (des Alten und Neuen Testaments) gab Callenberg Schriften heraus, die den Zweck hatten, „die Gemüther [der jüdischen (A.S.)]

nicht nur andere Versuche der Missionierung von Juden und Heiden, sondern auch die innerchristliche Mission. Ansätze eines derartigen Vergleichs lassen sich in den Arbeiten von Agnieszka Jagodzińska zur London Society for Promoting Christianity amongst Jews und Lutz Greisiger zur Herrnhüter Brüdergemeinde finden. Siehe Jagodzińska (2015); Greisiger (2010).

¹¹Zum Institutum Judaicum und seiner Arbeit siehe Rymatzki (2004); Bochinger (1994); Schorch und Klosterberg (2019); Voß und Siluk (2020).

¹²So der Titel der Berichte Callenbergs. Siehe Callenberg (1728–1738) und Callenberg (1739–1751).

¹³Zur Meinung der Mitarbeiter des Institutum Judaicum über die Hebräischkenntnisse der zeitgenössischen Juden vgl. Voß und Siluk (2019), S. 174–175; Elyada (2012), S. 29. Auch jüdische Autoren des frühen 18. Jahrhunderts wie Aaron von Hergershausen (1665–ca. 1740) und Isaak Wetzlar (1685/1690–1751) klagten über die unzureichenden hebräischen Sprachkenntnisse ihrer Glaubensgenossen. Zu Hergershausen siehe Stein (1970); zu Wetzlar siehe Rohrbacher (1996), S. 48–58; Faienstein (1982), S. 221–223, 231–232, 236–238; Faienstein (1996), S. 11–15, 28–35; Voß und Siluk (2019); Siluk und Voß (2019). Die große Mehrheit der Juden und Jüdinnen konnte jedoch zumindest hebräische Buchstaben lesen, in denen Texte auf Jiddisch geschrieben waren. Zur „hohe[n] Alphabetisierung der aschkenasischen Juden“, vgl. Aptroot und Gruschka (2010), S. 65. Siehe zur Funktion von Jiddisch und Hebräisch in der aschkenasischen Kultur außerdem Turniansky (2008).

Nation [zu] präpariren, daß sie die [...] Schriften, darinnen der HErr JESus als der Meßias und hochgelobte Sohn GOTTes ihnen angepriesen wird, [...] aufnehmen möchten.“¹⁴ So veröffentlichte er vor dem Erscheinen des Römerbriefs bereits mehrere Missionsschriften, wie die populären Werke *Or le-et erev* (Licht am Abend, 1728) und *Mikhtav ahava* (Liebesbrief, 1732) des Gothaer Pastors Johann Müller (1649–1727) sowie eine Übersetzung der *Confessio Augustana*.¹⁵

Die ersten neutestamentarischen Übersetzungen des Institutum Judaicum ins Jiddische waren 1730 die Bergpredigt und der erste Johannesbrief, die ohne Kommentar und von einer deutschen Vorlage gefertigt wurden.¹⁶ Sie sollten als eine „Probe der Heiligkeit der Lehre“ Jesu dienen und elementare theologische Konzepte des Christentums wie die „Gerechtigkeit des Glaubens“ und die „Heiligkeit des Lebens“ erklären.¹⁷ Obwohl zuerst veröffentlicht, waren diese Schriften nicht die ersten in Auftrag gegebenen Übersetzungsarbeiten des Instituts. Sie sollten aber unter Juden so lange verteilt werden, bis Frommann seine Übersetzungen des Lukasevangeliums (1730) und der Apostelgeschichte (1732) fertiggestellt hatte.¹⁸ Diese umfangreicheren Texte wurden im Gegensatz zu den ersteren Schriften aus dem griechischen Original ins Jiddische übertragen und mit einer Vorrede versehen.¹⁹ Callenberg schrieb zum Lukasevangelium, dass die Juden damit „eine vollständige Nachricht von dem Leben und der Lehre unsers Heylandes bekämen“; die Apostelgeschichte sollte sie ferner unterrichten, „wie die christliche Religion zuerst sowohl im jüdischen Lande, als auch in andern heydnischen Ländern gegründet worden; wovon ihnen sonst ihre Rabbinen sehr ärgerliche und anstößige Fabeln beygebracht haben.“²⁰ Insgesamt sollten die Bibelübersetzungen die christliche Lehre in ihrer Gesamtheit darstellen und jüdische Argumente gegen das Christentum widerlegen. Wie gezeigt werden wird, eignete sich der Römerbrief vor allem in seiner kommentierten Übersetzung besonders gut dafür.

Die meisten Übersetzungen neutestamentarischer Werke im Institutum Judaicum erstellte der Konvertit Heinrich Christian Immanuel Frommann (gest. 1735), ein Medizinstudent in Halle, der ca. 1722–1723 vom Judentum zum Christentum

¹⁴Callenberg (1750), S. 32.

¹⁵Zu den ersten beiden Schriften siehe Rymatzki (2004), S. 154–162; Rymatzki (1994), S. 66–77; Voß (2015); Voß und Siluk (2019). Zur Übersetzung der *Confessio Augustana* siehe Beltz (1995), S. 46–52.

¹⁶Rymatzki (2004), S. 166. Der Übersetzer war der Konvertit aus dem Judentum Carl August Fischer, der in seiner Zeit als Mitarbeiter im Institutum Judaicum nur diese eine Übersetzung ausführte. Über ihn siehe Rymatzki (2004), S. 77, 141.

¹⁷Callenberg (1750), S. 32–33.

¹⁸Vgl. Callenberg (1731), S. 91.

¹⁹Dem Lukasevangelium wurde eine „Einleitung zum Neuen Testament“ von Müller vorangestellt. Siehe dazu Rymatzki (2004), S. 163. Die Apostelgeschichte enthält eine 10-seitige Einleitung über die Apostel und insbesondere Lukas, den Verfasser des Werkes. Siehe Fromman (1732).

²⁰Callenberg (1750), S. 33–34.

übergetreten war. Frommann war derjenige, der Callenberg 1728 den Anstoß zum Kauf von hebräischen Drucklettern und somit den Impuls zur Errichtung der Druckerei des Institutum Judaicum gab. Er wurde vermutlich in Breslau geboren und lernte vor seiner Konversion Talmud in einer Jeschiwa (jüdische Hochschule) in Dessau. Nach seinem Übertritt erhielt Frommann eine christliche Ausbildung im Gymnasium des pietistischen Pädagogen Gottfried Vockerodt (1655–1727) in Gotha. Dort hatte er auch Kontakte zu weiteren Pietisten, darunter v. a. zum bereits erwähnten Pastor und Beichtvater Callenbergs, Johann Müller. Durch diese Beziehungen gelangte Frommann ab 1726–1727 nach Halle, wo er im Waisenhaus der Franckeschen Stiftungen Hebräisch unterrichtete und neben seiner Tätigkeit in der Callenbergschen Druckerei außerdem in Medizin promovierte. Er verstarb 1735 plötzlich nach kurzer Krankheit.²¹

Aufgrund seiner Biographie und insbesondere der Bildung, die er genossen hatte, war Frommann ausgezeichnet für missionarische Übersetzungsarbeiten qualifiziert. Als ehemaliger Jeschiwa-Student und Konvertit beherrschte er nicht nur die Muttersprache der deutschen Juden, Jiddisch, sondern hatte auch umfassende Kenntnisse jüdischer Religion und Theologie.²² Zudem erscheint sein Wissen über die christliche Lehre aufgrund seines Gymnasialstudiums sowie besonders seiner Zugehörigkeit zum pietistischen Umfeld in Gotha und Halle ebenfalls beträchtlich. Seine Verwurzelung in beiden religiösen Kulturen offenbaren seine Kommentare und Vorreden zu Übersetzungen wie dem hebräischen Lukasevangelium,²³ dem jiddischen Römerbrief und der jiddischen Apostelgeschichte, die nicht zuletzt seine Kenntnisse auch über die Geschichte und Kultur der christlichen Urgemeinden als dem ursprünglichen Entstehungskontext dieser Texte belegen. Durch seine Tätigkeit in Halle fungierte Frommann als Vermittler zwischen jüdischer und christlicher Religion.²⁴

Tatsächlich war Frommann nicht der einzige Konvertit, der Übersetzungen im Verlag des Institutum Judaicum anfertigte. Callenberg beauftragte zu verschiedenen Zeiten weitere konvertierte Juden mit Übersetzungs- oder Setzarbeiten in der Institutsdruckerei. Er bemühte sich bei manchen sogar um geregelte Arbeitsverträge und volle Unterhaltungszahlungen. Allerdings erwiesen sich diese

²¹Zu Frommanns Biographie siehe Deutsch (2019), S. 127; Rymatzki (2004), S. 99–104, 164–172; (1995), S. 34–38; Aring (1987), S. 70–73; De la Roi (1884), S. 388–393; Biesenthal (1869); Schultz (1773), S. 74–76.

²²Vgl. Deutsch (2019), S. 130.

²³Seine hebräische Übersetzung und Kommentierung des Lukasevangeliums konnte Frommann durch seinen vorzeitigen Tod nicht vollenden. Die Schrift ist posthum erschienen, mit einer teilweisen Fortführung der Kommentierung anhand seiner hinterlassenen Aufzeichnungen. Vgl. Rymatzki (2004), S. 164–172.

²⁴Zur Notwendigkeit bei der Übersetzung von „knowledge of the culture in which, and for which, the original text was written, as well as the target culture“, vgl. beispielsweise Flüchter (2017), S. 25. Zur Rolle von Konvertiten als Vermittler zwischen den Kulturen siehe Carlebach (2006), S. 464; Ruderman (2010), S. 180–185.

in der Regel nur für kurze Zeit angestellten Personen als wenig zuverlässig.²⁵ So blieb Frommann, der Callenbergs Vertrauen und Wertschätzung genoss, derjenige Mitarbeiter des Instituts, der mit seinen Übersetzungen und Schriften das Verlagsprogramm in den ersten Jahren seines Bestehens – neben Müller – am stärksten prägte. In der Tat erschienen nach Frommanns Tod keine „institutseigene[n] Traktate“ mehr, sondern man begann, Schriften anderer Provenienz und „vorhandene Übersetzungen als Vorlage für die Institutsschriften“ zu verwenden.²⁶

Zu Frommanns Übersetzungen zählen neben dem Römerbrief die erwähnten jiddischen und hebräischen Lukas-Ausgaben und die Apostelgeschichte wie auch die jiddischen Übertragungen des Johannesevangeliums (1734), des Hebräerbriefs (1734), des 1. und 2. Korintherbriefs (1734 und 1735) und des Galaterbriefs (1735). Frommann lektorierte und überarbeitete außerdem die Mehrheit der Schriften des Institutum Judaicum, wie beispielsweise *Or le-et erev, Confessio Augustana* und einige Auszüge aus Caspar Calvörs *Gloria Christi* (1710). Schließlich war Frommann bis zu seinem Tod der hauptverantwortliche Setzer im Callenbergschen Verlag.²⁷

23.2 Der jiddische Römerbrief

Frommanns Übersetzungstechnik war nicht von Anfang an standardisiert. So übersetzte er das Lukasevangelium aus dem Griechischen zuerst ins Hebräische, bevor er eine jiddische Übertragung des Werks anfertigte. Dabei strebte er, wie Callenberg berichtet, keine Wort für Wort Übersetzung an, sondern achtete auf die „indolem linguae Hebr. [...] sonsten [wir] eine denen Juden nicht nur unverständliche, sondern höchst eckelhafte Version würden überkommen haben.“ Die anschließende Übertragung aus dem Hebräischen ins Jiddische musste allerdings entsprechend zeitgenössischer jüdischer Übersetzungspraxis wortwörtlich erfolgen. So habe er nicht „vermeiden können, daß sich nicht in dem Jüdisch-Teutschen Luca wunderliche Constructiones und auch einige abweichungen von den griechischen Worten befinden solten“.²⁸ Diese Arbeitsweise wurde von den reisenden Mitarbeitern des Institutum Judaicum kritisiert, die den pragmatischen Grund für die Abweichungen vom griechischen Original nicht kannten und sie schlichtweg als eine Verfälschung des heiligen Textes ansahen.²⁹ Bei seiner Übersetzung des Römerbriefs ins Jiddische verfuhr Frommann dann anders und bemühte sich um eine wortgetreue Wiedergabe des griechischen Textes.

²⁵Vgl. Rymatzki (2004), S. 141–146, 244–246.

²⁶Rymatzki (1995), S. 38.

²⁷Vgl. v. a. Rymatzki (2004), S. 164–168.

²⁸Ausfertigung eines Briefs Callenbergs an die reisenden Missionare vom 23. März 1731. In: AFSt/H K 6, Fol. 126^v. „Indolem linguae Hebr.“ = Natur der hebräischen Sprache.

²⁹Brief des Johann Andreas Manitus an Callenberg vom 14. März 1731. AFSt/H K 6, Fol. 120^r–121^v. Vgl. Rymatzki (1995), S. 37.

Dass Frommann in seinen Übersetzungen neutestamentarischer Werke den griechischen Originaltext als Vorlage nutzte, ist nicht anzuzweifeln. So erfährt man aus Callenbergs Antwort auf die Kritik der Missionare, dass er Frommanns Übersetzung selbst überprüfte, indem er den griechischen Originaltext in der Hand hielt, während Frommann ihm seine Übersetzung vorlas.³⁰ Es besteht dennoch Grund zur Annahme, dass er vorhandene deutsche und jiddische Übersetzungen zu Rate zog, wie etwa die Lutherbibel (1522/1545) oder deren Übertragungen ins Jiddische durch Elias Schadeus (1592) und Christian Moller (1700).³¹ Allerdings deuten die sehr zahlreichen Abweichungen zwischen Frommanns Text und diesen früheren Übertragungen auf eine weitgehend unabhängige Übersetzung des Römerbriefs.³²

Die kommentierte Übersetzung des Römerbriefs ist mit ihren 670 Seiten (bzw. 550 Seiten zzgl. der Einleitung) bei Weitem die längste Missionschrift des Institutum Judaicum.³³ Der Kommentar war nicht überall gleichmäßig ausführlich. In den ersten elf Kapiteln kommentierte Frommann fast jeden einzelnen Vers, wobei er manchmal zwei Verse oder mehr gruppierte. Dabei waren seine Kommentare in den ersten drei Kapiteln am umfangreichsten. Mit 324 Seiten machen diese Kapitel knapp 60 % des Werkes aus. Den längsten Kommentar verfasste Frommann zu Röm 3, 25–26, seiner Ansicht nach die Wurzel und Essenz der Lehre des Neuen Testaments. Allein diesen zwei Versen widmete Frommann 98 Seiten.³⁴ Die Kommentierung der restlichen 13 Kapitel des Römerbriefs fällt weit weniger umfangreich aus. Hier sind die Kommentare selten länger als ein

³⁰Anschließend wurde diese Übersetzung des Lukasevangeliums dem Theologen Dr. Michaelis übergeben, der das Werk mit Lob approbierte, vgl. AFS/H K 6, Fol. 120^r. Ob es sich dabei um Johann Heinrich (1668–1738) oder Christoph Bendikt Michaelis (1680–1764) handelte, ist nicht klar, da beide Orientalisten in jener Zeit in Halle aktiv waren, vgl. Rymatzki (1995), S. 37–38, (2004), S. 141, der erwähnt, dass ein halleischer Jude die Übersetzung ebenfalls als gut befand.

³¹Deutsch bezweifelt, ob Frommann der griechischen Sprache mächtig genug war, um seine Übersetzungen ohne Hilfe zu bewerkstelligen. Deutsch (2019), S. 128–129. Elias Schadeus (1541–1593), ein christlicher Hebraist und Theologe, veröffentlichte 1592 eine jiddische Übersetzung von fünf Büchern des Neuen Testaments (Lk, Joh, Act, Röm und Hebr) für die Judenmission. Christian Moller (1653–1720), folgte Schadeus' Vorbild und übersetzte 1700 das gesamte Neue Testament ins Jiddische. Beide Werke gelten als eine fast wortwörtliche Übertragung bzw. Transkription der Lutherübersetzung. Vgl. hierzu Elyada (2012), S. 24, 71, 156, 158–159; Rymatzki (1995), S. 39–40, (2004), S. 165, 168, 187–188.

³²Frommanns Übersetzung sollte ursprünglich Mollers Werk ersetzen, weil man es für ‚zu Deutsch‘ und daher für eine jüdische Leserschaft für ungeeignet hielt. Nach Frommanns Tod beschloss man in Halle jedoch, die Mollersche Ausgabe in überarbeiteter Form neu aufzulegen. Vgl. Rymatzki (2004), S. 168, 188; Elyada (2012), S. 164.

³³Die kommentierte hebräische Übersetzung des Lukasevangeliums, die zweitlängste Missionschrift des Institutum Judaicum, ist mit 332 Seiten nur halb so lang wie der Römerbrief. Die meisten anderen in Halle herausgegebenen Traktate betragen zwischen drei und 200 Seiten. Vgl. die Bibliographie der Publikationen des Institutum Judaicum in Rymatzki (2004), S. 495–530. Die extreme Länge des kommentierten Römerbriefs wird umso deutlicher, wenn man ihn mit der Lutherübersetzung (20 Seiten) und Schadeus' Textausgabe (45 Seiten) vergleicht.

³⁴Frommann (1733), S. 107^v–156^v.

paar Seiten und werden zum Ende des Werkes immer kürzer. Die letzten vier Kapitel enthalten lediglich vereinzelte oder gar keine Kommentare.

Die Einleitung ist als Bestandteil des Kommentars anzusehen. Zwar schildert sie vordergründig den historischen Kontext der Entstehung des Römerbriefs, aber zugleich wird dort der Grundstein für Frommanns Argumentation im Verskommentar gelegt. Es ist sein Ziel, rabbinische Autorität zu diskreditieren und so das jüdische Wissen über historische Begebenheiten und theologische Fragen des Alten und Neuen Testaments in Frage zu stellen. Zu diesem Zweck vergleicht Frommann beispielsweise rabbinische Auslegungen, sog. Midraschim, mit christlichen Überlieferungen.³⁵ Die ca. 20 Seiten lange Diskussion jüdischer und nicht-jüdischer Quellen über die Datierung der Entstehungszeit Roms dient ihm dazu festzustellen, dass

איין איגליכר בר דעת אויש זעהן קאן דש דיא ווארטי פון דען חכמי היהודים אין דיזר זאך גאר קיינ גרונד האבן [...] עש קענטן כמה מאות פון זאלכן שיבושים אויש דען מדרשים אן גפירט ווערדן, ווארויש איין איגליכר בעל שכל לייכטליך זעהן קענטי דש דיא רבנים קיינה מלאכים זיין אונ' אירה ווארטי זיין קיינה תורה.

jeder vernünftige Mensch sehen kann, dass die Worte von den jüdischen Weisen in dieser Sache gar keinen Grund haben [...] Es könnten einige Hundert von solchen Fehlern aus den Middraschim angeführt werden, woraus jeder, der Verstand hat, sehen kann, dass die Rabbiner keine Engel und ihre Worte keine Thora sind.³⁶

Ganz in der Tradition christlicher Polemik wirft Frommann den Rabbinern nicht nur Fehlbarkeit vor, sondern auch Lügen. So sei das Bild falsch, das die jüdischen Quellen von Kaiser Titus zeichnen. Während die jüdische Überlieferung Titus als boshafte Herrscher verteufle, soll er tatsächlich ein friedenssuchender und barmherziger Kaiser gewesen sein, der durch die rebellierenden Juden regelrecht dazu getrieben worden sei, Jerusalem zu erobern und den Tempel zu zerstören.³⁷ Frommann gründete sein Titusbild allem Anschein nach auf die anonyme hebräische Nacherzählung und Erweiterung der *Geschichte des jüdischen Kriegs* des Josephus Flavius, das Buch *Yosippon* (Mitte 10. Jahrhundert)³⁸ und warf den Rabbinern Unredlichkeit vor. Zwar würde keiner von ihnen die Richtigkeit dieses Werkes anzweifeln, jedoch würden sie an den Schilderungen im Talmud festhalten, die im Widerspruch zu Flavius ständen.³⁹ Am Ende seiner Argumentation zog Frommann den Schluss, dass „kein Buchstabe [aus der Gemarah] wahr ist“.⁴⁰

³⁵Unter den Midraschim, die er anführt, finden sich z. B. *מדרש ילקוט תהלים* („Psalm Auslegung“) und *מדרש רבה* („der große Midrasch“).

³⁶Frommann (1733), Einleitung, S. 66–67 [eigene Zählung (A.S.)]. Die Übersetzung dieser sowie anderer jiddischen Textpassagen erfolgen durch den Autor dieses Beitrags.

³⁷Vgl. Frommann (1733), Einleitung, S. 68–81 [eigene Zählung (A.S.)].

³⁸Es ist ausgeschlossen, dass Frommann den Flavius direkt zitierte. Er gibt freimütig zu, die hebräische Ausgabe des Werks gebraucht zu haben und spricht oft vom Yoseph bzw. Yosippon ben Gurion, der in der mittelalterlichen jüdischen Tradition fälschlicherweise mit Flavius Josephus gleichgesetzt wurde (z. B. Frommann (1733), Einleitung, S. 38, 54, 88, 90 [eigene Zählung (A.S.)], Fol. 57^v und 66^r). Zum mittelalterlichen Yosippon siehe Dönitz (2013).

³⁹Vgl. Frommann (1733), Einleitung, S. 81 [eigene Zählung (A.S.)]. Über das Yosippon siehe z. B. Dönitz (2013).

⁴⁰Frommann (1733), Einleitung, S. 89 [eigene Zählung (A.S.)].

Im Kontext dieser Auseinandersetzung um historische Wahrheit manifestiert sich zum ersten Mal Frommanns Bewusstsein zum Thema Übersetzung. So schreibt er, dass von allen jüdischen Gelehrten nur Isaak Abrabanel „die Dreistigkeit [gehabt habe], zu sagen, dass der Yosippon trügerisch gehandelt“ und mit seinen positiven Schilderungen des Kaisers nur Gefallen in den Augen der Römer gesucht habe.⁴¹ Frommann wendet gegen diese Beschuldigung ein, dass sich Abrabanel auf eine lateinische Übersetzung des *Yosippon* berufen habe, „die sehr fehlerhaft gewesen sein“ muss und nicht auf das griechische Original, eine Sprache, die Abrabanel offensichtlich nicht beherrschte.⁴² Interessanterweise führt Frommann diesen Punkt an, obwohl er Flavius Josephus ebenfalls nicht aus dem Original zitiert.

Frommann will nachweisen, dass die Lügen der Rabbiner nicht nur historische Fakten betrafen, sondern das gesamte Wissen der Juden über Christen und Christentum. So würden die meisten Juden denken, dass die Christen an einen anderen Gott glaubten als sie selbst oder dass sie gar ungläubig seien.⁴³ Um diese ‚Wissensdefizite‘ zu beseitigen, empfahl er die Lektüre des Neuen Testaments – und hier ganz konkret des Römerbriefs, in dem die christliche Lehre erklärt wird. So würden die Juden erkennen, dass im Christentum „nichts zu finden sein kann, dass da wider die Thora Mose und wider den Propheten wäre“.⁴⁴ Diese Argumentation sollte der jüdischen Leserschaft verdeutlichen, dass die göttliche Wahrheit nur aus der Heiligen Schrift zu gewinnen sei. Den rabbinischen Auslegungen hingegen könne kein Vertrauen geschenkt werden. Frommann folgte mit seinen Ausführungen also dem lutherischen Prinzip der ‚sola scriptura‘, welche die Autorität der Heiligen Schrift über jegliche Art menschlicher Interpretation stellt. Außerdem orientierte sich Frommann damit auch an den Vorschlägen zum theologischen Austausch mit Juden, die Martin Luther in seinem Traktat *Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei* (1523) machte. Laut Luther würden viele Juden „rechte Christen werden“, wenn „man mit [ihnen] freuntlich handelt und [sie] aus der heyligen Schrift [...] seuberlich unterweyßet.“⁴⁵ Frommann ging aber einen Schritt weiter als Luther, indem er nachbiblische jüdische Quellen in seine Beweisführung im Kommentar integrierte.

Frommanns extensive Kommentierung schließt sich nahtlos an das theologische Unterfangen des Römerbriefs an, in dem Paulus die Verwurzelung des Christentums im Alten Testament beweisen und dennoch eine Abgrenzung zum rabbinischen Judentum markieren wollte. Dies veranlasste Frommann dazu, die christlichen Positionen möglichst ausführlich zu erläutern sowie jüdische theologische Auffassungen umfangreich zu widerlegen. Da sein Kommentar im Großen und Ganzen der Paulinischen Argumentation folgt und eine zu große

⁴¹Frommann (1733), Einleitung, S. 89–90 [eigene Zählung (A.S.)]. Isaak Abrabanel (1437–1508) war ein einflussreicher Bibelkommentator und Philosoph.

⁴²Frommann (1733), Einleitung, S. 91 [eigene Zählung (A.S.)].

⁴³Vgl. Frommann (1733), Einleitung, S. 92–97 [eigene Zählung (A.S.)].

⁴⁴Frommann (1733), Einleitung, S. 110 [eigene Zählung (A.S.)].

⁴⁵Luther (1900), S. 315.

Anzahl an verschiedenen theologischen Themen, Konzepten und Positionen behandelt, als in diesem Rahmen untersucht werden kann, konzentrieren sich folgende Ausführungen vorwiegend auf Frommanns Übersetzungspraxis.⁴⁶

Wie allgemein in der frühneuzeitlichen Bibelübersetzung, versuchte auch Frommann in seiner Übersetzungsarbeit, eine möglichst große Nähe zum Ursprungstext, d. h. zur göttlichen Offenbarung, zu erhalten.⁴⁷ Diese Originaltreue führte dazu, dass Frommann dem ansonsten schwer verständlichen biblischen Text häufig Ergänzungen, Erläuterungen und Worterklärungen bzw. Alternativübersetzungen in Klammern beifügen musste. Zum Teil wurden diese Zusätze auch dadurch notwendig, dass ein mehrere Seiten umfassender Kommentar den Textfluss unterbrach.

Diese Eingriffe in den übersetzten Text sollten der Leserschaft beim Verständnis des Inhalts helfen. Sie waren vor allem in Abschnitten notwendig, die Frommann nicht kommentierte. So erforderte seine Übersetzung von Röm 13, 12–13 etliche Ergänzungen im Text:

דיא נאכט (אדר דיא פינשטרניס פון דער פאלשן אמונה, וואוירן מיר פאר דיין ווארן) איזט פאר
בייא גגאנגן, אבר דער טאג (דאש ליכט פון דעם משיח) האט זיך גנאהט. זוא לאזט אונז נון אב
טון דיא ווערק פון פינשטרניס, אונ' אן קליידן דוא(!) וואפן פון ליכט. לאזט אונז ציכטיגליך
(בצניעות) איין הער גיאן אלז וויא אן דעם טאג, ניכט אין פרעסרייאן אונ' טרונקנהייט, ניכט אין
דען קאמרן (פון זונות) אונ' און ציכטיגקייט(!), ניכט אין צאנק אונ' אין נייד.

Die Nacht (oder die Finsternis des falschen Glaubens, worin wir vorher waren) ist vorüber
gegangen, aber der Tag (das Licht des Messias) hat sich genähert; so lasst uns nun die
Werke der Finsternis abtun und die Waffen des Lichts ankleiden. Lasst uns züchtig (mit
Sittsamkeit) einhergehen wie am Tag, nicht mit Fressgelagen und Trunkenheit, nicht in
den Kammern (von Prostituierten) und Unzucht, nicht in Zank und in Neid.⁴⁸

Alternative Übersetzungen finden sich zudem in Frommanns Kommentaren. Diese beginnen sehr häufig mit einer Erklärung zum Inhalt des Verses nach dem *sensus literalis*, die insofern als Übersetzung bezeichnet werden kann, als sie die biblische Botschaft in alternativer, vereinfachter Formulierung wiedergibt.⁴⁹ So erklärt Frommanns Kommentar Röm 6,13 auf folgende Weise:

דיא גלידר צו וואפן דער און גרעכטיגקייט איבר געבן היישט, ווען מן צו גיבט דש דער שטן אונ'
יצר הרע דיא אברים אדר גלידר פון דעם מענשן אלז איין כלי זיין אונ' כלי אומנות צו אלירלייא
רשעות, עבירות אונ' פשעים גברויכט. זאלכש זאלטן דיא עובדי המשיח ניכט טון זונדרן זאלטן
פיל מעהר אירן גוף מיט אלן איברים מוסר זיין צור קדושה, דש השי' דאדורך פועל זיין קאן
אלירלייא טובות.

⁴⁶Allgemein zum Römerbrief und der Paulinischen Argumentation siehe Balz (1998), S. 291–311 und die dort angeführte Literatur.

⁴⁷Siehe dazu Buntfuß (2015), S. 108–109; Munday (2012), S. 32–33. Beispielhaft ist die Aussage Robert Gwyns, die im Beitrag von Parina und Poppe in diesem Band (s. Kap. 5) zitiert wird: „When a man translates Holy Scripture into another language and publishes it for men to read it as Holy Scripture, then it is necessary to translate each word exactly and in its proper nature, although it may be opaque for many.“

⁴⁸Frommann (1733), Fol. 264^r.

⁴⁹Dieselbe Arbeitsmethode wandte Frommann auch in seinem hebräischen Kommentar des Lukasevangeliums an. Siehe dazu Deutsch (2019), S. 131.

Die Glieder zu Waffen der Ungerechtigkeit übergeben heißt, wenn man zugibt, dass der Satan und der böse Trieb die Glieder des Menschen als eine Waffe und Handwerkszeug für allerlei Boshaftigkeit, Missetaten und Verbrechen gebraucht. Solches sollten die Diener des Messias nicht tun, sondern [sie] sollten vielmehr ihren Körper mit allen Gliedern zur Heiligkeit ermahnen, damit Gott, gesegnet sei er, dadurch allerlei gute Sachen bewirken kann.⁵⁰

Meist enthalten diese Erklärungen eine dezidiert christliche Deutung, verbunden mit einer polemischen Sicht auf das Judentum. Röm 2,23 bietet ein anschauliches Beispiel hierfür. So wird der Vers, der nach der Lutherübersetzung „Du rühmst laut, in Frommanns Kommentar auf folgende Weise erklärt: כלומר איר יהודים זייט אייך מתפאר דש איר תורה ומצות האבט, און זייט מער מחלל השם דא איר עובר זייט דריבר... .. dich des Gesetzes und entehrst Gott durch Übertretung des Gesetzes“ („Das heißt, ihr Juden prahlt damit, dass ihr die Thora und Gebote habt, und entehrt Gottes Namen vielmehr, da ihr sie übertretet...“).⁵¹

Frommanns Ausführungen im Kommentar befassen sich aber nicht nur mit der christologischen Interpretation des Alten Testaments, sondern versuchen auch, die Wahrheit der christlichen Botschaft mithilfe jüdischer Quellen zu begründen. Dabei werden Stellen aus dem Talmud und der rabbinischen Kommentarliteratur, aus der jüdischen Mystik, der Kabbala, sowie der jüdischen Philosophie zitiert. Frommanns bevorzugte jüdische Quellen sind das kabbalistische Moralbuch *Schnei luhot ha-berit* („Die Zwei Gesetzestafeln“) des Jesaja ben Abraham Ha-Levi (1565–1630) und verschiedene Michna-Traktate.⁵² Weitere jüdische Werke, die Frommann anführt, sind z. B. Isaak ben Josef von Corbeils *Amudei ha-gola* („Säule der Diaspora“, 1277), Josef Albos *Sefer Ikkarim* („Buch der [Glaubens-] Prinzipien“, 1485) und verschiedene Midraschim.

Frommanns Umgang mit jüdischen Quellen erscheint auf den ersten Blick eklektisch und dementsprechend wirkt die Auswahl der zitierten Werke etwas willkürlich. Allerdings ist seine Beweisführung systematisch und strukturiert. Sehr oft verbindet er seine Erklärung eines Verses des Römerbriefs mit Stellen aus dem Alten Testament und begründet die christologische Deutung dieser Verse mit Zitaten aus dem rabbinischen Schrifttum. Dabei löst er die alttestamentarischen und rabbinischen Textpassagen häufig von ihrem textuellen und argumentativen Zusammenhang. So verbindet er im Kommentar zu Röm 1,3 die Aussage, dass Gottes Sohn „von dem Samen David dem Körper nach“ geboren sei, mit Ps 2,7 („du bist mein Sohn, heut hab ich dich geboren“).⁵³ Dieser nur bruchstückhaft zitierte Vers handelt laut Frommann vom Messias.⁵⁴ Er versucht, diese Deutung zu

⁵⁰Frommann (1733), Fol. 191^v.

⁵¹Frommann (1733), Fol. 83^v.

⁵²Z. B. folgende Traktate: *Sukka*, *Berachot*, *Challa*, *Bava mezi'a* und *Nidah*.

⁵³Frommann (1733), Fol. 4^v. Frommanns Wiedergabe der Bibelstelle ist hier allerdings nicht vollständig.

⁵⁴Frommann verweist hier auf seine Übersetzung der Apostelgeschichte (Apg 13,33), wo er diese Interpretation aus dem Talmud bewiesen haben will. Siehe Frommann (1732), Fol. 43^r–44^r.

untermauern, indem er auf Abraham Ibn Esra (ca. 1090–ca. 1165) verweist,⁵⁵ der in seiner Exegese dieses Psalms ebenfalls den Messias erkannte. Diese Erkenntnis bringt Frommann in Verbindung mit einer Aussage des mittelalterlichen jüdischen Bibelexegeten Maimonides (ca. 1135–1205) zu Ps 2,7, der ebenfalls über die Nähe des Messias zu Gott schrieb.⁵⁶ Auf diese Weise lässt Frommann die jüdischen Schriftgelehrten die christliche Interpretation über die Göttlichkeit des Messias implizit bestätigen. Interessant ist dabei, dass die rabbinische Autorität, die Frommann in der Einleitung zu diskreditieren versuchte, nun dazu gebraucht wird, um christliche theologische Positionen mit einem ‚Koscher-Stempel‘ zu versehen.

In dieser Methode der Kommentierung manifestieren sich neben der Inhaltswiedergabe der Verse nach dem *sensus literalis* zwei weitere Übersetzungsleistungen Frommanns. Zum einen gibt er die zitierten Stellen aus jüdischen Werken stets in der Originalsprache, Hebräisch oder Aramäisch, wieder, bevor er auch sie ins Jiddische übersetzt.⁵⁷ Er achtete dabei offensichtlich auf eine korrekte Wiedergabe und Übersetzung der Originalzitate, vermutlich um Vorwürfe der Verfälschung und Sinnverrehung durch skeptische Leserinnen und Leser abzuwehren.⁵⁸ Zum anderen stellt seine Nutzung rabbinischer Literatur zur Begründung christlicher Lehre eine kulturelle Übersetzung dar, da sie das Christentum in jüdisches Denken überträgt, um es als Fortführung des Judentums darzustellen.

Dabei fungierte die jiddische Sprache, die sowohl große Nähe zur vormodernen (mittelhoch-)deutschen Sprache aufweist, als auch viele Begriffe aus dem Hebräischen enthält, als eine Brücke zur Übermittlung der Botschaft des Neuen Testaments an Juden. Frommann und andere Missionare aus Halle nutzten diese sprachliche Nähe zum Deutschen bewusst, um emisch-jüdische Begriffe christ-

⁵⁵Dass Frommann hier das Werk nicht spezifiziert, um das es sich handelte, ist eine Ausnahme. In der Regel gibt er sehr spezifische Angaben für seine jüdischen Quellen. Im Falle des Ibn Esra-Zitats ergänzt Frommann sogar die im Original fehlenden Bibelstellen, auf die sich dieser jüdische Bibelkommentator bezog.

⁵⁶Vgl. Frommann (1733), Fol. 4^v–5^v.

⁵⁷Dies war die übliche Praxis in den Missionsschriften des Institutum Judaicum. Als Vergleich kann hier z. B. die Struktur des bereits mehrfach erwähnten *Or le-et erez* dienen.

⁵⁸Abgesehen von einigen wenigen Übersetzungen, die eine gewisse Interpretation des Textes beinhalten, zeichnet eine grundsätzliche Verlässlichkeit Frommanns Übersetzung rabbinischer Werke aus. Einer der wenigen Fälle, in dem das Zitat und die Übersetzung Frommanns das Original eindeutig verfälschen, ist eine Aussage des großen jüdischen Gelehrten aus dem 2. Jahrhundert, Jose ha-Gelili in Midrash Safra. Frommann zitiert hier „[G]ehet aus und lernet das Recht von dem Messias und die Belohnung von den Gerechten von dem ersten Menschen [...] nun hat sich ja der König Messias peinigen [...] lassen von wegen der Missetäter, wie gesagt wird (Jes 53,5) und er ist um unserer Missetat willen verwundet worden“. Allerdings kommt der Messias im Original nicht vor. Frommann ersetzt hier den ersten Menschen, Adam, mit dem Messias und verknüpft den Vers so mit der christlichen Lehre vom Messias, die in der halleischen Mission oft anhand der zitierten Stelle aus Jesaja belegt wird. Allem Anschein nach folgte er dabei der Übersetzung dieser Stelle durch Raymundus Martinus in seinem *Pugio fidei* (ca. 1278). Vgl. Martinus (1687), S. 866. Auch Johann Müller nutzte dieses Werk, als er *Or le-et erez* verfasste. Vgl. Rymatzki (1994), S. 75.

lich zu verkleiden. So setzt תשובה (Teschuva=,Buße/Umkehr zu Gott⁴) mit der pietistischen Vorstellung von der Herzensbekehrung gleich und bringt die Umkehr so mit der Bekehrung im Sinne des Religionswechsels in Einklang: תשובה טון "היישט [ניכט נור חרטה האבן איבר דיא פאריגי חטאים [...] זונדרן מן מוז גאנץ איין אנדר הערץ און ' (Teschuve טון [heißt] nicht nur Reue haben über vergangene Sünden [...], sondern man muss ein ganz anderes Herz und ein ganz anderes Gemüt erlangen, welches nicht mehr so ist wie das vorherige⁵⁹).

Der Beweis der christlichen Wahrheit aus nachbiblischen jüdischen Quellen hatte eine lange Tradition im christlichen Hebraismus.⁶⁰ Allerdings war Frommanns systematische Vorgehensweise eine Ausnahme und er war einer der ersten Konvertiten, die diese Methode nutzten.⁶¹ Dabei orientierte er sich offensichtlich an dem Vorbild der ersten Missionsschrift des Institutum Judaicum, *Or le-et erez*, jedoch mit einem wesentlichen Unterschied: Während der Autor des *Or le-et erez* die Botschaft von der Messianität Jesu verschleierte, indem er die Schrift als ein Gespräch zweier Juden über jüdische Messias Hoffnungen tarnte,⁶² waren Frommanns missionarische Absichten hingegen explizit und unübersehbar. Frommanns Argumentationsweise scheint indes eher repräsentativ für den Missionsstil des Institutum Judaicum als das populäre *Or le-et erez*. Seine Beweisführung christlicher Glaubensgrundsätze verlässt in aller Regel nicht die Positionen der orthodox-lutherischen Kirche und weist vor allem nicht die chiliastischen Züge auf, die charakteristisch für Müllers Schrift sind.⁶³ Auch finden sich mystische Deutungen nur in seltenen Fällen und fehlen oft sogar dort, wo Frommann kabbalistische Werke und Konzepte anführt. So bewertet er

⁵⁹Frommann (1733), Fol. 143^v. Ein weiteres Beispiel aus der halleischen Judenmission ist die Übersetzung des Heiligen Geistes mit dem hebräischen Begriff ‚Schechinah‘ (die Präsenz Gottes auf Erden), wie dies etwa in einem Gespräch des Missionars Johann Georg Widmann mit einem Juden in Hildesheim zum Ausdruck kommt. Vgl. AFSt/H K 55, Fol. 163^r–163^v. In Callenberg (1736), S. 37 wird der Flügel der Schechina als die Gemeinschaft und der Schutz Christi erläutert. Die Frage nach der Instrumentalisierbarkeit des Jiddischen für Missionszwecke ist noch nicht abschließend geklärt. Elyadas umfassende Studie behandelt zwar wichtige Aspekte dieser Frage, weist allerdings nur einmal auf das philologische Potential des Jiddischen bei der Erklärung theologisch-jüdischer Begriffe in christlichem Gewand hin. Vgl. Elyada (2012), S. 34.

⁶⁰Vgl. z. B. Schmidt (2013), S. 488, 490, 496; Elyada (2012), S. 36. Die Aneignung und Anwendung kabbalistischen Wissens und Methoden zur Begründung christlicher Positionen kann spätestens bei Johannes Reuchlins *De verbo mirifico* (1494) belegt werden. Siehe dazu z. B. Zika (1976); Jung (2008).

⁶¹Die Übersetzung des Konvertiten Christian Jakob Kemper (1670–1716) bietet ein weiteres Beispiel für eine derartige Arbeitsweise. Kempers kommentierte Übersetzung des Matthäusevangeliums ins Hebräische wurde jedoch erst im 21. Jahrhundert gedruckt. Siehe dazu Deutsch (2019), S. 125, 133.

⁶²Eine Zusammenfassung der theologischen Argumentation der Schrift bietet Rymatzki (2004), S. 154–160.

⁶³Zu Müllers Chiliasmus siehe Rymatzki (2006), S. 615; Greisiger (2006), S. 547–548. Zur Zurückhaltung des Leiters des Institutum Judaicum in Punkto Chiliasmus siehe außerdem Rymatzki (1997), S. 57; Greisiger (2006), S. 548.

kabbalistische Ansichten von der Reinkarnation der Seele als Unsinn und widerlegt mit rationalen Argumenten aus der Anatomie die traditionelle Deutung, wonach die 613 Gebote der Juden der Zahl der Glieder und Adern im menschlichen Körper entsprächen.⁶⁴ Insgesamt verzichtete die hallesche Missionsstrategie weitgehend auf mystische Überzeugungsarbeit und es lassen sich dementsprechend nur wenige Missionsschriften finden, die ein pietistisch-spiritueller Buß- und Bekehrungserlebnis evozieren sollten.⁶⁵

Es ist wenig überraschend, dass Frommanns Kommentar an zahlreichen Stellen polemisch und apologetisch erscheint; der Römerbrief selbst ist in weiten Teilen eine Polemik gegen die angeblichen jüdischen Irrtümer. Interessanter ist, wie Frommann die Übersetzungsthematik zu polemischen Zwecken nutzt. Neben den erwähnten Attacken gegen die Lügen, Verfälschungen und Verzerrungen der Rabbiner kritisiert Frommann sie auch dafür, dass sie derart schlechte Sprachkenntnisse besäßen, dass sie einfache Bibelverse nicht übersetzen könnten und somit deren Inhalt offensichtlich nicht verstünden. Diese Kritik ergänzt er spöttisch mit Jes 29,14: „dass die Weisheit seiner [des jüdischen Volkes (A.S.)] Weisen vergehe und der Verstand seiner Verständigen sich verbergen müsse.“⁶⁶ Korrektes Übersetzen als Argument diente Frommann nicht nur als eine Waffe gegen die Rabbiner, sondern auch zur Abwehr jüdischer antichristlicher Polemik. So rechtfertigt Frommann die paulinische Übersetzung von alttestamentarischen Versen mit einer ausführlichen Erklärung der Übersetzungsmethoden des Apostels. In seinem Kommentar zu Röm 3,4 nimmt er Paulus gegen jüdische Einwände in Schutz, die ihm eine falsche Übersetzung von Psalm 51,6 aufgrund fehlender Hebräischkenntnisse vorwarfen:

דא דארף קיין יהודי דענקן דש דער משולח עבן איין זאלכר בור גוועזן אין מקרא אלז וויא דיא למדנים אונטן אין ברוב צו זיין פפלעגן, זונדרן מן מוז ווישן דש זיך דער מחבר הירינן גריכט האט נאך דער העתקה אדר איבר זעצונג פון דער עשרים וארבע, וועלכי דיא שבעים זקנים [...] אויש דעם לשון הקודש אין לשון יוון פר טייטשא האבן.

Da darf kein Jude denken, dass der Apostel eben ein solcher Ignorant in der Bibel gewesen ist, wie die Mehrheit ihrer Gelehrten zu sein pflegt, sondern man muss wissen, dass sich der Verfasser dabei nach der Kopie oder Übersetzung der 24 Bücher der Bibel gerichtet hat, welche die siebenzig Gelehrten [...] aus der heiligen Sprache in die griechische Sprache übersetzt haben.⁶⁷

⁶⁴Frommann (1733), Fol. 116^r–127^v. Hingegen ist der Einfluss der Kabbala auf Frommann eindeutig, z. B. wenn er den kabbalistischen Begriff der ‚Dvekkut‘ (= ‚דבקות‘, ‚Anhaftung an Gott‘) verwendet, um zu beschreiben, dass nach Paulus „דיא מאמינים דורך דיא טבילה אלזוא מחובר און“ (die Gläubigen durch die Taufe mit dem Messias so verbunden und ihm angehaftet werden, dass sie einen Körper bilden“). Frommann (1733), Fol. 196^v–197^r. Über Frommanns Verwendung der Kabbala siehe zudem Deutsch (2019), S. 132 und v. a. Wolfson (2011).

⁶⁵Vgl. Rymatzki (2004), S. 189–190.

⁶⁶Frommann (1733), Fol. 97^v. Zitat nach der Lutherbibel.

⁶⁷Frommann (1733), Fol. 90^r–90^v.

Allerdings erforderte Paulus' Nutzung der griechischen Übersetzung statt des hebräischen Originals ebenfalls eine Begründung. Frommann erklärt, dass das Griechische zur Zeit der Apostel unter mehr Menschen gesprochen worden sei als das Hebräische, besonders außerhalb des Heiligen Landes, wo das Zielpublikum des apostolischen Briefs lebte.⁶⁸ Zudem sah sich Frommann dazu genötigt, zu erklären, warum die Übersetzung der Septuaginta sich vom hebräischen Original unterschied:

דיא אורזאך אבר [...] ווארום דיא זקנים דיזש זוא האבן מעתיק גוועזן איזט דיז: ווען מן וואש וויל מעתיק זיין אויש איינס לשון אין דשא אנדרי, זוא מוז מן וואול ווישן וויא אייני סוגיה אויש דיזם לשון אין דער סוגיה פון דעם אנדרן לשון היישט, אונ' דא מוז מן זיך אויך לגמרי ניכט ריכטן נאך דיא איינציגי ווארטי, זונדרן נאך דעם גאנצן לשון, דען זונשטן זוא קומט איינה העתקה הרויש, דיא קיין מענש פר שטין קאן.

Die Ursache aber [...], warum die Gelehrten dieses so übertragen haben, ist diese: Wenn man etwas aus einer Sprache in eine andere übersetzen will, so muss man wohl wissen, wie ein Sachverhalt⁶⁹ aus der einen Sprache in der anderen Sprache heißt und da muss man sich auch nicht völlig nach den einzelnen Worten richten, sondern nach der gesamten Sprache, denn ansonsten kommt eine Kopie heraus, die kein Mensch verstehen kann.⁷⁰

Eine Übersetzung musste also in Frommanns Augen den Sinnzusammenhang in der Zielsprache beachten und durfte daher nicht nur eine Wort-für-Wort-Übertragung sein. Derartige wortwörtliche Übersetzungen taugen ihm zufolge kaum, um die biblische Botschaft unverfälscht zu übermitteln. Als ein Beispiel für solche, wenig brauchbare Übersetzungen bringt Frommann die jiddischen Thora-Übersetzungen seiner Zeit. Darin sei alles ohne Rücksicht auf Sinn, Grammatik oder Syntax übersetzt worden, sodass "קיין רעכטר טייטשר דער ניכט צוגלייך לשון הקודש" "kein rechter Deutscher, der nicht zugleich die heilige Sprache kennt, [diese Übersetzungen (A.S.)] verstehen [kann], setzungen eindeutig vorzuziehen. Schließlich hätten die siebzig Gelehrten "בעשר וואושט וויא מן איבר זעצן זאל, דרום האבן זיא זיך מכוון גוועזן זוא צו פר טייטשן, דש איין יוון דער "בesser gewusst, wie man übersetzen soll; darum haben sie darauf abgezielt, so zu übersetzen, dass ein Grieche, der kein Hebräisch kann, doch gleich die einfache Bedeutung des Verses verstehen könnte".⁷²

⁶⁸ "דא נון דער משולח רידיטי אונ' שריב דש עש אויך דיא המוניים אונ' גויים פרשטין זאלן, זוא מוזטי ער זיך אויף זוא "Da nun der Apostel redete und schrieb, dass es auch die Massen und Goijim [Nichtjuden, (A.S.)] verstehen sollen, so musste er sich auf so eine Übersetzung berufen, welche alle wohl verstehen und selbst nachlesen könnten". Frommann (1733), Fol 90^v.

⁶⁹Gemeint hier ist wohl der grammatikalische und syntaktische Kontext.

⁷⁰Frommann (1733), Fol 90^v.

⁷¹Frommann (1733), Fol 90^v. Zu einer ähnlichen Auffassung vgl. Parina und Poppe (s. Kap. 5, Anm. 44).

⁷²Frommann (1733), Fol 90^v-91^r.

Diese Rechtfertigung der paulinischen Übersetzungsweise setzte Frommann an mehreren Stellen gezielt gegen die jüdische Polemik ein.⁷³ Sein Hauptwidersacher war dabei der Autor des polemischen Buches *Ḥizzuk emunah* („Stärkung im Glauben“) des Isaak ben Abraham Troki (1533–1594). Er attackierte Troki mehrfach und warf ihm vor, dass er die griechische Sprache nicht beherrschte. Denn העט דער בעל חיזוק האמונה דאש לשון יון פרשטאנדן, אין וועלכן אלי ספרי ברית החדשה גשריבן זיין, זוא העט ער גויסליך פיל מאל ניכט זוא בשטות גשריבן אין זיין טענות ווידר דיא אמונת גשריבן זיין, (hätte der Autor von *Ḥizzuk emunah* die griechische Sprache verstanden, in welcher alle Bücher des Neuen Testaments geschrieben sind, so hätte er gewiss nicht so oft Unsinn in seinen Behauptungen gegen den christlichen Glauben geschrieben, dass es, Gott bewahre, ein Schmach ist“).⁷⁴

Während Frommanns Auseinandersetzung mit Troki an mehreren Stellen explizit fortgeführt wird – z. B. im Kommentar zu Röm 9,33 und 10,3–8, findet sich im gesamten Kommentar nur eine Erwähnung eines weiteren polemischen Werkes der Juden, *Sefer ha-nitzahon* („Buch des Sieges“, 15. Jahrhundert) des Yom-Tob Lipmann Mülhausen (gest. ca. 1440).⁷⁵ Daneben reagiert Frommann mehrfach implizit auf jüdische Polemik ohne Nennung einer Quelle.

Insgesamt weist Frommanns Werk also vier Übersetzungsdimensionen auf, die sich gegenseitig ergänzen und miteinander verwoben sind. Diese sind 1) die Übertragung des Römerbriefs aus dem Griechischen ins Jiddische, 2) die Inhaltswiedergabe nach dem *sensus literalis*, 3) die Übersetzung hebräischer und aramäischer Passagen aus dem Alten Testament und der jüdischen Literatur im Kommentar und 4) eine kulturelle Übersetzung, welche die christliche Lehre jüdisch ausdrückte.⁷⁶ Dabei zeigt sich im Kontext der jüdisch-christlichen Polemik, dass Übersetzung nicht nur eine Technik der Übertragung von Wörtern oder Ideen zwischen sprachlichen bzw. kulturellen Systemen bedeutete, sondern auch als rhetorisches Argument fungieren konnte.

⁷³Z. B. im Kommentar zu Röm 4,6–8, Röm 9,29 und 32–33 in Frommann (1733), Fol. 166^r, 232^v, 235^v–236^v.

⁷⁴Frommann (1733), Fol. 181^v–182^r.

⁷⁵Frommann (1733), Fol. 78^v. Zu *Sefer ha-nitzahon* siehe Talmage (1983). Oft kommt es zur Verwirrung zwischen diesem Buch und dem gleichnamigen, anonym verfassten Werk aus dem 14. Jahrhundert, das als *Sefer nitzahon yashan* („Altes Buch des Sieges“) bezeichnet wird. Siehe darüber Berger (1996).

⁷⁶Hinsichtlich der angesprochenen Übersetzungsdimensionen weist Frommanns Römerbrief große Ähnlichkeiten zu seinem hebräischen Lukasevangelium auf. Siehe Deutsch (2019), S. 131–132, der allerdings v. a. die verschiedenen Interpretationsebenen betrachtet. Frommanns Arbeitsweise unterscheidet sich nicht wesentlich von der Übersetzungspraxis Johann Müllers in *Or le-et erez*, welches, obgleich keine Bibelübersetzung im engeren Sinne, offensichtlich ein Vorbild für die kommentierte jiddische Ausgabe des Römerbriefs darstellte. Ein Vergleich mit christlich-missionarischen Übersetzungen in andere Sprachen jenseits der Judenmission mag sich als aufschlussreich erweisen, kann in diesem Aufsatz jedoch nicht geleistet werden.

23.3 Im Dienst der Mission

Mit Frommanns Römerbriefausgabe war ein zentrales Werk des Christentums einer breiten jüdischen Leserschaft in ihrer Alltagssprache zugänglich. Aus protestantischer Sicht bedeutete dies einen wichtigen Schritt zur Verkündigung von Gottes Wort an die ‚verirrten‘ Juden, das sie schließlich zur Erkenntnis der christlichen Wahrheit führen sollte.⁷⁷ Der große Wert des kommentierten Römerbriefs für die Judenmission lag nicht nur in einer enormen Vielfalt von Argumenten sowohl für den christlichen Glauben, als auch gegen das Judentum, sondern auch in der Verwendung zahlreicher rabbinischer und kabbalistischer Werke zur Begründung dieser Argumente. Da Frommann damit eine lange Tradition christlicher Schriftauslegung mit den Erkenntnissen des christlichen Hebraismus vereinte, stellte seine kommentierte jiddische Übersetzung des Römerbriefs letztlich ein Compendium zur Judenmission dar.

Tatsächlich bot das Werk den reisenden Mitarbeitern des Institutum Judaicum umfangreichen Stoff für ihre Gespräche mit Juden. Oft nutzten sie die von ihnen verteilten Missionsschriften als Anlass und als Leitfaden für den interreligiösen Austausch. So berichtet der Missionar Johann Andreas Manitius (1707–1758) von einer Begegnung seines Gefährten Widmann in Schartzenborn bei Schwalmstadt mit einer jüdischen Frau und ihrem Kind, bei dem er ihnen die „Epistel an die Römer“ zeigte. Als die Frau nach dem Werk verlangte, gab Widmann „ihrs aber nicht sogleich, sondern lese ihr erst einen POSUK („Vers“) daraus vor von der Gerechtigkeit des Glaubens von den MESCHIACH, die vor Gott gibt“.⁷⁸ Ferner erzählte Widmann von einem Juden in Celle, wo die Missionare etliche Werke verteilten, dass jener im Römerbrief las und „es nicht aus der Hand“ ließ. Darauf sprach ihn Widmann an und sagte: „Dieses Buch ist mit großem fleiß gemacht, ein Jud muß aber zuerst das dritte Capitel lesen; wie ihr Lust darzu habt, so soll es euch geschencket seyn [...] leset aber im dritten Capitel sonderlich die 17. 18. 19.p und so mehr.“⁷⁹

Die argumentative Komplexität der Römerbriefübersetzung und ihr reichhaltiges biblisches, rabbinisches und kabbalistisches Quellenmaterial erschwert die Bestimmung des jüdischen Zielpublikums. Die Pietisten im halleschen Umfeld strebten nicht vordergründig die Taufe der Juden, sondern deren echte Herzensbekehrung an.⁸⁰ Dies lässt die Vermutung zu, dass eine gelehrte Leserschaft, welche die zum Teil hochkomplexen jüdischen Belegtexte überprüfen und sich selbständig mit Frommanns theologischer Argumentation auseinandersetzen konnte, den idealen Adressatenkreis der Schrift ausmachte. Die Verwendung der jiddischen Sprache und die ausführlichen, in einfacher Sprache geschriebenen

⁷⁷Siehe dazu Elyada (2012), S. 29–30; Bochinger (2019), S. 30.

⁷⁸Eintragung zum 22. September 1733, in AFS/H K 57, Fol. 45^v.

⁷⁹Eintragung vom 2. Dezember 1733, in AFS/H K 56, Fol. 214^v.

⁸⁰Vgl. Voß (2015), S. 5.

Erklärungen der Bibelverse deuten hingegen darauf hin, dass das Buch gleichzeitig an ein eher ungebildetes jüdisches Publikum gerichtet war. Vermutlich wollte Frommann Jüdinnen und Juden aus allen Schichten, Bildungsgraden und Alters mit jeweils unterschiedlichen Voraussetzungen und Ansprüchen erreichen. Zumindest kann nachgewiesen werden, dass der jiddische Römerbrief sowohl an jüdische Männer, Frauen und Kinder mit rudimentärer Bildung, als auch gezielt an Studenten und Gelehrte übergeben wurde.⁸¹

Ein dritter, wahrscheinlicherer Adressatenkreis des Werks waren Konvertit*innen und Konversionskandidat*innen. Diese sollten sich idealiter längerfristig und tiefgründig mit dem christlichen Glauben auseinandersetzen und sich von der Wahrheit des Christentums überzeugen lassen. Tatsächlich berichtet Callenberg, dass in Halle ansässige Proselyten von ihm sowohl Missionstraktate, als auch Unterweisung „[d]es Sontags Abends von 6 bis 7^u Uhr in Gemeinschaft mit „andern Personen von christlichem Geschlecht“ bekamen.⁸² Aber auch auswärtige Konvertiten wurden, wenn sie sich in Halle aufhielten, „täglich eine Stunde lang von einem geschickten Studioso Theologiae in der christlichen Wahrheit weiter unterwiesen und zur wahren Bekehrung, daran es den meisten noch fehlet, [...] ermahnt.“⁸³

Die Versorgung von Konversionskandidat*innen und Konvertit*innen wurde, wie erwähnt, in den ersten Jahren seines Bestehens als eine der zentralen Aufgaben des Institutum Judaicum formuliert. Man plante sogar, Konvertitengemeinden bzw. -kolonien zu gründen, in denen die Neubekehrten einige Elemente ihrer alten Religion wie das Barttragen, Befolgung der jüdischen Speisevorschriften, Beschneidung und die Nutzung der hebräischen Sprache beibehalten konnten. Auf diese Weise wären die Konvertit*innen nicht dazu genötigt worden, ihre jüdische Identität sofort vollkommen aufzugeben, was ihren Übergang von einer Religionsgemeinschaft in die andere erleichtern sollte.⁸⁴ Man kann mit gewisser Sicherheit annehmen, dass Institutstraktate, vor allem kommentierte Werke wie der Römerbrief, in diesen Gemeinden gelesen werden sollten, um die Neugläubigen in der christlichen Lehre zu unterrichten und mögliche bestehende Zweifel anhand der Argumente im Kommentar zu zerstreuen.

Allerdings kann nicht von einer herausragenden Rolle des Römerbriefs im Bereich der Konversionsförderung vor Ort in Halle ausgegangen werden. Dies hängt weniger mit dem Werk an sich, als vielmehr mit der Tatsache zusammen, dass die Betreuung von Konversionskandidat*innen und Neubekehrten in Halle ungeachtet aller Pläne „ein[en] untergeordnete[n] Zweig des Instituts“ darstellte. Bis 1734 waren es nur 22 Katechumenen, „die über das Institutum Judaicum zur Taufe vermittelt wurden“.⁸⁵ Zudem wurden die Erbauungsstunden in Halle inner-

⁸¹Vgl. z. B. AFSu/H K 57, Fol. 41^v–43^r, 45^r–45^v, 48^r, 113^v, 144^v, AFSu/H K 56, Fol. 55^r, 214^v.

⁸²Callenberg (1750), S. 14–15.

⁸³Callenberg (1750), S. 15–16.

⁸⁴Zu diesen Plänen und die Versuche, diese umzusetzen, siehe Greisiger (2010).

⁸⁵Rymatzki (2019), S. 72.

halb der ersten zwei Jahre nach ihrer Einführung bereits wieder eingestellt.⁸⁶ Schließlich wurde auch das Vorhaben der Errichtung einer Konvertitengemeinde aufgegeben, bevor es umgesetzt werden konnte.⁸⁷ Möglich bleibt lediglich, dass Exemplare des Römerbriefs auswärtigen Taufanwärter*innen und Konvertit*innen, die Kontakt zum Institut und zu Callenberg hatten, mit auf den Weg gegeben wurden.

Der Einsatz des Römerbriefs im Rahmen der Mission scheint auch aus finanziellen und logistischen Gründen nicht unproblematisch gewesen zu sein. So muss berücksichtigt werden, dass der Druck einer 670 Seiten langen Schrift vermutlich sehr kostspielig war. Daher kann davon ausgegangen werden, dass die Auflage des Römerbriefs sicher nicht über 1000 Exemplare hinausging, wie dies bei vielen anderen, wesentlich kürzeren Institutstraktaten der Fall war.⁸⁸ Zudem ist nichts von einer Neuauflage des Werkes bekannt, die einen relativ großen Aufwand bei der Setzungsarbeit erfordert hätte. Tatsächlich kann die Verteilung des jiddischen Römerbriefs anhand der ausgewerteten Reisetagebücher der Studiosi nur für 1733 und 1734 belegt werden.⁸⁹

Obwohl Frommanns kommentierte Übersetzung des Römerbriefs offenbar nur für eine kurze Phase in der halleschen Missionstätigkeit zum Einsatz kam, blieb ihre Wirkung auf das Verlagsprogramm Callenbergs noch einige Jahre bestehen. Dies hängt mit dem steigenden Bedarf an neuen Missionstraktaten zusammen, der nach Frommanns Tod 1735 umso größer wurde, als die Übersetzungsarbeit des Instituts praktisch zum Erliegen kam. Als Reaktion auf diesen wachsenden Druck begann Callenberg 1736 Auszüge aus der kommentierten Übersetzung des Römerbriefs als eigenständige Missionsschriften zu drucken. Diese mit minimalen Veränderungen gedruckten Schriften umfassen verschiedene Themen aus dem Kommentar Frommanns. So befasst sich z. B. die Schrift *Yehudi she-bal-ev* (‘Ein Jude im Herzen’) mit der Innerlichkeit des Glaubens und begründet mithilfe von Bibelziten und *Schnei luhot ha-berit* die pietistische Auffassung über echte Glaubensfestigkeit.⁹⁰ In Schriften wie *Mahut ha-avoda zara* (‘Vom Götzendienst’) widerlegte Frommann jüdische Polemik, die Christen als Götzen-diener und Ungläubige diffamierte.⁹¹ Andere Schriften kritisieren die Rabbiner und ihre Lügen. Hirzu gehört beispielsweise *Dikdukei lo tineaf* (‘Zum Verbot des

⁸⁶Rymatzki (2019), S. 83.

⁸⁷Vgl. Greisiger (2010).

⁸⁸Gesicherte Zahlen über die Auflagenhöhe des kommentierten Römerbriefs konnten bisher nicht ermittelt werden. Angaben zu den Auflagen anderer Missionsschriften in Halle lassen sich in den verschiedenen Berichten Callenbergs verstreut finden. Einige Beispiele nennt Rymatzki (2004), S. 167.

⁸⁹AFSt/H K 56, 57, 58, 60. Rymatzki (2004), S. 167 erwähnt einen Druck des übersetzten Römerbriefs ohne Kommentar. Eine Überprüfung der von ihm genannten Quelle (Callenberg 1735, S. 6) bestätigt dies jedoch nicht.

⁹⁰Vgl. Frommann (1736).

⁹¹Vgl. Frommann (1737a).

Ehebruchs‘), in der die Heuchelei der Rabbiner angeprangert wird, die die strengste Auslegung dieses Gebots predigen, sich daran selbst aber nicht hielten.⁹² In *Zehut ha-milah* (‘Vom Vorzug der Beschneidung‘) wendet sich Frommann gegen jüdische Auffassungen, wonach die Juden aufgrund ihrer Beschneidung gerecht vor Gott seien.⁹³ Neben Schriften, welche die jüdische Überlieferung historischer Ereignisse widerlegen,⁹⁴ dienten andere Traktate dazu, Positionen der christlichen Theologie anhand jüdischer Quellen zu beweisen.⁹⁵ Insgesamt lassen sich 12 Kurztraktate identifizieren, die aus der kommentierten Übersetzung des Römerbriefs entstanden sind.⁹⁶ Sein Einfluss überdauerte also die Zeit, in der er in der aktiven Missionsarbeit des Institutum Judaicum eingesetzt wurde, und prägte in den Jahren 1736–1737 das Profil der Druckerei stark. Mit ihren kreativen Übersetzungsdimensionen, vielfältigen Argumentationsweisen und Beweisführungen diente Frommanns umfangreichste Missionsschrift für einige Jahre als eine Art Reservoir für die pietistische Judenmission.

Bibliographie

Quellen

Archiv der Franckeschen Stiftung, Hauptarchiv (AFSt/H)

- AFSt/H K 6: *Korrespondenzen des Institutum Judaicum*.
 - AFSt/H K 55: Widmann, Johann Georg. 1732. *Tagebuch über seine Reise nach Norddeutschland*.
 - AFSt/H K 56: Widmann, Johann Georg. 1733. *Tagebuch über seine Reise nach Norddeutschland*.
 - AFSt/H K 57: Manitius, Johann Andreas. 1733. *Tagebuch über seine Reise in den Harz, nach Franken, Hessen und Norddeutschland*.
 - AFSt/H K 60: Manitius, Johann Andreas. 1734. *Tagebuch über seine Reise nach Hamburg, Schleswig, Dänemark und Ostfriesland*.
- Callenberg, Johann Heinrich. 1728–1738. *Bericht an einige Christliche Freunde von einem Versuch Das arme Jüdische Volck zur Erkänntniß und Annehmung der Christlichen Wahrheit anzuleiten* (nebst Fortsetzungen). Halle: Institutum Judaicum.

⁹²Vgl. Frommann, (1737b).

⁹³Vgl. Frommann, (1737c).

⁹⁴Siehe z. B. Frommann, (1737d, e).

⁹⁵Z. B. Frommann (1737f). Bei anderen Auszügen aus Frommanns Römerbrief entfällt durch die Loslösung vom Kontext, in dem sie verfasst wurden, hingegen die eindeutige missionarische Zielsetzung. Z. B. Frommann (1737g, h).

⁹⁶Eine vollständige Liste der Werke Frommanns findet sich in der Bibliographie der Publikationen des Institutum Judaicum bei Rymatzki (2004), S. 495–530, hier S. 511–513. Zwei weitere Traktate, die vermutlich ebenfalls aus dem Römerbrief entnommen wurden, sind laut Rymatzki vermisst. Rymatzki (2004), S. 170 schreibt, dass die Zahl dieser Traktate sogar auf 17 zu beziffern ist. Es ist allerdings unklar, welche die drei weiteren Schriften sein sollten.

- Callenberg, Johann Heinrich. 1731. *Andere Fortsetzung seines Berichts von einem Versuch, das arme Jüdische Volck zur Erkenntniß der christlichen Wahrheit anzuleiten....* Halle: Institutum Judaicum.
- Calleberg, Johann Heinrich. 1735. *Eilfte Fortsetzung seines Berichts von einem Versuch, das arme Jüdische Volck zur Erkännitß der christlichen Wahrheit anzuleiten...* Halle: Institutum Judaicum.
- Callenberg, Johann Heinrich. 1736. *Jüdischdeutsches Wörterbüchlein* Halle: Institutum Judaicum.
- Callenberg, Johann Heinrich. 1739–1751. *Relation Von einer Weitern Bemühung Jesum Christum als den Heyland des menschlichen Geschlechts Dem Jüdischen Volck bekannt zu machen.* Bde. 1–30.
- Callenberg, Johann Heinrich. 1750. *Neue Summarische Nachricht von einem Versuch, Das arme Jüdische Volck zur Erkänitß und Annehmung der christlichen Wahrheit anzuleiten ...* Dritte Auflage. Halle: Institutum Judaicum.
- Fromman, Heinrich Christian Immanuel. 1732. *ספר מעשה השלוחים* ('Acta apostolorum'). Halle: Institutum Judaicum.
- Frommann, Heinrich Christian Immanuel. 1733. *דער בריב פון פויל אן דיא רומיים. Pauli Apostoli Epistola ad Romanos in germanicum iudaeorum idioma transferrri.* Hrsg. Johann Heinrich Callenberg. Halle: Institutum Judaicum.
- Frommann, Heinrich Christian Immanuel. 1736. *יהודי שבלב* ('Judeos animo'). Halle: Institutum Judaicum.
- Frommann, Heinrich Christian Immanuel. 1737a. *מהות העבודה הזרה* ('Idolatria'). Halle: Institutum Judaicum.
- Frommann, Heinrich Christian Immanuel. 1737b. *דקדוקי לא תנאף* ('Rabbi Libidinosus'). Halle: Institutum Judaicum.
- Frommann, Heinrich Christian Immanuel. 1737c. *זנות המילה* ('De falsa circumcissionis fiducia'). Halle: Institutum Judaicum.
- Frommann, Heinrich Christian Immanuel. 1737d. *ראשית העיר הגדולה רומא* ('De initiis Romae'). Halle: Institutum Judaicum.
- Frommann, Heinrich Christian Immanuel. 1737e. *רומא מקבלה את המשיח* ('Roma Christi receptrix'). Halle: Institutum Judaicum.
- Frommann, Heinrich Christian Immanuel. 1737f. *דינה רבה ביד המשיח* ('Messias judicii extremi'). Halle: Institutum Judaicum.
- Frommann, Heinrich Christian Immanuel. 1737g. *מציאת הבורא* ('Probatio quod sit Deus'). Halle: Institutum Judaicum.
- Frommann, Heinrich Christian Immanuel. 1737h. *קיימת התורה* ('Obsequium legis'). Halle: Institutum Judaicum.
- Luther, Martin. 1522: *Das Neue Testament Deutzsch.* Wittenberg.
- Luther, Martin. 1900. Daß Jesus Christus ein Geborner Jude sei. In *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 11, 307–336. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger.
- Martinus, Raymundus. 1687. *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos, cum observationibus Josephi de Voisin, et introductione Jo. Benedicti Carpozovi ...* Leipzig.
- Schadeus, Elias. 1592. *Fünff Bücher des Newen Testaments...* Straßburg.
- Schultz, Stephan. 1771–1775. *Der Leitungen des Höchsten nach seinem Rath auf den Reisen durch Europa, Asia und Africa.*
- Schultz, Stephan. 1773. *Der Leitungen des Höchsten nach seinem Rath auf den Reisen durch Europa, Asia und Africa*, Bd. 3.
- Talmage, A., Hrsg. 1983. *Sefer Hanizzahon. Yom-Tov Lipmann Mülhausen.* Jerusalem: The Dinur Center.

Forschungsliteratur

- Aptroot, Marion, und Roland Gruschka. 2010. *Jiddisch. Geschichte und Kultur einer Welt-sprache*. München: Beck.
- Aring, Paul Gerhard. 1987. *Christen und Juden heute – und die „Judenmission“? Geschichte und Theologie protestantischer Judenmission in Deutschland, dargestellt und untersucht am Beispiel des Protestantismus im mittleren Deutschland*. Frankfurt a. M.: Haag u. Herchen.
- Aring, Paul Gerhard. 1988. Art. Judenmission. *Theologische Realenzyklopädie* 17: 325–330.
- Balz, Horst. 1998. Art. Römerbrief. *Theologische Realenzyklopädie* 29: 291–331.
- Beltz, Walter. 1995. Zur jiddischen Edition der Confessio Augustana von 1732 im Verlag J.H. Callenbergs. In *Übersetzungen und Übersetzer im Verlag J. H. Callenbergs. Internationales Kolloquium in Halle (Saale) vom 22. – 24. Mai 1995*, Hrsg. Walter Beltz, 46–52. Halle (Saale): Druckerei der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.
- Berger, David. 1996. *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages: A Critical Edition of the Nizzahon Vetus*. Northvale: Aronson.
- Biesenthal, Johann Heinrich Raphael. 1869. Heinrich Christian Immanuel Frommann. Geschichte eines Proselyten. *Saat auf Hoffnung* 6: 217–242.
- Blastenbrei, Peter. 2004. *Johann Christoph Wagenseil und seine Stellung zum Judentum*. Erlangen: Harald Fischer Verlag.
- Bochinger, Christoph. 1994. Zur Geschichte des Institutum Judaicum et Muhammedicum (1728–1729). In *Von Halle nach Jerusalem. Konferenzbeiträge zur gleichnamigen Tagung der Seminare Jüdische Studien und Christlicher Orient im Institut für Orientalistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg in Halle vom 27.–30. Juni 1994*, Hrsg. Eveline Goodman-Thau und Walter Beltz, 45–60. Halle (Saale): Druckerei der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.
- Bochinger, Christoph. 2019. Orientalische Sprachen, Mission und Erbauung. Handlungsleitende Interessen im Institutum Judaicum et Muhammedicum Johann Heinrich Callenbergs und sein Verhältnis zum Collegium Orientale Theologicum. In *Mission ohne Konversion? Studien zu Arbeit und Umfeld des Institutum Judaicum et Muhammedicum in Halle*. Hrsg. Grit Schorch und Brigitte Klosterberg, 3–32. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen.
- Buntfuß, Markus. 2015. Zur Bedeutung der theologischen Schrifthermeneutik für die Praxis der Bibelübersetzung im neuzeitlichen Protestantismus. In *Bibelübersetzung und (Kirchen-) Politik*, Hrsg. Markus Mülke und Lothar Vogel, 105–114. Göttingen: V&R Unipress.
- Carlebach, Elisheva. 2006. Jewish Responses to Christianity in Reformation Germany. In *Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth-Century Germany*, Hrsg. Dean Phillip Bell und Stephen G. Burnett, 451–480. Leiden: Brill.
- Clark, Christopher. 1995. *The Politics of Conversion. Missionary Protestantism and the Jews in Prussia 1728–1941*. Oxford: Clarendon Press.
- Deutsch, Yaacov. 2019. Heinrich Christian Immanuel Frommann's Hebrew Translation and Commentary on the 'Book of Luke'. In *Mission ohne Konversion? Studien zu Arbeit und Umfeld des Institutum Judaicum et Muhammedicum in Halle*. Hrsg. Grit Schorch und Brigitte Klosterberg, 125–134. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen.
- Dönitz, Saskia. 2013. *Überlieferung und Rezeption des Sefer Yosippon*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dürr, Renate. 2017. Akkommodation und Wissenstransfer. Neuerscheinungen zur Geschichte der Jesuiten in der Frühen Neuzeit. *Zeitschrift für historische Forschung* 44: 487–509.
- Elyada, Aya. 2012. *A Goy Who Speaks Yiddish. Christians and the Jewish Language in Early Modern Germany*. Stanford: Stanford University Press.
- Faiersstein, Morris M. 1982. The Liebes Brief. A Critique of Jewish Society in Germany (1749). *Leo Baeck Institute Yearbook* 27: 219–241.
- Faiersstein, Morris M. 1996. *The Libes Briv of Isaac Wetzlar*. Atlanta: Scholars Press.

- Flüchter, Antje. 2017. Translating Catechisms, Translating Cultures. An Introduction. In *Translating Catechisms, Translating Cultures. The Expansion of Catholicism in the Early Modern World*, Hrsg. Antje Flüchter und Rouven Wirbser, 1–49. Leiden: Brill.
- Friedrich, Markus. 2016. *Die Jesuiten. Aufstieg, Niedergang, Neubeginn*. München: Piper.
- Goodman-Thau, Eveline, und Walter Beltz, Hrsg. 1994. *Von Halle nach Jerusalem. Konferenzbeiträge zur gleichnamigen Tagung der Seminare Jüdische Studien und Christlicher Orient im Institut für Orientalistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg in Halle vom 27.–30. Juni 1994*. Halle (Saale): Druckerei der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.
- Greisiger, Lutz. 2006. Chiliasten und ‚Judentzer‘. Eschatologie und Judenmission im protestantischen Deutschland des 17. und 18. Jahrhunderts. *Jewish History Quarterly* 4: 535–574.
- Greisiger, Lutz. 2010. Israel in the Church and the Church in Israel. The Formation of Jewish Christian Communities as a Proselytising Strategy Within and Outside the German Pietist Mission to the Jews of the Eighteenth Century. In *Pietism and Community in Europe and North America, 1650–1850*, Hrsg. Jonathan Strom, 129–153. Leiden: Brill.
- Groß, Andreas, Vincent Kumaradoss, und Heike Liebau, Hrsg. 2006. *Halle and the Beginning of Protestant Christianity in India*. Vol. 1. *The Danish-Halle and the English Halle Mission*. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen.
- Jagodzińska, Agnieszka. 2015. English Missionaries’ Look at Polish Jews. *Polin* 27: 89–116.
- Jung, Martin H. 2008. *Christen und Juden Die Geschichte ihrer Beziehungen*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Liebau, Heike. 2010. Die Dänisch-Englisch-Hallesche Mission (Tranquebarmission). In *Europäische Geschichte Online (EGO)*, Hrsg. vom Institut für Europäische Geschichte (IEG). <http://www.ieg-ego.eu/liebauh-2010-de>. Zugegriffen: 27. Mai 2020.
- Munday, Jeremy. 2012. *Introducing Translation Studies. Theories and Applications*. London: Routledge.
- Rengstorf, Karl Heinrich, und Siegfried von Kortzfleisch, Hrsg. 1988. *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte der von Christen und Juden*, Bd. 1. München: Klett-Cotta.
- Rohrbacher, Stefan. 1996. Isaak Wetzlar in Celle. Ein jüdischer Reformator vor der Aufklärung. In *Juden in Celle. Biographische Skizzen aus drei Jahrhunderten*, Hrsg. Brigitte Streich, 33–66. Celle: Stadtarchiv.
- Roi, Johann F. A. de le 1884. *Die evangelische Christenheit und die Juden unter dem Gesichtspunkt der Mission, geschichtlich betrachtet*, Bd. 1. *Die evangelische Christenheit und die Juden in der Zeit der Herrschaft christlicher Lebensanschauungen unter den Völkern. Von der Reformation bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts*. Karlsruhe: H. Reuther.
- Ruderman, David B. 2010. *Early Modern Jewry. A New Cultural History*. Princeton: Princeton University Press.
- Rymatzki, Christoph. 1994. Johann Müllers „Licht am Abend“. Ein Beitrag zur Charakterisierung der theologischen und geistesgeschichtlichen Ausrichtung des Instituts anhand seiner bedeutendsten Missionsschrift. In *Von Halle nach Jerusalem. Konferenzbeiträge zur gleichnamigen Tagung der Seminare Jüdische Studien und Christlicher Orient im Institut für Orientalistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg in Halle vom 27.–30. Juni 1994*, Hrsg. Eveline Goodman-Thau und Walter Beltz, 66–77. Halle (Saale): Druckerei der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.
- Rymatzki, Christoph. 1995. Biographische Anmerkungen zu Übersetzern in Callenbergs Verlag. In *Übersetzungen und Übersetzer im Verlag J. H. Callenbergs. Internationales Kolloquium in Halle (Saale) vom 22.–24. Mai 1995*, Hrsg. Walter Beltz, 33–45. Halle (Saale): Druckerei der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.
- Rymatzki, Christoph. 1997. Frömmigkeitsgeschichtliche Motive zur Unterstützung der Judenmission. Eine theologische Analyse der Instituts-Korrespondenz. In *Biographie und Religion. Zur Personalität der Mitarbeiter des Institutum Judaicum et Muhammedicum J. H. Callenbergs*, Hrsg. Walter Beltz, 45–59. Halle an der Saale: Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg, Inst. für Orientalistik.

- Rymatzki, Christoph. 2004. *Hallischer Pietismus und Judenmission. Johann Heinrich Callenbergs Institutum Judaicum und dessen Freundeskreis (1728–1736)*. Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max Niemeyer Verlag.
- Rymatzki, Christoph. 2006. Die theologische Argumentation der auf den Reisen verteilten Institutstraktate und das jüdische Echo darauf im Spiegel der Institutskorrespondenz. *Jewish History Quarterly* 4: 615–626.
- Rymatzki, Christoph. 2019. Anspruch und Wirklichkeit der Taufpraxis in den Anfangsjahren des Institutum Judaicum von 1728–1736. In *Mission ohne Konversion? Studien zu Arbeit und Umfeld des Institutum Judaicum et Muhammedicum in Halle*. Hrsg. Grit Schorch und Brigitte Klosterberg, 71–84. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen.
- Schreckenberg, Heinz, 1994. *Die christlichen Adversus-Judaeos Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.–20. Jahrhundert)*. Frankfurt a. M.: Lang.
- Schmidt, Imanuel Clemens. 2013. Aneignung und Überschreibung, Zur Interpretation frühneuzeitlicher christlicher Hebraistik. *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts/Simon Dubnow Institute Yearbook* 12:483–515.
- Schorch, Grit, und Brigitte Klosterberg, Hrsg. 2019. *Mission ohne Konversion? Studien zu Arbeit und Umfeld des Institutum Judaicum et Muhammedicum in Halle*. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen.
- Schorch, Grit, und Brigitte Klosterberg. 2019. Einleitung. In *Mission ohne Konversion? Studien zu Arbeit und Umfeld des Institutum Judaicum et Muhammedicum in Halle*. Hrsg. Grit Schorch und Brigitte Klosterberg, VII–XXIV. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen.
- Schrader, Hans-Jürgen. 1988. Sulamiths verheißene Wiederkehr. Hinweise zu Programm und Praxis der pietistischen Begegnungen mit dem Judentum. In *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*. Teil 1, Hrsg. Hans Otto Horch und Horst Denkler, 71–107. Tübingen: Niemeyer.
- Siluk, Avraham, und Rebekka Voß. 2019. The 18th Century as a Time of Religious Renewal and Reform. *Zotot. Perspectives on Jewish Culture* 16 (1): 3–18.
- Stein, Siegfried. 1970. Libliche Tefilloh. A Judeo-German Prayer-Book Printed in 1709. *Leo Baeck Institute Yearbook* 15: 41–72.
- Tröger, Heike. 2019. Publikation und Distribution jiddischer und hebräischer Drucke am Institutum Judaicum et Muhammedicum. In *Mission ohne Konversion? Studien zu Arbeit und Umfeld des Institutum Judaicum et Muhammedicum in Halle*. Hrsg. Grit Schorch und Brigitte Klosterberg, 57–69. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen.
- Turniansky, Chava. 2008. Yiddish and the Transmission of Knowledge in Early Modern Europe. *Jewish Studies Quarterly* 15: 5–18.
- Vogt, Peter, 2015. Connectedness in Hope. German Pietism and the Jews. In *A Companion to German Pietism, 1660–1800*, Hrsg. Douglas H. Shantz, 81–115. Leiden: Brill.
- Voß, Rebekka, und Avraham Siluk. 2019. Jenseits von Mission und Konversion: Jüdische Reaktionen auf den Pietismus. In *Mission ohne Konversion? Studien zu Arbeit und Umfeld des Institutum Judaicum et Muhammedicum in Halle*. Hrsg. Grit Schorch und Brigitte Klosterberg, 155–176. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen.
- Voß, Rebekka, und Avraham Siluk. 2020. Pietistische Erneuerung im Judentum. Isaak Wetzlars Libes briv im Kontext des protestantischen Pietismus und seiner Judenmission. In *Libes briv (1748/49). Isaak Wetzlars pietistisches Erneuerungsprogramm des Judentums. Textedition, Übersetzung, Kommentar und historische Beiträge*, Hrsg. Marion Aptroot und Rebekka Voß. Hamburg: Buske (im Druck).
- Voß, Rebekka. 2015. Love your fellow as yourself. Early Haskalah reform as Pietist renewal. *Transversal. Journal for Jewish Studies* 13 (1): 4–11.
- Wallmann, Johannes. 2012. Der Pietismus und das Judentum. In *Mazel Tov. Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Christentum und Judentum. FS anlässlich des 50. Geburtstages des Instituts Kirche und Judentum*, Hrsg. Markus Witte, 177–194. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

- Wolfson, Elliot. 2011. Immanuel Frommann's Commentary on Luke and the Christianizing of Kabbalah. Some Sabbatean and Hasidic Affinities. In *Holy Dissent. Jewish and Christian Mystics in Eastern Europe*, Hrsg. Glenn Dynner, 171–222. Detroit: Wayne State University Press.
- Zika, Charles. 1976. Reuchlin's De Verbo Mirifico and the Magic Debate of the Late Fifteenth Century. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 39: 104–138.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.

