

Aus:

Lavinia Heller (Hg.)

Kultur und Übersetzung

Studien zu einem begrifflichen Verhältnis

Februar 2017, 308 Seiten, kart., 34,99 €, ISBN 978-3-8376-2963-7

Die Selbstverständlichkeit, mit der im Zuge des *translational turn* nicht nur der Übersetzungs-, sondern auch der Kulturbegriff beansprucht werden, manifestiert sich in zusammengesetzten Begriffen wie etwa »kulturelle Übersetzung« oder »Kulturübersetzung«, die im derzeitigen translations-, kultur- und sozialwissenschaftlichen Diskurs Hochkonjunktur haben. Dabei bleibt nicht nur häufig die Frage unreflektiert, welche Innovation der Übersetzungsbegriff in die kultur- und sozialwissenschaftliche Theoriediskussionen einbringt, sondern auch, inwiefern »Kultur« ein substantieller Begriff für die Translationsforschung ist und in welchem (begrifflichen) Verhältnis »Übersetzung« und »Kultur« zu denken sind. Die Beiträge des Bandes schließen diese Lücke.

Lavinia Heller ist Professorin für Translationswissenschaft an der Karl-Franzens-Universität Graz.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/978-3-8376-2963-7

Inhalt

Einleitung

Lavinia Heller | 7

Von der *Translatio* zur *Traductio*.

Zur problematischen Entdeckung des Kulturfaktors beim Übersetzen im italienischen Frühhumanismus

Andreas Gipper | 13

A Concept's Coming of Age.

Developments in the Use of the Concept of Culture in Translation Studies

Luc van Doorslaer | 37

***Quo vadis*, Übersetzungsbegriff?**

Tendenzen und Paradoxien

Michael Schreiber | 51

›Kultur‹ und Kulturwissenschaft.

Ihre Bedeutung für die Translationswissenschaft und für die Translationspraxis

Jörn Albrecht | 65

Eulen nach Athen?

Provokation und Reflexionsanstöße des *translational turn* der Kulturwissenschaft für die Translationstheorie

Lavinia Heller | 93

Zur Übersetzbarkeit von Kulturen – am Beispiel des Konzeptes ›Würde‹

Shingo Shimada | 117

Die Unübersetzbarkeit des Kulturbegriffs im Kontext des Menschenrechtsdiskurses

James M. Thompson | 131

**Translation als Bedeutungsverschiebung sozialer Begriffe
und Konstruktionen.**

Das Beispiel »subjektives Recht«

Matthias Kaufmann | 145

**Theoretische Übersetzungsprobleme
transatlantische Methodenerweiterung.**

**Epistemischer Wandel in der Wissenschaftskultur des Instituts
für Sozialforschung von 1930 bis in die späten 1950er Jahre**

Fabian Link | 167

Philosophie als Translation.

**Alexandre Kojèves *Einführung-Überführung* Hegels in die
Gegenwart und nach Frankreich**

Annett Jubara | 215

Sprachen – Grenzen – Übersetzungen.

**Überlegungen zum translatorischen Kulturbegriff am
Beispiel Zentraleuropas**

Jan Surman | 235

Ein Muttermal, so schön wie ein Amberstückchen.

**Das Verhältnis von sprachlicher und kultureller Übersetzung,
diskutiert am Beispiel von Antoine Gallands *Mille et une nuits***

Birgit Wagner | 261

Mehrsprachigkeit und (Selbst-)Übersetzung.

**Translationspoetiken in den Texten von Ilma Rakusa
und Yoko Tawada**

Gabriella Sgambati | 275

Autorinnen und Autoren | 303

Einleitung

LAVINIA HELLER

Die Emanzipation der Translationswissenschaft von der Linguistik in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist von dem Bemühen gekennzeichnet, den sozio-kulturellen Bedingungen, unter denen Translate entstehen und rezipiert werden und dem Einfluss, den Translate auf die sie ermöglichenden Bedingungen haben, Rechnung zu tragen. In diesem Sinne wird bereits in den 1980er Jahren die These vom dialektischen Verhältnis von Translation und Kultur als ein »uncontenting claim« der Disziplin proklamiert (Toury 1998: 1) und eine ihrer zentralen Aufgaben darin gesehen, »to integrate the cultural dimension into translation studies« (ebd.). Dieser Forschungsprogrammatis folgend hat sich seither ein breites Spektrum unterschiedlicher Theorieansätze herausgebildet, die in der Entwicklung ihrer Methoden und Begriffe im Zuge eines *cultural turn* auch die Reflexionsangebote anderer Fachdiskussionen aufgenommen haben, etwa aus den Kultur-, Literatur- und Geschichtswissenschaften, den Postcolonial Studies, den Gender Studies, der Ethnologie, der Soziologie und der Philosophie. Gleichzeitig haben diese kultursensitiven Disziplinen wiederum das analytische Potential des Übersetzungsbegriffs für sich entdeckt. Aus diesem interdisziplinären Austausch ist die heute im kulturwissenschaftlichen Jargon als *translational turn* bezeichnete Forschungsmaxime erwachsen, die jedoch nicht in allen akademischen Diskursen mit der gleichen Zuversicht und Begeisterung aufgenommen und profiliert wurde, da sie mitunter eine radikale Entgrenzung des Translationsbegriffs impliziert, die nicht überall für analytisch produktiv gehalten wird. Vor dem Hintergrund der Überzeugung, dass keine Wissenschaft, die sich weiterentwickeln möchte, ohne Impulse und Irritationen von ›außen‹ auskommt, fand im November 2013 am Fachbereich *Translations-, Sprach- und Kulturwissenschaft (FTSK)* der Johannes Gutenberg-Universität Mainz unter dem Titel *Translati-onstheoretische Positionen im Spannungsfeld zeitgenössischer kultur- und sozi-*

ahwissenschaftlicher Diskurse eine Tagung statt, aus der die vorliegende Publikation hervorgegangen ist. Mit der Konferenz sollte auf die derzeitige Pluralität von Theorieansätzen reagiert werden, die innerhalb der Translationsforschung virulent sind. Dabei ging es jedoch explizit nicht um eine Aufhebung konzeptioneller Differenzen zwischen Anhängern eines ›engen‹ und eines ›weiten‹ Translationsbegriffs. Die Tagung sollte vielmehr einem (selbst-)kritischen Austausch dienen, weshalb möglichst unterschiedliche Positionen ins Gespräch darüber gebracht werden sollten, was sich innerhalb von Theoriekonstruktionen, Reflexionstraditionen und akademischen Kulturen vollzieht, wenn sich Grundbegriffe ändern, wenn neue Begriffe eingeführt und bewährte in den Hintergrund gerückt werden, oder wenn bereits tradierte Begriffe eine andere Position innerhalb der Theoriearchitektur bzw. eines Fachdiskurses zugewiesen bekommen. Die sich dank kontrastierender Koreferate entwickelnde lebhaften Diskussionen führten während der Konferenz immer wieder zurück auf das komplexe Verhältnis von »Translation« und »Kultur«, sei es als translationstheoretisches, methodisches, empirisches, translationspraktisches und disziplinpolitisches Problem.¹

Da die hier versammelten Aufsätze sich eines spezifischen Tagungsformats verdanken, das manchen Texten deutlicher als anderen eingeschrieben ist, soll im Folgenden ein Einblick in den Organisationsmodus der Referate gegeben werden.² Um eine möglichst kompakte Theoriediskussion zu ermöglichen, war das Programm zunächst durch die Frage geleitet, welche Konsequenzen die Verwendung oder aber der Verzicht der Begriffe »Translation« und »Kultur« für empirische und theoretische translationsbezogene Problemstellungen hat. Für die Diskussion dieser Fragen wurden ReferentInnen und KoreferentInnen aus jeweils unterschiedlichen theoretischen Traditionen aus der Translations-, Kultur- und Kommunikationswissenschaft, aus der Soziologie, der Wissenschaftsgeschichte, der Romanistik, der interkulturellen Germanistik und der Philosophie eingeladen. An jedes Referat schloss ein Koreferat an, das in die offene Diskussion einleiten sollte. Diese Kommentare wurden jeweils aus einem anderen Fach formuliert. Diese Organisation hatte den vornehmlichen Sinn, die durch bestimmte wissenschaftskulturelle Denkgewohnheiten eingeschliffenen Vorverständnisse reflexiv zu machen, um das Potential eines *interdisziplinären* Gesprächs auszuschöpfen. Die sich aus diesen Dialogen entwickelten Diskussionen sind in die vorliegende Publikation eingegangen. Einige Autorinnen und Autoren

-
- 1 Für einen Einblick in das Programm und die stattgefundenen Diskussionen siehe den Tagungsbericht von Rozmyslowicz (2014).
 - 2 Nur drei der hier versammelten Autoren, namentlich Luc van Doorslaer, Gabriella Sgambati und Jan Surman, haben nicht an der Veranstaltung teilgenommen.

haben die sich aus den kritischen Kommentaren ergebenden Reflexionsanstöße mit expliziten Verweisen eingearbeitet. Andere haben die (Zwischen-)Ergebnisse der Diskussionen »unmarkiert« in den Text aufgenommen. Schließlich ist dem emergenten Charakter vor allem der mündlichen Form der Wissenschaftskommunikation der Umstand geschuldet, dass sie sich im Nachhinein oftmals nicht mehr in die sie konstituierenden einzelnen Beiträge zerlegen lässt. In diesem Sinne gilt mein besonderer Dank nicht nur den Referentinnen und Referenten, sondern auch den Koreferentinnen und Koreferenten. Nicht zuletzt durch das Engagement von Julija Boguna, Michael Boyden, Dilek Dizdar, Andreas Gipper, Andreas F. Kelletat, Jens Loenhoff und Michael Schreiber hat sowohl die Tagung als auch die Publikation ein besonderes Format gewonnen, insofern den meisten Autorinnen und Autoren die schriftlich ausformulierten Kommentare bei der Ausarbeitung der Beiträge zur Verfügung gestellt wurden.

Im Folgenden soll ein Überblick über die Beiträge gegeben werden.

Andreas Gipper unternimmt einen Exkurs in die Begriffs- und Problemgeschichte des kultursensitiven Verständnisses von Translation, indem er sich einen Meilenstein der Übersetzungsgeschichte vornimmt: das Übersetzungstraktat des Humanisten Leonardo Bruni, *De interpretatione recta*. Dabei zeigt er, wie mit Brunis Einführung des Begriffs der *traductio* gewissermaßen ein erster *cultural turn* im Übersetzungsdiskurs stattfindet, insofern Bruni mit seinen Überlegungen erstmals ein Bewusstsein für das Problem der Kulturdifferenz im Translationsprozess schafft.

Luc van Doorslaer zeigt, wie sich in Folge des *cultural turn* der 1980 und 90er Jahre die Verwendung des Terminus »Kultur« im translationswissenschaftlichen Diskurs verändert. Er beobachtet einen zunächst recht allgemeinen Gebrauch des Kulturbegriffs zu Beginn des *cultural turn*, dem eine sehr viel konkretere Verwendung von »Kultur« im Rahmen von (translations-)kulturkontrastiven Fallstudien folgt und schließlich in den letzten Jahren in die Entwicklung eines zunehmend abstrakten Kulturbegriffs mündet.

Michael Schreiber zeichnet »Tendenzen und Paradoxien« der Entwicklung des Übersetzungsbegriffs in drei Kontexten nach: a) in den (Kultur-)Wissenschaften, in denen eine Aufweichung des Konzepts zu beobachten ist; b) im Bereich der professionellen Translationspraxis, in der demgegenüber eine Eingrenzung des Begriffs wieder auf den sprachlichen Transfer stattzufinden scheint und c) in der Translationsdidaktik an deutschen Hochschulen, in der der Übersetzungsbegriff

einerseits spezifiziert und andererseits terminologische Umformulierungen erfährt.

Jörn Albrecht diskutiert ausgehend von *translationspraktischen* Beispielen die *translationstheoretisch* problematische Isolierung der sprachlichen und der kulturellen Dimension der Übersetzung. Eine theoretische ›Überkulturalisierung‹ der Translation läuft seiner Überlegung zufolge Gefahr, das *translationspraktische* Problem zu relativieren, das sich nicht von der »Trägheit« der Sprache lösen lässt.

Lavinia Heller rekonstruiert, worin die Provokation des *translational turn* der Kulturwissenschaft für die Translationswissenschaft gründet und fragt nach den Reflexionsanstößen, die sich für die translationswissenschaftliche Theorie- und Begriffsbildung aus dieser Irritation ergeben könnten. Dabei wird u.a. ein Forschungsfeld umrissen, das sich für eine gewinnbringende interdisziplinäre, translationsbezogene Kooperation zwischen den zwei Fächern eignet.

Shingo Shimada verknüpft das Konzept »Kultur als Übersetzung« mit dem gegenwärtigen Diskurs über Werte. Seine Überlegungen erläutert er am Beispiel der Übersetzung des Begriffs »Würde« aus dem westlichen Diskurs in den japanischen. Dabei zeigt er, wie sich die Bedeutung dieses Wertebegriffs gemäß der vorherrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse immer wieder wandelt.

James M. Thompson analysiert, wie der Ausdruck »Kultur« im Kontext des internationalen Rechts verwendet wird und erklärt, dass eine gewisse Unschärfe des Begriffs »Kultur« die Übersetzbarkeit zentraler Konzepte des internationalen Rechtsdiskurses fördert. Diese Unschärfe macht allerdings den Begriff »Kultur« als holistisches Konzept selbst wiederum *unübersetzbar*.

Matthias Kaufmann erläutert, auf welche Weise sich das Konzept der Translation zur Anwendung bringen lässt, um nachzuzeichnen, wie sich die Bedeutung von Begriffen im Kontext neuer gesellschaftlicher Bedingungen verschiebt. Seine Überlegungen exemplifiziert er an der Wandlung der Bedeutung »subjektives Recht«.

Fabian Link beschreibt mit dem Translationsbegriff der Akteur-Netzwerk-Theorie, welche epistemischen Wandlungen sich während des Zweiten Weltkriegs innerhalb der Wissenschaftskultur des *Instituts für Sozialforschung* in

Frankfurt am Main während und nach dem amerikanischen Exil seiner Mitarbeiter ereignet haben.

Annett Jubara charakterisiert die Besonderheit des Philosophierens Alexandre Kojèves als ›Übersetzung‹, insofern Kojève seine eigenwillige Hegel-Auslegung auf eine derart suggestive Weise nach Frankreich ›einführte‹, sodass er mehr als Hegel-*Übersetzer* und weniger als Hegel-*Interpret* wahrgenommen wurde.

Jan Surman macht mit dem kulturwissenschaftlichen Konzept der Übersetzung einsichtig, wie die habsburgische Kultur gewissermaßen ›quer‹ zu den nationalisierten Kulturen in Zentraleuropa im Laufe des 19. Jahrhunderts eine alltagspraktische Relevanz behalten konnte. Seine Überlegungen führen ihn zur Skizzierung eines translatologisch angelegten Kulturbegriffs, der den Anspruch erhebt, dieser Empirie entsprechen zu können.

Birgit Wagner zeigt am Fall einer *belle infidèle* des frühen 18. Jahrhunderts, nämlich der französischen Übersetzung von *1001 Nacht* von Antoine Galland, die schon bald als Vorlage für Übersetzungen in andere europäische Sprachen verwendet wurde, wie problematisch die Unterscheidung von sprachlicher und kultureller Übersetzung ist.

Gabriella Sgambati führt an den Texten von Yoko Tawada und Ilma Rakusa vor, auf welche Weise Mehrsprachigkeit und die dadurch ermöglichte oder erforderliche ›Selbst-Übersetzungen‹ die Adäquanz der langtradierten translations-theoretischen Kategorien ›Ausgangssprache‹, ›Zielsprache‹, ›Ausgangskultur‹, ›Zielkultur‹ oder ›Äquivalenz‹ in Frage stellen.

Abschließend sei nochmals den versammelten Autorinnen und Autoren für ihr translatologisches Engagement gedankt, Sabine Sperr und Daniel Kaplan sowie Guntram Tockner danke ich für ihre unentbehrliche Unterstützung bei der formalen Vorbereitung des Manuskripts. Nicht zuletzt gilt mein Dank den Sponsoren, die dieses Projekt großzügig unterstützt haben: Dem *Zentrum für Interkulturelle Studien* der Johannes Gutenberg-Universität Mainz für die Ermöglichung der Tagung, aus der sich diese Publikation entwickelt hat, dem *Freundeskreis FTSK Gernersheim e.V.* sowohl für die Unterstützung der Konferenz als auch der Publikation und schließlich dem Arbeitsbereich Französisch und Italienisch des FTSK für die Förderung der Publikation.

LITERATUR

- Rozmysłowicz, Tomasz (2014): Tagungsbericht »Translationstheoretische Positionen im Spannungsfeld zeitgenössischer kultur- und sozialwissenschaftlicher Diskurse. 15.11.2013-16.11.2013, Gemersheim«, in: H-Soz-Kult, 31.01.2014, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=5214>
- Toury, Gideon (1998): »Integrating the cultural dimension into translation studies: An introduction«, in: Translation Across Cultures, New Delhi: Bahri Publications, S. 1-9.

Von der *Translatio* zur *Traductio*

Zur problematischen Entdeckung des Kulturfaktors beim
Übersetzen im italienischen Frühhumanismus

ANDREAS GIPPER

Spätestens seit im Jahre 1991 Gianfranco Folena in seinem schmalen aber un-
gemein perspektivenreichen Buch *Volgarizzare e tradurre* auf die Bedeutung des
aus Arezzo stammenden Humanisten Leonardo Bruni für die Herausbildung eines
modernen Übersetzungsverständnisses hingewiesen hat, hat auch die moderne
Übersetzungswissenschaft die Bedeutung des Autors des ersten neuzeitlichen
Übersetzungstraktates *De interpretatione recta* als Meilenstein in der Geschichte
der Disziplin entdeckt.¹ Dennoch ist die Fachgeschichte bislang kaum über
höchst summarische Bewertungen des von Folena zwar mit gekonnten Strichen,
aber dennoch nur grob skizzierten Wechsels von der *translatio* zur *traductio* hin-
ausgekommen. Das mag für den deutschen Sprachraum auch daran liegen, dass
eine deutsche Version dieses wichtigen Gründungstextes der europäischen Über-
setzungswissenschaft (und der mit diesem Text verbundenen Brunischen Über-
setzervorworte) weiterhin nicht existiert.² Der folgende Beitrag macht den Ver-

-
- 1 Die vorliegende Studie bewegt sich bei der einleitenden Exposition ihrer Fragestel-
lung weitgehend in Folenas Fahrwasser. Innerhalb der Humanismusforschung gibt es
eine ganze Reihe von Studien zu den frühen griechischen Übersetzungen des 15. Jahr-
hunderts, in denen zumeist auch Bruni eine wichtige Rolle spielt (vgl. Franzoi 1980;
Cortesi 1995; Botley 2004). In jüngerer Zeit hat z.B. Massimo Marassi (2009) ver-
sucht, Brunis Stellung für die Translationstheorie genauer zu bestimmen.
 - 2 Der Verfasser dieses Beitrages arbeitet daher zurzeit an einer kommentierten Überset-
zung des Textes, welche diese Lücke demnächst schließen soll.

such, die von Bruni in seinem Traktat entfalteten Strategien ein wenig genauer unter dem Aspekt des Faktors Kulturdifferenz unter die Lupe zu nehmen. Dazu wird es erforderlich sein, zunächst den Bedingungen der Möglichkeit kultureller Differenzerfahrung in der frühen Neuzeit nachzugehen und in aller Kürze jenen Wandel vom vertikalen zum horizontalen Übersetzungsmodus zu skizzieren, ohne den Brunis Übersetzungsreflexion nicht zu verstehen ist.

Ziel soll es sein, herauszuarbeiten, in welcher Weise und unter welchen Voraussetzungen im europäischen Übersetzungsdiskurs der Neuzeit überhaupt der Kulturfaktor beim Übersetzen zum Problem wird.

LEONARDO BRUNI UND DIE ÜBERSETZERISCHE ENTDECKUNG DER GRIECHISCHEN ANTIKE

Zweifellos ist Leonardo Bruni (1369-1444), der zwar aus Arezzo stammte, aber den größten Teil seines Lebens in Florenz verbrachte, dort studierte und später bis in die Funktion des Kanzlers der Republik aufstieg, eine der zentralen Gestalten in jenem grundlegenden Übersetzungsprozess, mit dem die Renaissance versucht, mittels des Rückgriffs auf die antiken Ursprünge der Kultur eine *aetas decrepita*, eine altersschwache Zeit, zu regenerieren (vgl. Buck 1969). Sehr viel stärker als dies bei seinem Lehrer und Vorgänger im Amt des Kanzlers der florentinischen Republik, dem Humanisten Coluccio Salutati der Fall war, interessiert sich Bruni dabei vor allem für die griechischen Ursprünge der Kultur. Das hat maßgeblich damit zu tun, dass Bruni in den Jahren 1398-1400 als junger Student der Rechte die einmalige Gelegenheit bekommt, in Florenz bei dem bedeutenden griechischen Gelehrten Manuel Chrysoloras Griechisch zu studieren.³ Bruni wird zu einem seiner profiliertesten Schüler und damit bald einer der ersten in Westeuropa sein, der über hinreichende Griechischkenntnisse verfügt, um kompetent aus dem Griechischen übersetzen zu können. Dieser Umstand markiert eine ganz wichtige Wende im Entstehungsprozess des europäischen Humanismus. Tatsächlich waren bekanntlich die wichtigsten Zeugnisse der griechischen Dichtung noch für Petrarca und Boccaccio im Wesentlichen unzugänglich.

3 Manuel Chrysoloras, der ursprünglich in diplomatischer Mission nach Italien gekommen war, um die europäischen Mächte für eine Allianz mit dem byzantinischen Reich gegen die Türken zu gewinnen, hatte von 1396 bis 1400 eine Professur für Griechisch an der Universität Florenz inne. Der Kreis um Chrysoloras spielte eine entscheidende Rolle bei der Wiederentdeckung der griechischen Literatur in Europa und bildete so eine der Keimzellen der Frührenaissance.

Eine wie auch immer translatorisch vermittelte, aber wenigstens auf eigener Lektüre fußende Kenntnis der griechischen Literatur war den Gelehrten des 14. Jahrhunderts damit im Wesentlichen noch verwehrt. Wie man weiß, unternahmen Petrarca und Boccaccio gemeinsam erhebliche Anstrengungen, um nach tausend Jahren des Vergessens endlich zu einer brauchbaren Homerübersetzung zu gelangen. Dabei wirkte die von ihnen angeregte früheste Homerübersetzung von Leonzio Pilato freilich zunächst wie ein Kulturschock. Die Version Leonzios, die eine Art Interlinearübersetzung darstellte, bestätigte in den Augen derjenigen, die den Text zuerst zu Gesicht bekamen, das alte Urteil des Hieronymus, dass eine wörtliche Übersetzung des Homer die *Ilias* zu einem lächerlichen Monstrum machen und ihren Autor als radebrechenden Ignoranten erscheinen lassen müsse.⁴ Tatsächlich ist unübersehbar, dass sowohl Petrarca und Boccaccio als auch später noch Brunis Lehrer Coluccio Salutati diesen Schock lediglich in der Weise verarbeiten können, dass sie den fremdartigen Eindruck, den die *Ilias* auf sie macht, allein den mangelnden sprachlichen Kenntnissen des Übersetzers und einer verfehlten wörtlichen Übersetzungsmethode zuschreiben können. Dennoch spricht Petrarca in einem Brief an Boccaccio davon, dass eine erste Kostprobe der *Ilias*-Übersetzung des Leonzio ihm zwar zunächst fast den Appetit auf den Rest verdorben habe, der Text aber dennoch gerade in seiner Unförmigkeit eine geheime fremdartige Faszination ausübe:

»Tatsächlich spüre ich einen solchen Hunger nach antiken literarischen Werken, dass mir, wie jemandem, der wirklich hungert, die Kunst des Kochs egal ist und ich begierig aufnehme, was immer man mir davon vorsetzt. Und wahrhaftig, obwohl mir eine kurze Prosa-Kostprobe des Leonzio einst fast völlig den Appetit auf das ganze Werk genommen hat, und darin das Urteil des Hieronymus bestätigte, gefällt es mir trotzdem. Es hat einen geheimen Charme in der Art gewisser Speisen, die man unfachmännisch geliebt hat und

4 »Quodsi cui non videtur linguae gratiam interpretatione mutari, Homerum ad verbum exprimat in Latinum – plus aliquid dicam – eundem sua in lingua prosae verbis interpretetur: videbit ordinem ridiculum et poetam eloquentissimum vix loquentem.« (Zit. nach Bartelink 1980: 14) (»Wenn jemand behauptet, daß die Anmut der Sprache unter der Übersetzung nicht leidet, dann möge er einmal Homer wörtlich ins Lateinische übertragen, ja noch mehr, er gebe ihn doch in seiner Sprache in Prosa wieder! Das Ganze wird zu einer lächerlichen Komödie, und der größte Dichter wird zum Stotterer herabgewürdigt.« (Hieronymus 1910/1918))

die so zwar ihre Form verloren, ihren Geschmack aber weitgehend behalten haben.« (Übers. A.G.)⁵

Es gibt also offenbar für Petrarca einen Geschmack jenseits der klassischen Form. Dennoch ist offensichtlich, dass eine Fremdheit als kulturelle Fremdheit unabhängig von rein sprachlichen und allenfalls rhetorischen Differenzen noch nicht in den Blick kommt. Das Barbarisch-Fremde der Übersetzung Homers kann in dieser Perspektive aus humanistischer Sicht umstandslos zurechtgefeilt und abgeschliffen werden. Genau so sieht es auch Coluccio Salutati, wenn er über Leonzios *Ilias*-Version an Antonio Loschi in Mailand schreibt:

»Ich freue mich darüber, teurer Sohn, denn wenn Du die Übersetzung der Homerischen *Ilias* erst einmal hast, so furchtbar und grobschlächtig sie auch sein mag, dann wirst Du ihr schon den nötigen Glanz verleihen.« (Übers. A.G.)⁶

Es ist also klar, dass der Erwartungshorizont der Humanisten, für die das antike Urteil über Homers *Ilias* als Gipfel der antiken Dichtkunst unbedingte und undiskutierbare Gültigkeit hat, Zweifel an ihrer kulturellen Integrierbarkeit und ihrer ästhetischen Form undenkbar macht. Zwar spricht Petrarca in seinem berühmten Homer-Brief davon, dass Homer im Europa seiner Zeit ein Fremder sei, es ist aber offensichtlich, dass er sich dabei lediglich auf den Umstand bezieht, dass sein Werk nur bei einem extrem kleinen Kreis von Gelehrten Interesse und Anerkennung findet. Wenn Homer in Florenz nicht heimisch ist, so nicht, weil er als fremdartig empfunden wird, sondern weil er schlicht unbekannt ist.⁷ Obwohl

5 »[...] tanta enim michi litterarum nobilium fames est, ut valde esurientis in morem, qui coci artificium non requirit, fiendum ex his qualemcunque cibum anime magno cum desiderio expectem. Et profecto quoddam breve, ubi Homeri principium Leo idem solutis latinis verbis olim michi quasi totius operis gustum obtulit, etsi Hieronymi sententiae faveat, placet tamen; habet enim et suam delectationem abditam; ceu quedam epule, quas gelari oportuit, nec successit, in quibus etsi forma non hereat, sapor tamen odorque non pereunt.« (Petrarca 2004).

6 »Gaudeo, dilectissime fili, quod, postquam habes Homerice translationem *Iliados*, licet horridam et incultam, cogitaveris ipsam exolere.« (Coluccio 1893: 354)

7 Vgl. dazu die Epistel *Ad Homerum* in Petrarca's *Epistola familiares* XXIV 12. Die Bewunderer Homers in Italien lassen sich laut Petrarca zu seiner Zeit an zwei Händen abzählen. Seine frühere Aussage im Anschluss an Hieronymus, dass man Homer nicht übersetzen könne, nimmt Petrarca in diesem Brief ausdrücklich zurück. Für eine deutsche Version der *Familiaries* siehe Petrarca (2009).

es bereits recht früh im Anschluss an die ersten humanistischen Übersetzungen aus dem Griechischen in Italien eine lebhaft Diskussion über die rechte Form dieser Übersetzungen (insbesondere Homers) gibt, so z.B. über die Frage, ob man die unzähligen Interjektionen griechischer Texte nicht besser einfach weglässt, so scheint sich ein Gefühl des kulturellen Abstandes zur griechischen Antike erst sehr viel später im Zusammenhang mit der *Querelle des Anciens et des Modernes* auszubilden (vgl. Gipper 2015).

ÜBERSETZUNG ZWISCHEN DIFFERENZERFAHRUNG UND DIFFERENZLEUGNUNG

Die frühe Renaissance bewegt sich in diesem Sinne in einer Art kontinuierlichem Widerspruch zwischen Differenzleugnung und Differenzenerfahrung. Sie nimmt ihren Ausgang aus dem Bewusstsein eines historischen Bruchs zwischen Antike und christlicher Ära und wendet sich in diesem Sinne gegen das mittelalterliche *Translatio*-Denken, während sie auf der anderen Seite die Möglichkeit einer unmittelbaren Anknüpfung an die Antike in der Form einer *Renovatio* aus dem Geist der antiken Literatur mit aller Kraft behauptet. Mit anderen Worten: Sie erkennt und betont die kulturelle Schwelle, die die christliche Ära von der heidnischen Antike trennt und wendet sich insofern mit ganzer Wucht gegen jene mittelalterliche Tradition des *Translatio*-Gedankens, demzufolge die christliche Kultur des Mittelalters integraler und legitimer Erbe der antiken Bildung ist. Entsprechend erscheint für Petrarca die eigene Zeit gerade als eine Zwischenzeit des kulturellen Niedergangs und der Dunkelheit, welche alles Bildungsinteresse hat fahren lassen und wo selbst im Zentrum der Bildung, nämlich in Florenz, vor allem ignoranter Krämergeist und dumpfes Bereicherungsstreben herrschen.⁸

Gerade weil Petrarca und seine Nachfolger die Gegenwart vor allem unter dem Aspekt ihrer Dekadenz und ihrer Wiedererweckungsbedürftigkeit aus dem Geist der Antike betrachten, müssen sie die historische Distanz zu dieser Antike und ihre fundamentale Differenzialität freilich entschieden leugnen. Ein anschauliches Beispiel für diesen Mechanismus findet sich in den berühmten Briefen Petrarcas an Giovanni Colonna über ihre Wanderungen in den römischen

8 In einer Versepistel an den Prior von S.S. Apostoli in Florenz, Francesco Nelli, heißt es entsprechend: »Nam fuit, et fortassis erit, felicius aevum. In medium sordes, in nostrum turpia tempus confluisse vides.« (»Denn es gab ein glücklicheres Zeitalter und wird dies vielleicht wieder geben. Dazwischen siehst Du in unserer Zeit Schmutz und Schande zusammenfließen.«)

Ruinen, wo die Unterscheidung zwischen Antike und Nachantike auf der einen Seite exemplarisch etabliert und der Translatio-Gedanke damit subvertiert wird, während der Autor auf der anderen Seite die Unsterblichkeit und damit Gegenwärtigkeit Roms inmitten seiner Ruinen ebenso exemplarisch behauptet.⁹ Einer gewissen Historisierung der christlichen Ära steht also eine Haltung zur Antike gegenüber, die diese als Realisierung eines überzeitlichen und ewigen Ideals weitestgehend enthistorisiert.

Dies ist der kulturelle Erwartungskontext, in dem sich auch Leonardo Bruni fraglos bewegt. Die zeitlose Modellhaftigkeit der Antike macht auch für ihn die antiken *Auctores*, denen er sich übersetzerisch nähert, zu Zeitgenossen, mit denen ein im wahrsten Sinne des Wortes unmittelbares Gespräch möglich ist. Die Übersetzung der Plato-Briefe, so schreibt Bruni in dem entsprechenden Vorwort, sei für ihn so besonders beglückend gewesen, weil er in diesem vertraulichen Genre mit Plato *in personam* habe sprechen und ihn gleichsam unmittelbar vor Augen gehabt habe (»ut cum Platone ipso loqui eumque intueri coram viderer« [Bruni 2004: 270]).

Diesem Geiste entspringen bereits die ersten beiden Übersetzungen, die Bruni vorlegt und mit denen er seine bei Chrysoloras erworbenen Fähigkeiten unter Beweis stellt. Dabei handelt es sich auf der einen Seite um eine Übersetzung von Xenophons *Dialog über die Tyrannis* und zweitens um eine Schrift

9 An dem Tag, an dem Rom sich seiner einstigen Größe erinnern wird, an dem Tag, so formuliert es Petrarca gegenüber seinem Freund Giovanni Colonna, wird es aus seinen Ruinen wiederauferstehen: »Wer kann nämlich daran zweifeln, dass es auferstünde, wenn es begänne, sich als Rom wiederzuerkennen.« In einem berühmten Brief an den gleichen Giovanni Colonna (Fam. VI/2) hat Petrarca sich später an seine Wanderungen durch die menschenleeren Ruinenlandschaften wie folgt erinnert: »Oft pflegten wir uns, erschöpft von unseren Wanderungen durch die endlose Stadt, bei den Diokletiansthermen niederzulassen, manchmal sogar bis zum First dieses einst prächtigen Bauwerks hinaufzusteigen, weil die Luft rein, der Ausblick frei ist und Stille und feierliche Einsamkeit nirgends größer sind. [...] Viel war von den Geschichten die Rede, die uns so verteilt schienen, dass du in den neuen erfahrener schienst, ich in den alten. Alt nenne ich jene, bevor in Rom der Name Christi von den römischen Kaisern gefeiert und verehrt wurde, neu aber die Geschichten seither bis zu unserer Gegenwart.« Zu Recht hat man in dieser Stelle verschiedentlich ein frühes Zeugnis jenes modernen Geschichtsmodells gesehen, das den historischen Raum ternär in Antike, Mittelalter und (noch ersehnte, aber in gewisser Weise bereits antizipierte) Neuzeit einteilt.

des Heiligen Basilius, nämlich das *Mahnwort an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur*. Die Wahl beider Texte hat dezidiert programmatischen Charakter. Bruni positioniert sich mit der ersten Schrift als Verfechter bürgerlich-republikanischer Freiheitswerte, die ihn später nicht zuletzt zu seiner Funktion als Kanzler der Republik qualifizieren werden, und mischt sich mit der zweiten Übersetzung ein in die große zeitgenössische Debatte über den Wert der humanistischen Bildung und insbesondere in die Frage ihrer Kompatibilität mit der christlichen Werteordnung. Die von Basilius vertretene Auffassung, dass die pagane Literatur der Antike sich – wohl angewandt – sehr wohl gleichsam als moralisches Propädeutikum der christlichen Lehren rezipieren lässt und sich die Tugendvorstellungen des Christentums in vielen antiken Schriftstellern vorgeprägt finden, entspricht in der Tat weitgehend dem Tenor all der Übersetzungsvorworte, die Bruni in den nächsten Jahren seinen zahlreichen griechischen Übersetzungen in legitimatorischer Absicht voranstellen wird.

Nach diesen ersten humanistischen Fingerübungen geht Bruni zunächst als Sekretär an den päpstlichen Hof und kehrt erst 1415 als Privatgelehrter nach Florenz zurück. Dort veröffentlicht er in dichter Folge neben seinen berühmten Geschichtswerken, die ihn aufgrund ihrer methodischen Strenge zu einem der Begründer der modernen Geschichtswissenschaft machen,¹⁰ eine Reihe von weiteren Übersetzungen zentraler Werke der griechischen Antike, vor allem der *Nikomachischen Ethik und der Politik* (sowie einer zu seiner Zeit Aristoteles zugeschriebenen Schrift mit dem Titel *Libros Oeconomicorum*), die ihn endgültig zu einer der prägenden Gestalten des frühen europäischen Humanismus machen. Mit den Aristoteles-Übersetzungen freilich gewinnt die Frage des Übersetzens und die Reflexion über seine spezifischen Probleme ganz offenbar neue Dringlichkeit und Komplexität. Zwar hat Bruni alle seine Übersetzungen mit mehr oder weniger umfangreichen und zum Teil in translatologischer Hinsicht außerordentlich interessanten Vorworten versehen¹¹, unzweifelhaft ragen aber die Vorworte seiner Aristoteles-Übersetzungen aus diesem Korpus in Bezug auf ihre translatologische Reflexion heraus.

Das hat zweifellos mit einem einfachen Umstand zu tun. Im Gegensatz zu den meisten anderen von Brunis Übersetzungen, handelt es sich bei seinen

10 Zu nennen hier vor allem Brunis *Historiae florentini populi* (1442).

11 Besondere Erwähnung verdient hier das Vorwort zu seiner Plutarch-Übersetzung: *Praefatio in Vita M. Antonii ex Plutarcho* (vor 1405/06), das sich grundsätzlich mit dem Status des Übersetzers auseinandersetzt.

Aristoteles-Übersetzungen um Neuübersetzungen.¹² Diese Neuübersetzungen freilich erfordern eine intensive Auseinandersetzung – nicht zuletzt auch legitimatorischer und salvatorischer Art – mit den ihm vorangegangenen mittelalterlichen Aristoteles-Übersetzern, vor allem mit Robert Grosseteste (vor 1170-1253), von dem die maßgebliche mittelalterliche Übersetzung der *Nikomachischen Ethik* stammt.¹³ Erst die Neuübersetzung aber konfrontiert Bruni nicht nur mit den ewigen übersetzerischen Problemen sprachlicher Eleganz und terminologischer Korrektheit, sondern auch mit einer Reihe von hermeneutischen Problemen der mittelalterlichen Übersetzer, die – so scheint es – nicht zuletzt aus einem mangelnden historischen Distanzbewusstsein rühren.¹⁴

Die Rücksichtslosigkeit, mit der Bruni seine Übersetzervorgänger attackiert, ist bereits von einigen seiner Zeitgenossen kritisiert worden. Tatsächlich ist es gerade diese Kritik, die Bruni dazu bewogen hat, seine im Vorwort zur *Nikomachischen Ethik* vorgetragene Abrechnung mit Grosseteste noch einmal zu syste-

12 Eine Neuübersetzung ist allerdings auch die Übersetzung von Platons *Phaidon* (um 1156 übersetzt von Henricus Aristippus). In einem Brief an Niccolò Niccoli, der von Baron auf das Jahr 1400 oder 1403/4 datiert wird, geht Bruni auch auf sein Verhältnis zu den spätantiken und mittelalterlichen Platoübersetzern ein: »Jene Übersetzer [erwähnt wird namentlich der spätantike Timaios-Übersetzer Calcidius] nämlich sind lediglich Platons Worten gefolgt, ich aber halte mich an Platon selbst. Und da ich glaube, dass er Latein kann, mag er selbst urteilen. Und so erhebe ich ihn zum Zeugen seiner Übersetzung und übersetze so, wie es ihm meiner Meinung nach am besten gefallen hätte.« (Übers. A.G.) »Illi enim a Platone discedentes syllabas atque tropos secuti sunt: ego autem Platoni adhaereo, quem ego ipse michi effinxi et quidem latine scientem, ut iudicare possit, testemque eum adhibebo traductioni suae, atque ita traduco ut illi maxime placere intelligo.« (Zit. nach Mehus 1741: 16).

13 Offenbar hat Grosseteste wiederum eine Vorlage von Burgundio da Pisa benutzt, die er dann überarbeitet hat. (Dobler 2000: 63)

14 Interessanterweise sind Neuübersetzungen griechischer Texte im Mittelalter die große Ausnahme. Dies hat vermutlich nicht nur mit den sehr selten gegebenen Griechischkenntnissen zu tun, sondern ebenso sehr mit dem Respekt, den die entsprechenden Texte genossen. Auffällig ist etwa, dass die Aristoteles-Ausgabe des Wilhelm von Moerbeke, welche vor allem die alten Lehnübersetzungen aus dem Altsyrischen ersetzte, auf eine Übersetzung der *Nikomachischen Ethik* verzichtete, da diese bereits von Grosseteste übersetzt worden war. Neuübersetzungen lateinischer Texte in die Volkssprachen waren demgegenüber keine Ausnahme. In Bezug auf einzelne beliebte Texte wie die *Consolationes philosophiae* des Boethius existierte bisweilen sogar eine große Vielzahl konkurrierender Versionen.

matisieren und zu vertiefen. Zweifellos dürfen wir in der Heftigkeit der Abrechnung mit dem mittelalterlichen Übersetzer einen unmittelbaren Ausdruck eben jenes von Petrarca initiierten Dekadenbewusstseins sehen, welches die junge Generation der Humanisten gerade dafür verantwortlich macht, dass die Bildung der Antike selbst in ihren höchsten Zeugnissen fast völlig im Sumpf von Unkenntnis und Ignoranz untergegangen ist. Dieser Vorwurf der Ignoranz betrifft nun vor allem die rhetorische Form der Texte und die Dimension der Intertextualität. Beide Kritikpunkte sind besonders charakteristisch für den Perspektivwechsel, den das Übersetzen bei Bruni und seinen Nachfolgern erfährt.

VOM VERTIKALEN ZUM HORIZONTALEN ÜBERSETZEN

Diese Wende ist von Folena zu Recht als Wende von einem vertikalen Übersetzungskonzept zu einem horizontalen Übersetzungskonzept charakterisiert worden. Das verweist auf den Umstand, dass die Reflexion über das Übersetzen sich in der Renaissance nicht am Problem des Übersetzens in die Volkssprache entzündet, sondern am Übersetzen aus dem Griechischen. Das Übersetzen in der Sprachrichtung Griechisch>Latein unterscheidet sich aber grundlegend von der im Mittelalter dominierenden Übersetzungsrichtung Latein>Volkssprache. Während letzteres ein klares hierarchisches Verhältnis impliziert, nämlich dasjenige von einer Bildungs- und Sakralsprache mit hohem Prestige hin zu einer vornehmlich gesprochenen Volkssprache mit geringem kulturellen Prestige, haben wir es bei Übersetzungen vom Griechischen ins Lateinische mit Übersetzungen zu tun, bei denen das kulturelle Prestige beider Sprachen gleichwertig ist. Dieser Umstand ist von fundamentaler Bedeutung. Es ist nämlich oft gesagt worden, und als beispielhaft für diese These mag das große Petrarca-Buch von Karl-Heinz Stierle stehen, dass der Humanismus eine Revolution des Denkens mit sich bringt, die das vertikale Denken des Mittelalters durch ein horizontales Denken ersetzt. Während das theologische Denken z.B. Dantes stets ein Denken in Hierarchien ist, ein Denken, das ein Oben und ein Unten hat und an dessen Spitze immer Gott steht, und während die räumliche Metapher dieses Denkens in der *Divina Commedia* Aufstieg und Abstieg sind, Abstieg in die Hölle und Aufstieg in den Himmel über den Läuterungsberg, neigt das Denken der Renaissance dazu, solche Hierarchien abzubauen. Philosophisch kann man sagen, die Renaissance markiert den endgültigen Siegeszug des Nominalismus gegen den mittelalterlichen Begriffsrealismus: Das Reale ist nicht der Begriff, von dem alle einzelnen Dinge sich herleiten, sondern das Reale ist der Einzelgegenstand in

seiner horizontalen Verteilung. Diese Transformation spiegelt sich nun auch im Bereich der Übersetzung und im Bereich der Übersetzungstheorie.

Zwar gibt es im Mittelalter selbstverständlich in gewissem Umfang auch eine horizontale Übersetzungspraxis von einer Volkssprache in die andere, wie etwa wenn Hartmann von Aue Chrestien de Troyes übersetzt, unübersehbar ist aber, dass die kulturelle Praxis des Übersetzens in hohem Maße von der vertikalen Praxis dominiert wird. Zwar wird der Unterschied zwischen diesen beiden Übersetzungsrichtungen im Mittelalter, soweit ich sehe, nicht weiter theoretisiert, dennoch spielt der Unterschied eine zentrale Rolle. Rein sprachlich spiegelt sich dieser Umstand in der Tatsache, dass es für die Übersetzung aus dem Lateinischen im italienischen Mittelalter einen eigenen Begriff gibt, nämlich den des *volgarizzamento*. *Volgarizzare* heißt Übersetzen von oben nach unten, aus dem Lateinischen ins *volgare*, das heißt in die Volkssprache. Bis heute ist dem Begriff der Vulgarisierung unübersehbar eine deutliche Bewegungsrichtung von Oben nach Unten eingeschrieben.

Diese Bewegungsrichtung impliziert im frühen Mittelalter zunächst auch, dass das Übersetzen ganz im Sinne des *Translatio*-Gedankens nicht so sehr die Differenz betont, sondern die Kontinuität des Bildungsraums. Das Übersetzen in die Vernakularsprachen hat in dieser Perspektive primär dienende Funktion, es gliedert sich ein in den großen Bereich der Texthermeneutik, der Exegese und des Kommentars. Die mittelalterliche Übersetzungspraxis bewegt sich insofern zunächst und vor allem in jener Tradition des hermeneutischen Übersetzens, den Rita Copeland in ihrer glänzenden Studie zum Übersetzen im Mittelalter dem Grammatikunterricht zuordnet.¹⁵ Jene übersetzerische Praxis, die in der Antike Teil der Rhetorik ist und die die Übersetzung als Übung der freien Textproduktion betreibt, entsteht, wie Copeland gezeigt hat, erst sehr viel später im Hoch- und Spätmittelalter. Entscheidend dabei ist, dass die antiken Übersetzungen aus dem Griechischen aufgrund von dessen überlegenem kulturellen Prestige zunächst einer ähnlichen vertikalen Logik folgen, das Übersetzen aber recht schnell im Rahmen der Rhetorik einem imperialen Überbietungsgestus folgt. Dessen Ziel ist es, das Lateinische via Translation an die Stelle des Griechischen

15 »Unlike the Roman model of translation, medieval exegesis has no acknowledged political agenda of rivalry with the tradition that it seeks to assimilate. [...] Medieval hermeneutical practice defines its ideological relationship with antiquity in terms of continuity or of an organic and inevitable lineage [...].« (Copeland 1991: 103) Bedauerlich ist allein, dass die Frage nach der horizontalen Übersetzungspraxis zwischen verschiedenen Vernakularsprachen bei Copeland aufgrund ihrer Fokussierung auf die schulisch-akademische Übersetzungspraxis gar nicht in den Blick kommt.

zu setzen und dieses zu übertrumpfen. Dieser Übertrumpfungsanspruch ist dem mittelalterlichen Übersetzen weitgehend fremd, selbst da, wo das Übersetzen im Spätmittelalter durchaus dem rhetorischen Modell der *Inventio* folgt und damit – wie Copeland dies an den Beispielen Chaucer und Gower zeigt – aus der primär dienenden Funktion heraustritt.

Die skizzierte vertikale Bewegungsrichtung lässt sich beispielhaft und ganz explizit an Dantes sprachtheoretischer Reflexion ablesen. Noch Dantes sprachtheoretische Schrift *De vulgari eloquentia* (*Über das Dichten in der Volkssprache*) ist bekanntlich von dem Versuch geprägt, eine Volkssprache überhaupt erst zu schaffen, die an Ausdrucksfähigkeit und an Würde mit dem Lateinischen konkurrieren kann. Dass die Würde von Latein und Volkssprache so unterschiedlich ist, liegt dabei vor allem daran, dass das Latein eine kodifizierte, fixierte Sprache ist und die Volkssprache bislang jeder grammatischen Kodifizierung entbehrt. Ein entscheidender Unterschied zwischen dem Latein und der Volkssprache liegt deshalb für das Mittelalter darin, dass das Latein unveränderlich ist, während die Volkssprachen ständiger Veränderung unterworfen sind. Unveränderlichkeit gilt aber in der mittelalterlichen Theologie als eines der wesentlichen Attribute Gottes. Die lateinische Sprache ist also die göttliche Sprache, die Volkssprachen dagegen sind in ihrer Veränderlichkeit lediglich Menschenwerk. Wie sehr das hierarchische Verhältnis zwischen Latein und Volkssprache den Diskurs über das Übersetzen notwendig prägen muss, mag man sich an einer bezeichnenden Passage Dantes in seinem *Gastmal* (it. *Convivio*) deutlich machen. Das *Convivio* stellt den im Mittelalter höchst seltenen Fall der kritisch-interpretierenden Kommentierung eines volkssprachlichen Textes dar, in diesem Fall einiger von Dantes eigenen Kanzonen. Für uns von besonderer Bedeutung ist die Einleitung dieses Buches, weil diese in wesentlichen Teilen der Frage gewidmet ist, warum Dante das Traktat in der Volkssprache und nicht auf Latein verfasst hat. Die Einleitung hat daher über weite Strecken den Charakter einer Apologie. Dante ist sich also in hohem Maße bewusst, dass er mit seinem Text weitestgehend Neuland betritt und die Verwendung des *Volgare* gegenüber dem gelehrten Publikum einer Legitimation bedarf. In der kulinari-schen Bildlichkeit seines *Gastmahls* formuliert Dante selbst die Frage so: Warum eine solche Schrift mit Gerste (Italienisch) backen und nicht mit Weizen

(Latein)?¹⁶ Dante führt hierfür drei Gründe an, von denen uns vor allem der erste interessieren muss. Dieser betrifft jenes hierarchische Verhältnis zwischen Latein und Volkssprache, das schon wegen der allegorischen Form, in die es sich kleidet, besonders aufschlussreich ist. In dieser Allegorie nämlich erscheint das *Volgare* als der Diener und das Latein als der Herr. Die Volkssprache kann also dem Lateinischen dienen, nicht aber umgekehrt. Da ein Kommentar aber immer eine dienende Funktion hat, kann der Kommentar einer volkssprachlichen Dichtung niemals auf Latein verfasst sein. Ein entsprechendes Verfahren liefe auf eine gefährliche Subversion der mittelalterlichen Herrschaftsordnung hinaus.

»Deswegen, um nun dieser Unordnung zu entgehen, gehört es sich, daß dieser Kommentar, der für die Stelle eines Dieners für die unten angeführten Kanzonen geschaffen ist, diesen in jeder seiner Ausrichtungen untergeordnet ist und daß er um die Bedürfnisse seines Herrn weiß und ihm gegenüber gehorsam ist. All diese Veranlagungen hätten ihm gefehlt, wenn er lateinisch und nicht volkssprachlich gewesen wäre, da ja die Kanzonen volkssprachlich sind. Denn erstens wäre er nicht untergeordnet, sondern Herrscher gewesen, sowohl durch (seinen) Adel, wie auch durch Tugend und Schönheit. Durch den Adel,

16 »Da dieses Brot nun von den akzidentellen Makeln gereinigt ist, bleibt noch, es von einem substantiellen zu entschuldigen, nämlich daß es volkssprachlich ist und nicht lateinisch; was man der Ähnlichkeit nach als aus Gerste und nicht aus Weizen bezeichnen kann. Und diesbezüglich entschuldigen es bündig drei Gründe, die mich dazu bewegten, diesem [Brot] vor dem anderen den Vorzug zu geben: der eine entspricht der Vorsicht bezüglich unziemender Anordnung; der andere der Bereitschaft zur Freigebigkeit; der dritte der natürlichen Liebe zur eigenen Sprache.« (Dante 1996: 23/25) »Poi che purgato è questo pane da le macule accidentali, rimane ad escusare lui da una sustanziale, cioè da l'essere volgare e non latino; che per similitudine dire si può di biado e non di frumento. E da ciò brevemente lo scusano tre ragioni, che mossero me ad eleggere inanzi questo che l'altro: l'una si muove da cautela di disconvenevole ordinazione; l'altra da prontezza di liberalitate; la terza da lo naturale amore a propria loquela.« (Dante 1996: 22/24)

weil das Latein ewig und unveränderlich ist und die Volkssprache nicht fest ist, sondern veränderlich.« (Dante 1996: 25)¹⁷

Die soziale Bildlichkeit ist bedeutsam. Die Volkssprache, sprich das *Volgare*, entspricht dem *Vulgus*, das Latein dem Adel. Genau weil das so ist, kann aber für Dante sich das Latein nicht als Kommentierungssprache für einen volkssprachlichen Text eignen.¹⁸ Man spürt hier die normative Kraft der mittelalterlichen Kommentierungs- und Glossatorenpraxis. Dass ein volkssprachlicher Text in der Bildungssprache kommentiert und interpretiert wird, und das heißt auch partiell in die Bildungssprache übersetzt wird, erscheint grundsätzlich als abwegig. Die Volkssprache kann also der Erläuterung der Hochsprache dienen, nicht aber die Hochsprache der Erläuterung der Volkssprache.

Da der Bildungsraum und damit der Raum des Schriftlichen generell zunächst und vor allem vom Lateinischen geprägt ist, hat nur die vertikale Übersetzungspraxis im mittelalterlichen Bildungssystem einen festen Ort. Es ist dies der Grammatik- und der Rhetorikunterricht im Rahmen des Triviums der *septem artes liberales* (vgl. hierzu noch einmal Copeland 1991). Nur hier findet das Übersetzen eine echte kulturelle Dignität und nur hier hat das Übersetzen einen Platz als hermeneutische Praxis. Genau diese Praxis und genau diese Methodik des Übersetzens erweist sich nun aber als radikal unzureichend und inadäquat, in dem Moment, wo eine Übersetzungspraxis ins Zentrum rückt, die mit der Bewegungsrichtung Griechisch > Latein zwischen zwei Sprachen übersetzt, die prinzipiell das gleiche kulturelle Prestige besitzen. Die schulische Praxis des Übersetzens wird also mit Bruni erstmals auf einen Prozess angewandt, der von der

17 »Dunque, a fuggire questa disordinazione, conviene questo comento, che è fatto in vece di servo alle infrascritte canzoni, essere subietto a quelle in ciascuna sua ordinazione, ed essere conoscente del bisogno del suo signore e a lui obediente. Le quali disposizioni tutte li mancavano, se latino e non volgare fosse stato, poi che le canzoni sono volgari. Ché, primamente, non era subietto ma sovrano, e per la [sua] nobilità e per virtù e per bellezza. Per nobilità, perché lo latino è perpetuo e non corruttibile, e lo volgare è non stabile e corruttibile.« (Dante 1996: 24)

18 Natürlich ist nicht zu übersehen, dass Dante trotz der machtvollen und sicher nicht nur instrumentellen Affirmation der traditionellen Bildungshierarchie faktisch Exponent eines Auflösungsprozesses ist, in dessen Vollzug die Volkssprache in Funktionen einrückt, die traditionell dem Lateinischen vorbehalten waren. Dennoch ist das *Convivio* in seinen legitimatorischen Strategien ein beeindruckendes Zeugnis für jene vertikalen Ordnungen, die noch bis weit in die Zeiten des Humanismus hinein den Bildungsdiskurs dominieren.

Horizontalen geprägt ist und in dem nicht mehr die eine Sprache die Dienerin der anderen ist. Mit dieser Gleichwertigkeit kommt im Bereich der übersetzerischen und allgemein sprachlichen Praxis jene nominalistisch geprägte Entdeckung der Vielheit in die Welt, wie sie nach Stierle von der Renaissance auf den unterschiedlichsten Ebenen realisiert wird.

LEONARDO BRUNI UND DER KULTURFAKTOR BEIM ÜBERSETZEN

Das bedeutet zunächst konkret, dass für Bruni die Kenntnis der Zielsprache mindestens genauso wichtig ist wie die Kenntnis der Ausgangssprache. Es kann kaum verwundern, dass diese Kompetenz in der Zielsprache im Bereich der mittelalterlichen Vulgarisierung kaum je als eigene Bildungskompetenz wahrgenommen, geschweige denn thematisiert wird. Bruni ist damit einer der ersten, der auf einer Erkenntnis insistiert, die auch heute noch von Laien in ihrer ganzen Tragweite unterschätzt wird. Die Rede ist von der Einsicht, dass die zielsprachliche Kompetenz für einen Übersetzer mindestens genauso wichtig ist, wie die ausgangssprachliche Kompetenz. Dabei muss kaum daran erinnert werden, dass die Frage der zielsprachlichen Kompetenz im Falle der Humanisten dadurch verschärft wird, dass ihre Zielsprache gerade nicht die Muttersprache, sondern eine weitere Fremdsprache ist, auch wenn diese, d.h. das Lateinische, in manchen Lebensbereichen so präsent sein mag, dass man von einer Art Zweisprachigkeit ausgehen kann.

Entscheidend in unserem Zusammenhang ist nun, dass Sprachkenntnis für Bruni eine umfassende Kulturkenntnis einschließt. Für moderne Leser besonders bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Bedeutung, die Bruni dem Erkennen der intertextuellen Dimension der Literatur zumisst. Ich werde auf diesen Punkt noch zurückkommen.

Die Gleichwertigkeit der Sprachen führt nun vor allem zu einer grundsätzlichen Neubewertung der ästhetischen Dimension des Übersetzens. Das Übersetzen hat eine genuine ästhetische, künstlerische Dimension, die darin begründet ist, dass die Zielsprache der gleichen Perfektion fähig ist wie die Ausgangssprache. Gegenüber den Vulgarisierern befinden sich die humanistischen Übersetzer offensichtlich in einer radikal veränderten Situation. Abgesehen davon, dass sie von der einen Fremdsprache in die andere Fremdsprache übersetzen, übersetzen sie aus der einen unveränderlichen Bildungssprache in die andere unveränderliche Bildungssprache. Die Übersetzung muss daher nach Bruni nicht nur die wesentlichen Gedanken des Ausgangstextes wiedergeben, sie muss vor allem auch

seiner Form gerecht werden. Bei den formalen Qualitäten aber denkt Bruni zunächst an Struktur und Rhythmus eines Textes. Hinzu kommt das, was man in der antiken und der mittelalterlichen Rhetorik den *Ornatus*, den Textschmuck nannte:

»In exornationibus quoque ceteris conservandis summa diligentia erit adhibenda. Nec enim omnia nisi servet interpres, prima orationis maiestas omnino deperit et fatiscit. Servari autem sine magno labore magnaue peritia litterarum non possunt. Intelligende sunt enim ab interprete huiuscemodi, ut ita dixerim orationis virtutes ac in ea lingua, ad quam traducit, pariter representande. Cumque duo sint exornationum genera – unum quo verba, alterum quo sententie colorantur –, utrumque certe difficultatem traductori affert, maiorem tamen verborum quam sententiarum colores [...].« (Bruni 1442: 86)

»Auch bei der Bewahrung des übrigen Schmuckes bedarf es einer großen Sorgfalt. Wenn ein Übersetzer nämlich nicht all diese Charakteristika des Textes bewahrt, dann geht die ursprüngliche Majestät des Textes verloren. Ihre Bewahrung aber ist nicht möglich ohne große Mühe und ohne eine vorzügliche Literaturkenntnis. Der Übersetzer muss nämlich all die Dinge, die man als die besonderen Qualitäten eines Textes bezeichnen kann, erkennen und sie in der Sprache, in die er übersetzt, wiedergeben. Und da es zwei Arten von rhetorischem Schmuck gibt, einen der den Wörtern Farbe gibt und einen der den Gedanken Farbe verleiht, bilden auch beide eine besondere Schwierigkeit für den Übersetzer, wobei die Schwierigkeit in Bezug auf die Wörter größer ist als in Bezug auf die Gedanken [...].« (Übers. A.G.)

Es geht also bei Bruni nicht zuletzt um die Form der Texte, die er übersetzt. Wer sich nur auf den Inhalt konzentriert, der ruiniert die Werke, die er übersetzen will. Von hier her erklärt sich bei Bruni auch ein deutlicher Affekt gegen das sogenannte sinngemäße Übersetzen, das – wie wir gesehen haben – noch bei Petrarca und Coluccio in der Nachfolge des Hieronymus für eine angemessene Homerübersetzung gefordert wird. Damit ist nicht gesagt, dass Bruni holprigen Interlinearübersetzungen oder einer mittelalterlichen *verbum pro verbo*-Praxis das Wort reden will. Was bei Bruni aber aufscheint, ist eine zunehmende Einsicht in den Umstand, dass der Sinn eben nicht von den Wörtern, d. h. der Inhalt eben nicht von der Form getrennt werden kann. Wer versucht, nur die Gedanken wiederzugeben, der gibt am Ende auch diese nicht wieder. Der Gedanke eines formunabhängigen – und insofern die Form von bestimmten kulturellen Standards geprägt wird – auch eines kulturunabhängigen Inhalts wird also von Bruni machtvoll bestritten:

»Pleni sunt Platonis Aristolelisque libri exornationum huiusmodi ac venustatum, quas longum nimis foret per singula consecrari. Lector certe, si modo eruditus disciplina sit, faciliter ea deprehendet. His vero exemplis abunde patet neminem posse primi auctoris maiestatem servare, nisi ornatum illius numerositatemque conservet. Dissipata namque et inconcinna traductio omnem protinus laudem et gratiam primi auctoris exterminat. Ex quo scelus quodammodo inexpiabile censendum est hominem non plane doctum et elegantem ad transferendum accedere.« (Bruni 1442: 102)

»Die Bücher von Platon und Aristoteles sind voll von solchen Schmuckformen und solchen Schönheiten, und es würde zu weit führen, sie einzeln aufzuführen. Gewiss wird jeder Leser, der in dieser Disziplin gelehrt ist, sie leicht erkennen. Aus allen diesen Beispielen geht daher klar hervor, dass niemand die Größe der antiken Autoren wiedergeben kann, der nicht ihren sprachlichen Schmuck und ihren Rhythmus bewahrt. Eine Übersetzung ohne Form und Eleganz zerstört sofort den ganzen Wert und die ganze Eleganz der griechischen Autoren. Und deshalb muss man es im Grunde als unverzeihliche Sünde bezeichnen, wenn ein Mann ohne hinreichende Bildung und Geschmack sich ans Übersetzen macht.« (Übers. A.G.)

Leonardo Bruni markiert mit seiner theoretischen Reflexion über das Übersetzen nicht mehr und nicht weniger als einen Quantensprung in der Übersetzungstheorie. Zum ersten Mal werden mit aller Deutlichkeit, Fragen der Form und Fragen des Stils in den Mittelpunkt der Übersetzungsreflexion gestellt. Und obwohl Bruni sich deutlich gegen die im Mittelalter dominierende Rede vom sinnmäßigen Übersetzen wendet, ist er nicht einfach ein Anhänger der Ausgangstextorientierung. Im Mittelpunkt steht vielmehr das Bestreben, die formalen und ästhetischen Qualitäten des Ausgangstextes und die besonderen stilistischen Eigenheiten eines jeden Autors, also seinen Personalstil in der Zielsprache spürbar werden zu lassen.

Diese neue Sicht auf das Übersetzen betont in ganz neuer Weise die Würde der Übersetzungshandlung und die Verantwortung des Übersetzers. Zum Übersetzen reicht es nicht, über eine gewisse grammatische Kenntnis der Ausgangssprache zu verfügen, das Übersetzen verlangt vielmehr eine umfassende Kulturkenntnis und eine wirklich umfassende sprachliche Kompetenz in der Zielsprache.

Was heißt nun aber für Bruni Kulturkompetenz? Wie wir weiter oben gesehen haben, ist Bruni im Grunde von der Übertragbarkeit nicht nur der philosophischen Konzepte griechischer Autoren, sondern auch der politisch-sozialen Verhältnisse, von denen sie handeln, überzeugt. Interpretationsprobleme, die bei den mittelalterlichen Übersetzern auftauchen, erscheinen in dieser Perspektive

zunächst und vor allem als Fragen linguistischer Kompetenz. Die einzige, wenn auch gewichtige Ausnahme bilden hier die ästhetischen Qualitäten der Autoren, die die mittelalterlichen Übersetzer nicht nur nicht wiederzugeben vermögen, sondern die sie gar nicht erkennen. Was Bruni den mittelalterlichen Übersetzern abspricht, ist in dieser Perspektive vor allem ein Sinn für die rhetorische Struktur und den poetischen Charakter der Texte. Worum Bruni kämpft ist damit gleichzeitig ein Verständnis für den durch und durch urbanen Charakter seiner Autoren, die er endlich aus den Ketten scholastischer Diskurse befreien möchte. Ein wichtiger kultureller Faktor der Texte und Autoren liegt also in ihrer Zuordnung zu einem bestimmten sozialen und diskursiven Ort und in einer Verknüpfung ihrer ursprünglichen Adressaten. Ihr genuines Publikum sind nicht scholastische Theologen, sondern jene bürgerlichen Bildungseliten, für die Bruni übersetzt und die er für seine Autoren gewinnen will. Zu betonen, dass Aristoteles seine Texte mit Dichterzitaten spickt, ist in dieser Perspektive keine Nebensächlichkeit, sondern Teil einer Strategie, die machtvoll danach strebt, Aristoteles aus der scholastischen Umklammerung zu befreien.

Dennoch ist kaum übersehbar, dass Brunis Kritik an Grosseteste nicht bei Fragen der sprachlichen Form stehen bleibt, sondern weit in den Bereich historischer Hermeneutik hineinreicht. Die entsprechende Strategie lässt sich an einer Stelle illustrieren, wo es bei Aristoteles um die Ämterverteilung in den griechischen Stadtstaaten geht. Aristoteles kritisiert hier die Praxis, dass ärmere Bürger sich von öffentlichen Ämtern, insbesondere vom Richteramt befreien lassen konnten, während die Reichen zur Übernahme solcher Ämter verpflichtet waren. Darin sieht Aristoteles eine gefährliche Tendenz zur Oligarchie, die die ärmeren Bürgerschichten auf längere Sicht aus der politischen Verantwortung entlässt und schließlich von der Herrschaft verdrängt. Es ist dabei evident, dass derartige Fragen im republikanischen Florenz des frühen 15. Jahrhunderts von erheblicher Aktualität waren. Der entsprechende historische Zusammenhang geht nun bei Grosseteste weitgehend verloren, weil er mit der Verfassung der antiken Gesellschaften nicht hinreichend vertraut ist. Dies veranlasst Bruni zu einem ausführlichen Exkurs über das Zensusrecht im antiken Rom und in Griechenland, mit dessen Hilfe die Verbindung von politischer Verantwortung und ökonomischem Vermögen in antiken Gesellschaften veranschaulicht werden soll.

»Wenn unser Übersetzer ›honorabilitatem‹ statt ›censum‹ sagt, so geschieht dies aus mangelnder Sprachkompetenz. Der Zensus nämlich ist jener Wert des Besitzstandes, den jener Übersetzer mit der dümmlichen, inadäquaten und ungebräuchlichen Vokabel als ›honorabilitatem‹ bezeichnet hat. Und aus diesem Wort, das er unangemessener Weise aus dem Wort ›honor‹ abgeleitet hat, folgen gewissermaßen tausend andere Unangemessenheiten.

Er hätte also nicht Honorabilität sondern Zensus sagen müssen, denn genau dies ist das Wort, das dem griechischen Terminus entspricht, während Honorabilität ein unangemessener Neologismus ist. Tatsächlich wurden die griechischen Städte fast alle nach dem Zensusrecht verwaltet. In Rom wurde der Zensus von Servius Tullius eingeführt. Dieser teilte die Bürgerschaft nicht nach Regionen ein, sondern nach dem Vermögen, d. h. dem Zensus, indem er eine einheitliche Gruppe schuf, deren Vermögen sich auf mehr als hunderttausend Asse belief, eine andere Gruppe von hunderttausend bis fünfundsiebzigtausend, wieder eine andere von fünfundsiebzig bis fünfzigtausend und so weiter, absteigend bis zu fünftausend. Darunter ließ er eine Gruppe übrig ohne Vermögen, die Armen und Schwachen. Auf der Grundlage des Zensus aber legte er fest, welche Abgaben in Friedens- und Kriegszeiten zu entrichten waren. [...] Die Beamten jedoch, die den Zensus zu leiten hatten, wurden Zensoren genannt. Bei den Griechen nun hießen die Zensoren ›timite‹ während der Zensus ›timima‹ genannt wurde. Aber davon hatte unser guter Übersetzer nichts gelesen. Stattdessen faselt er anstelle von Zensus etwas von ›honorabilitatem‹, ein Wort, das er frei erfunden hat und das bis dahin ganz ungebräuchlich war.« (Übers. A.G.)¹⁹

Auffällig ist bei diesem Zitat, dass Bruni von einer sprachlichen Inkompetenz spricht, wo die nachfolgenden Ausführungen doch eigentlich eher eine unzureichende Kenntnis antiker Herrschaftsstrukturen nahelegen. Die mangelnde Trennung von sprachlicher und kultureller Kompetenz sollte jedoch nicht in die Irre führen. Sie dürfte lediglich ein Hinweis auf ein Verständnis der *studii humanitatis* im Frühhumanismus sein, in dem die sprachliche und die sachliche Seite der Literatur noch nicht auseinandergetreten sind und in dem noch nicht systematisch zwischen der sprachlichen und der kulturell-historischen Seite humanistischer Gelehrsamkeit unterschieden wurde. Das Wort *census* nicht zu kennen und mit den Besonderheiten des antiken Zensusrechts nicht vertraut zu sein, erscheint in dieser Perspektive tatsächlich als ein und dasselbe.

Unverkennbar ist dennoch, dass der Vorwurf sprachlicher Inkompetenz bei Bruni schon allein in der Form der Argumentation mit ihren historischen Erläuterungen mit einem Vorwurf kultureller Unkenntnis verbunden ist, aus dem nicht zuletzt auch der Stolz und das Bewusstsein einer neuen Zeit spricht. Vom Übersetzer muss in dieser Perspektive nicht nur eine basale sprachliche Kompetenz, sondern eine umfassende Kenntnis der antiken Literatur und damit eine umfassende Kenntnis der antiken Welt und ihres Wissens- und Kulturhorizontes erwartet werden.

19 Lateinische Fassung nach Viti (vgl. Bruni 2004: 115/116).

VON DER *TRANSLATIO* ZUR *TRADUCTIO*

Damit begründet Bruni ein neues übersetzerisches Selbstbewusstsein, das sich nicht zuletzt in einem neuen Fachterminus für das Übersetzen artikuliert. Dieser Terminus ist der Begriff der *traductio*. Zum ersten Mal taucht der Terminus in einem Brief Brunis an den Humanisten Niccolò Niccoli, vermutlich vom 5. September 1400, auf.²⁰ Dort benutzt Bruni nicht nur das Verb *traducere*, sondern auch bereits das Substantiv *traductio*. Der Ausdruck *traductio* ist im Lateinischen zwar selten, aber durchaus belegt. In Ciceros Rhetorik *De oratore* bezeichnet der Terminus *traductio* so etwas wie eine Metonymie.²¹ Bruni greift diesen Begriff also auf und gibt ihm einen neuen Sinn. Dieser Sinn ist wenige Jahre später bereits deutlich verfestigt. In seinem Vorwort zu seiner Aristoteles-Übersetzung etwa heißt es:

»Ego igitur infinitis paene huiusmodi erroribus permotus, cum hec indigna Aristetele indignaque nobis ac lingua nostra arbiträrer, com suavitate horum librorum, que Greco sermone maxima est, in asperitatem conversam, nomina intorta, res obscuratas, doctrinam labefactam viderem, laborem suscepi novae **traductionis**.« (Bruni 1442: 260-261, Herv. A.G.)

»Da ich nun empört über die Unzahl von Fehlern aller Art war, die ich eines Aristoteles für unwürdig und auch unwürdig unserer lateinischen Sprache hielt und da ich andererseits sah, wie die Eleganz, die diese Bücher im griechischen Original besonders prägt, in Rohheit verwandelt war, wie die Begriffe verfälscht, die Gedanken verdunkelt und der theoretische Gehalt ruiniert worden waren, so unterzog ich mich der Mühe einer neuen Übersetzung.« (Übers. A.G.)

Der Passus zeigt, wie der Begriff der *traductio* eine erkennbar kritische Dimension beinhaltet, ohne dass man dieser kritischen Dimension eine systematische

20 Die Datierung des Briefes ist, wie bereits oben erwähnt, umstritten und die unterschiedlichen Vorschläge sind in ihren Begründungen nicht restlos nachvollziehbar. Gewöhnlich geht man entweder vom Jahr 1400 oder vom Jahr 1405 aus.

21 Sabbadini hat die Auffassung vertreten, dass es sich bei Brunis Verwendung des Terminus eigentlich um einen Übersetzungsfehler gehandelt habe. Der Terminus ginge in dieser Lesart auf eine Stelle in den *Noctes Atticae* von Aulus Gellius zurück, wo der Ausdruck *traductus* im Sinne von »eingeführt« verwendet wird (Sabbadini 1916). Folena lehnt diese These freilich ab und geht sicher zu Recht von einer bewussten Suche nach einem neuen Terminus aus (vgl. a. Bettini 2012).

Strategie unterstellen dürfte. Tatsächlich zeigt eine Analyse der Übersetzervorworte vielmehr, dass der Begriff der *traductio* bei Bruni oftmals ganz unvermittelt neben den überkommenen lateinischen Ausdrücken wie *vertere*, *translatiare* und *interpretari* existiert und sogar auf die alten, von Bruni harsch kritisierten Übersetzungen Anwendung findet.²²

Der Erfolg dieses neuen Terminus ist dennoch so durchschlagend, dass er sich alsbald nicht nur im lateinischen Sprachgebrauch der Humanisten, sondern in wenigen Jahrzehnten auch in fast allen romanischen Sprachen – Italienisch, Französisch, Spanisch, Portugiesisch, Katalanisch, Rumänisch – durchsetzt und den bis dahin gebräuchlichen Begriff der *translatio*, oder »translation« verdrängt. Es handelt sich hierbei um einen einzigartigen Vorgang, der bis heute das vielleicht sichtbarste Zeichen für den Siegeszug jenes neuen horizontalen Kultur- und Übersetzungsbegriffs bildet, in dem wir eine der wichtigsten kulturellen Hinterlassenschaften der Renaissance erkennen.

CONCLUSION

Es ist dargestellt worden, wie das übersetzerische Werk Brunis sich in einem grundsätzlichen Spannungsverhältnis bewegt. Auf der einen Seite liegt ohne Zweifel eine der vornehmsten Errungenschaften des Humanismus im Umgang mit den griechischen Autoren (vor allem den Philosophen, aber auch den Dichtern, Rednern und Geschichtsschreibern) darin, ihre Rezeption aus den systematischen Beschränkungen des scholastischen Philosophiediskurses zu befreien, dessen Praxis weitgehend darin bestand, die Sentenzen der *Auctores* in ein vorgefügtes und von religiösen Dogmen bestimmtes logisches System einzufügen, das sie weitgehend aus ihrem Ursprungskontext löste. In diesem Sinne besteht das Verdienst der Humanisten darin, eine historisch fundierte Lektüre der anti-

22 So etwa wenn es im Vorwort zur *Nikomachischen Ethik* heißt: »Aristotelis Ethicorum libros facere Latinos nuper institui, non quia prius traducti non essent, sed quia sic traducti erant, ut barbari magis quam Latini effecti viderentur. Constat enim illius traductionis auctorem [...] neque Grecas neque Latinas litteras satis scivisse. [...]« (Bruni 1442: 255) (»Vor einiger Zeit habe ich beschlossen, die Bücher der Aristotelischen Ethik ins Lateinische zu übertragen, nicht weil sie nicht vorher schon übersetzt gewesen wären, sondern weil sie so übersetzt worden sind, dass sie eher das Produkt von Barbaren als von Lateinern schienen. [...] Tatsächlich scheint evident, dass der Autor dieser Übersetzung weder der griechischen noch der lateinischen Sprache hinreichend mächtig gewesen ist.« [Übers. A.G.]

ken Philosophen anzustoßen, welche sie aus systematisch-theologischen Zwängen löst und die Eigenlogik der Werke respektiert. Auf der anderen Seite freilich ist offensichtlich, dass gerade das Apriori der Vorbildhaftigkeit der Antike die Humanisten über weite Strecken daran hindert, die Individualität und innere Differenz nicht nur der Autoren, sondern auch der Sprachen, in denen sie sich ausdrücken, in ihrer ganzen Schärfe wahrzunehmen. In diesem Sinne bleibt Bruni dem vorneuzeitlich-mittelalterlichen Begriffsrealismus verhaftet, für den die Wörter und Begriffe einer Sprache lediglich willkürliche Zeichen sind, denen unveränderliche Gedanken gegenüberstehen und welche die Welt als Realisierung universaler Entitäten begreift. Dieser Realismus begründet einen entschiedenen Übersetzungsoptimismus, der im Kern von einer weitestgehenden Äquivalenz und wechselseitigen Austauschbarkeit der klassischen Sprachen ausgeht. Alles was im Griechischen gesagt werden konnte, kann in dieser Perspektive auch verlustlos auf Latein gesagt werden. Von hierher erklärt sich auch Brunis Polemik gegen den übersetzerischen Rückgriff auf Neologismen und Entlehnungen, die vor dem Hintergrund seines Sprachrealismus als bloßer Ausdruck übersetzerischer Bequemlichkeit erscheinen.

Dennoch finden wir bei Bruni vielleicht erstmalig ein Bewusstsein davon, dass eine angemessene Übersetzung der antiken Autoren, die diese insbesondere auch literarisch würdigt, auch eine angemessene Kenntnis der sozialen Welt voraussetzt, in der sie schreiben und in der sie wirken. Übersetzerische Kompetenz wird damit erstmals mit Nachdruck als umfassende Kulturkompetenz definiert und die übersetzerische Tätigkeit mit dem entsprechenden Prestige ausgestattet. Der horizontale Gestus des Übersetzens befreit die Praxis des Übersetzers gleichzeitig vom Odium des bloßen Vulgarisators und vom subalternen Status, der mit dieser Position in der vertikalen Werteordnung des Mittelalters verbunden ist.

LITERATUR

- Alighieri, Dante (1996): *Philosophische Werke*, Band 4/1. *Das Gastmahl*. Übersetzt von Thomas Ricklin, eingeleitet und kommentiert von Francis Chevenal, Deutsch-Italienisch, Hamburg: Meiner.
- Bartelink, Gerhard I.M. (1980): *Hieronymus: Liber de optimo genere interpretandi (Epistula 57): ein Kommentar*, Leiden: Brill.
- Bettini, Maurizio (2012): *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Torino: Einaudi.

- Botley, Paul (2004): *Latin Translation in the Renaissance. The Theory and Practice of Leonardo Bruni, Giannozzo Manetti, Erasmus*, Cambridge: University Press.
- Bruni, Leonardo (1442): *Historiae florentini populi*, EA, Florenz.
- (2004): *Sulla perfetta traduzione*, hg. und üb. von Paolo Viti, Napoli: Liguori.
- Buck, August (Hg.) (1969): *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, Darmstadt: WBG.
- Copeland, Rita (1991): *Rhetoric, Hermeneutics and Translation in the Middle Ages. Academic Traditions and Vernacular Texts*, Cambridge: University Press.
- Cortesi, Mariarosa (1995): »La tecnica del tradurre presso gli umanisti«, in: Claudio Leonardi (Hg.), *The Classical Tradition in the Middle Ages and the Renaissance. Proceedings of the First European Science Foundation Workshop on »The Reception of Classical Texts«*, (Florence, Certosa del Galluzzo, 26-27 June 1992), Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, S. 143-168.
- Dobler, Emil (2000): *Zwei syrische Quellen der theologischen Summa des Thomas von Aquin: Nemesios von Emesa und Johannes von Damaskus*, Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag.
- Folena, Gianfranco (1991): *Volgarizzare et tradurre*, Torino: Einaudi.
- Franzoi, Alessandro (1980): *La traduzione greco-latina nell'umanesimo*: Battista Guarini, Ferrara: Università degli studi.
- Gipper, Andreas (2015): »Vom Fremden im Eigenen. Die übersetzerische Aneignung der Antike und die Geburt der französischen Nationalkultur«, in: Dilek Dizdar/Andreas Gipper/Michael Schreiber (Hg.), *Nationenbildung und Übersetzung*, Berlin: Frank & Timme, S. 27-42.
- Hieronymus (1918 [1910]): »An Pammachius. Über die beste Art zu übersetzen«, in: Isidorus Hilberg (Hg.), *Bibliothek der Kirchenväter. Hieronymus: Epistulae 1-70 (= CESL, Band 54)*, Wien: Tempsky.
- Marassi, Massimo (2009): »Leonardo Bruni e la teoria della traduzione«, in: *Studi umanistici piceni XXIX*, S. 123-141.
- Mehus, Laurentius (Hg.) (1741): *Leonardi Bruni Arretini Epistolarum libri VIII*. Florenz: Bernardo Paperini.
- Petrarca, Francesco (2004): »Epistole familiares XXIV/12. (Ad Homerum)«, in: *Biblioteca italiana.it*. Die Ausgabe folgt der Ausgabe der *Opera omnia* von Pasquale Stoppelli. Roma: Lexis 1997, http://www.bibliotecaitaliana.it/indice/visualizza_testo_html/bibit000255

- (2004) »Epystole extravagantes 46 (Var. 25). A Giovanni Boccaccio«, in: Biblioteca italiana.it, www.bibliotecaitaliana.it/indice/visualizza_testo_html/bibit001367
- (2009): Bücher der Vertraulichkeiten, hg. und üb. von Berthe Widmer, Berlin/New York: De Gruyter.
- Sabbadini, Remigio (1916): »Maccheroni«, »tradurre« (Per la Crusca)«, in: Rendiconti: Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere XLIX, S. 221-224.
- Salutati, Coluccio (1893): »Epistola a Antonio Loschi«, in: Epistolario, hg. von Francesco Novati, Band 2, Roma: Forzani, S. 354-349.