

kehrt, eine ihrerseits neu gewordene Sprache: Man kehrt in die gemeinsame Heimat der Sprache zurück, in diesen Ort der Urvertrautheit, in dem wir ein wenig mehr als anderswo zuhause sind, bis zur Fremdheit durch das Fremde entstellt, in den Ort, der jetzt uns mit einem Atem mehr Fremdheit anhaucht.

Das Exil aber, von dem man zurückkehrt, bleibt nicht irgendwo da draußen. So wird die Rückkehr durch die Sprache zur Einkehr. Und Einkehr in die Sprache ist Heimkehr in sich selbst, nach langem Fernsein und Fremdsein, nach langem Suchen auf sich selbst, auf den einzigen möglichen Wegen, auf den Umwegen einer Sprache, jedoch einer freige gewordenen, einer nach der Stummheit und durch die Stummheit hindurch stimmhaften gewordenen Sprache, Wege einer Stimme des Ich zu einem wahrnehmenden Du. Diese Wege [voix, voie] sind als solche Begegnungen. Und sie sind eine „Art Heimkehr“.²⁰ Aus Angst vor dem Verlust des rechten „Heims“ geht man mit seinem Dasein zur Sprache auf das unheimlichste im Freien. Das Fremde ist das einzige Freie außer der Enge unserer menschlichen Endlichkeit, an deren Ecken wir an die Sprache und an den Tod immer wieder stoßen. Wie der Tod, so bricht die Sprache uns auf, macht uns fremd, macht uns frei.

Abstract

Die Erfahrung des Exils in einer fremden Sprache ist nichts als die Grenz-Erfahrung des Fremden in dem Wort der Muttersprache. Das fremde Wort unserer Sprache gehört uns so wenig wie wir dem Wort. Die Auswanderung in das fremde Wort der Muttersprache ist Wandlung des Ich in das Du des Wortes, ist *Übertragung ins Fremde*. Das wird anhand der Metapher gezeigt, die der fernste Ort in der Sprache, der Verbannungsort der Sprache ist. Als solcher ist sie Ort des Übergangs, ist das Noch-Nicht-Wort ausgespannt zwischen Wort und Wort, ist der Übergang in die Utopie der Sprache. Doch das Hinübergehen ist in Wahrheit ein Hindurchgehen, und zwar durch das „Sprachgitter“ der Sprache. Es ist vor allem der Dichter, der sich den Weg durch das metaphorische Gitter der Sprache hindurch zur Freiheit des Sprechens bahnt. Am wenigsten zuhause in seiner Sprache steht er an der Grenze, sogar zwischen verschiedenen Sprachen - wie Paul Celan. Das Über-tragen, Über-setzen, Über-gehen, als Bewegung aus dem Eigenen ins Fremde und aus dem Fremden ins Eigene zurück steht aber als Aufgabe jedem Menschen an.

Übersetzung der Kultur am Beispiel der Übertragung buddhistischer Texte vom Sanskrit ins Chinesische

Rolf ELBERFELD, Wuppertal

Einleitung

Die Übertragung des Buddhismus von Indien nach China ist einer der großen Übersetzungs- und Transkulturationsprozesse in der Geschichte der Menschheit. Durch die Einführung des Buddhismus in China ist nicht nur die chinesische Kultur, sondern in Folge auch die koreanische und japanische Kultur grundlegend beeinflusst und verändert worden. In diesem Prozeß trafen zwei Hochkulturen aufeinander, die jeweils in sich einen eigenen, weit zurückreichenden Anfang der Weltdeutung besitzen. Die Begegnung zwischen Indien und China, vom ersten bis zum neunten Jahrhundert, ist bisher in der Forschungsliteratur, im Hinblick auf die damals hochbrisanten und kreativen Prozesse der Kulturbegegnung, noch zu wenig beachtet worden.

Im folgenden möchte ich einige Aspekte vorstellen, die für die Erforschung der Übersetzung des Buddhismus aus der indischen in die chinesische Kultur von Bedeutung sind. Man könnte diesen Prozeß vergleichen mit dem der Übersetzung griechischer Kultur ins lateinische Mittelalter, wobei sich in beiden Prozessen ein erstaunlich kreatives Potential entfaltet hat. Bei den genannten Übersetzungsprozessen handelt es sich aber nicht nur um die Übersetzung von Texten im engeren Sinne, sondern um die Übertragung ganzer Sinnsysteme. *Übersetzung* verstehe ich somit im folgenden nicht nur auf Texte bezogen, sondern auch im weiteren Sinne als *Übersetzung der Kultur*,¹ wobei auch der Begriff der Religion von dem Begriff der Kultur umfaßt wird.

Sowohl der Buddhismus, als auch die chinesische Geisteskultur, verwandelten sich in dem genannten Prozeß in fruchtbarer Weise. Auf beiden Seiten waren Potentiale vorhanden (was nicht immer der Fall ist),

¹ Auf einem Symposium in Kyōto (1992) mit dem Titel *Übersetzbarkeit der Kultur* versuchte man, das Phänomen der Übersetzung in einem weiten Sinne in bezug auf Kulturbegegnungsprozesse zu thematisieren. Vgl. R. Ōhashi (Hg.), *Bunka no honyakukanōsei*, Kyōto 1993. Unter einem ähnlichen Titel erschien bereits 1971 eine Festschrift für den Ethnologen Evans-Pritchard: *The Translation of Culture*, Essays to E.E. Evans-Pritchard, ed. by Beidelman, London 1971. Ein anderer Aufsatz zu diesem Thema erschien 1975 in der japanischen Philosophie-Zeitschrift *Shisō* unter dem Titel *Bunka no honyaku* (Übersetzung der Kultur) von dem Japaner T. Aoki. Dieser Aufsatz ist auf deutsch zugänglich in: *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaft vor dem Problem des Kulturvergleichs*, hrsg. v. Joachim Matthes, Göttingen 1992, 49-67.

²⁰ P. Celan, *Der Meridian*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. III, Frankfurt 1996, 201.

die durch den jeweils anderen Hintergrund verstärkt, verändert und sogar erst geweckt wurden. Aufgrund von Entsprechungen konnten sich neue Bedeutungsräume eröffnen. Auf buddhistischer Seite ist z.B. eine - und nicht die einzige - Frucht der Begegnung der Chan- bzw. Zen-Buddhismus. Auf der anderen Seite ist es der Neokonfuzianismus, der ohne den Buddhismus wohl kaum in dieser Form entstanden wäre.

Wenn es erlaubt ist auf ein musikalisches Bild zurückzugreifen, so kann man von einer *wechselseitigen Resonanz* sprechen, die in der Lage ist, neue Bedeutungsräume im jeweils anderen zum Klingen zu bringen. Daß in verschiedenen Sprachen unterschiedliche Bedeutungspotentiale liegen, zeigt z.B. der Blick auf den Übersetzungsprozeß buddhistischer Texte vom Sanskrit ins Tibetische, bei dem der Buddhismus weitaus weniger Veränderungen inhaltlicher Art erfuhr, als es durch die Übersetzung ins Chinesische der Fall war. Es stellt sich somit die Frage, warum ein bestimmter übersetzter Text in einer anderen Kultur eine besondere *Resonanz* erfährt, wie z.B. die Texte Heideggers in Ostasien.² Vielleicht ist es möglich, dieses Phänomen durch das Bild der gegenseitigen Resonanz zu beschreiben, wobei eine einzelne Sprache als Resonanzkörper aufgefaßt würde, in der bei einer Übersetzung Neues zum Klingen kommt. Um aber das Spezifische dieses neuen Klangs untersuchen zu können, ist man auf die jeweiligen kulturellen Kontexte verwiesen, in denen eine Übersetzung stattfindet.

In den folgenden Ausführungen soll exemplarisch versucht werden, das Übersetzungsphänomen am Beispiel der Übersetzung indisch-buddhistischer Texte ins Chinesische auf drei Ebenen durchsichtig zu machen: der linguistischen, der übersetzungstechnischen und der kulturellen. Die zu untersuchende These lautet dabei: In der Übersetzung philosophischer, religiöser und literarischer Texte sind immer alle drei Ebenen wesentlich am Übersetzungsvorgang beteiligt. In der methodischen Betrachtung einer Übersetzung sollten die drei Ebenen getrennt betrachtet werden, um eine größere Durchsichtigkeit des Übersetzungsvorganges zu erzielen. Somit gliedern sich die Ausführungen in die folgenden drei Punkte:

1. die linguistische Ebene,
2. die geschichtliche und übersetzungstechnische Ebene,
3. die kulturelle Ebene.

² Vgl. Heidegger und Japan, hrsg. von Hartmut Bucher, Sigmaringen 1989.

1. Die linguistische Ebene

Ich beziehe mich im folgenden der Einfachheit halber auf das klassische Sanskrit und das klassische Chinesisch.³ Im Falle dieser beiden Sprachen tritt im besonderen Maße der große strukturelle und grammatikalische Unterschied hervor.

a) Die grammatikalische Struktur

Sanskrit ist eine in hohem Maße *flektierende* Sprache mit überdurchschnittlichem morphologischem Reichtum (im Nominalbereich acht Kasus, drei Numera, drei Genera; im Verbalbereich reiche Differenzierung der Tempora, der Modi usw.), wohingegen das klassische Chinesische eine uneingeschränkt *isolierende* Sprache ist und somit keine grammatische Flexion besitzt d.h. es gibt keinen Kasus, keinen Numerus, keine Modi des Verbs, keine Zeiten usw. Im Chinesischen kann somit ein einzelnes Wort bzw. Zeichen nicht eindeutig identifiziert werden im Hinblick auf seine grammatikalische Funktion. Es kann je nach Zusammenhang als Substantiv, Verb oder Adjektiv gedeutet werden. Zum Beispiel das chinesische Zeichen 名 (ming) kann je nach Kontext das Substantiv *Name* bedeuten, aber auch das Verb *benennen* oder das Adjektiv *berühmt*. Das Zeichen ändert sich in den verschiedenen Bedeutungen dabei nicht in seiner äußerlichen Gestalt. Je nach Kontext kann das gleiche Zeichen auch den Plural oder Singular, die Vergangenheit oder die Zukunft ausdrücken.

b) Das Schrift- und Lautsystem

Sanskrit wird aufgezeichnet durch eine phonemische Schrift, d.h. den Zeichen des Schriftsystems sind phonologische Einheiten zugeordnet. Das sogenannte Nāgarī-Alphabet umfaßt 13 Vokal- und 33 Zeichen für

³ Es stellt ein besonderes Problem der Forschung dar, genau festzustellen, von welcher Ausgangssprache die indisch-buddhistischen Texte ins Chinesische übersetzt wurden. Es ist somit zu berücksichtigen, daß es sich „bei den Ausgangstexten der frühen Übersetzungsperiode in fast allen Fällen um keine reinen Sanskritvorlagen, sondern wenn, dann um Vorlagen in sogenanntem hybridem buddhistischem Sanskrit mit mittelindischem Einschlag gehandelt hat, in vielen Fällen wohl um Originale, die in einem nordwestindischen indoarischen Dialekt und seinen Varietäten verfaßt waren, den man heute im allgemeinen als die *Gandhārī* bezeichnet.“ Dieses Zitat stammt aus einem noch unveröffentlichten Vortrag mit dem Titel *Die „Übertragung“ des Buddhismus von Indien nach China: die früheste Periode der Übersetzungstätigkeit - Methoden und Probleme* von Max Deeg, gehalten auf dem Symposium „Übersetzung - ein Grundphänomen des Lebens“ des Hauses der japanischen Kultur in Düsseldorf vom 1.4. - 4.4. 1998. Deeg leistet auf seinem Gebiet Pionierarbeit, so daß bald mehr über diese frühen Übersetzungsprozesse gesagt werden kann. Wenn ich mich im folgenden trotzdem auf das klassische Sanskrit beziehe, so ist es aus dem Grunde möglich, da - wie von Deeg angedeutet - im indischen Buddhismus zwar eine große Varietät von Sprachen im Spiel waren, sie sich aber grammatikalisch nicht radikal vom klassischen Sanskrit unterschieden.

die Konsonanten. Zudem besitzt es eine Fülle von Ligaturen und sekundären Lautzeichen, so daß insgesamt ca. 500 verschiedene Zeichen in ihrem Lautwert unterschieden werden.⁴ Die chinesische Schrift hingegen ist keine phonemische Schrift, sondern wird durch ideographische Zeichen verschriftlicht, die in einigen Fällen noch einen piktographischen Charakter aufweisen, so daß die ursprünglichen Bilder wie z.B. Fluß, Regen, Sonne usw. noch zu erkennen sind. Im 2. Jahrtausend v. Chr. existierten bereits ca. 3000 Zeichen, die auf etwa 40000 anwuchsen, von denen heute weniger als 10000 aktiv verwendet werden. Das einzelne Wort bzw. Zeichen hat keine eindeutig zugeordnete Aussprache. Es kann somit in Mandarin, in Kantonesisch, in Japanisch oder Koreanisch usw. jeweils anders ausgesprochen werden, wobei das geschriebene Zeichen aber immer das Gleiche ist.⁵

Das Sanskrit verfügt über eine enorme Wort und Lautvielfalt, da aus den ca. 500 Lauten Wörter gebildet werden, so daß kaum homophone Wörter existieren. Das Chinesische in seiner heutigen Standardform (Mandarin) - die genaue klassische Aussprache läßt sich aus den genannten Gründen nicht mehr exakt rekonstruieren - verfügt über 411 Silben, wobei die meisten dieser Silben durch die vier Töne (hoher-anhaltender, aufsteigender, abfallend-aufsteigender und abfallender Ton) noch einmal differenziert sind. Damit ergibt sich ein phonetisch-phonologischer Lautbestand von ca. 1338 Sprachtonsilben.

c) *Subjekt-prominent versus topik-prominent*

Das Sanskrit und andere indoeuropäische Sprachen sind gemäß linguistischer Untersuchungen „subjekt-prominent“, ostasiatische Sprachen hingegen „topik-prominent“.⁶ Dementsprechend herrscht im Sanskrit die Prädikationsstruktur und im klassisch Chinesischen die Toposstruktur vor. In der Prädikationsstruktur wird von einem Subjekt etwas prädiiziert. In der Toposstruktur kann dagegen jedes Glied des Satzes Zentrum und Thema werden. Das Sanskrit, wie auch andere indoeuropäische Sprachen, ermöglichen somit relativ präzise Ausdrucksweisen mit klaren grammatikalischen Bezugspunkten. Das Chinesische hingegen läßt ein Maß von Ambiguität zu, wodurch ein vexierendes Gleiten der Gedanken unterstützt wird. Nicht die klare Subjekt-Objekt Struktur steht im Vordergrund, sondern es kann ohne weiteres ein Geschehen ohne klare Subjekt-Objekt Festlegungen thematisiert werden.

⁴ Im Verleich hierzu besitzt das Englische 26, das Deutsche 28, das Französische 31 und das Russische 33 Buchstaben.

⁵ Auf die unterschiedlichen Schreibvarianten in China, Taiwan und Japan kann hier nicht näher eingegangen werden.

⁶ Vgl. hierzu den Aufsatz von Charles N. Li und Sandra A. Thompson, *Subjekt and Topic: A new Topology of Languages*, in: *Subjekt and Topic*, hrsg. von Charles N. Li, New York 1976, 457-490.

d) Nominal- versus Verbalorientierung

Ein anderer Unterschied, der oft nicht bemerkt wird, spielt in philosophischer Hinsicht eine bedeutende Rolle. Sanskrit in seiner entwickelten Form, besitzt eine ausgesprochen starke Tendenz zur Nominalisierung und damit zur Abstraktion und Substanzialisierung (In diesem Sinne stehen weite Teile der europäischen Philosophie ganz in der Tradition des Sanskrit).⁷ In der chinesischen Sprache hingegen, findet sich eine starke Tendenz zur Konkretion (Topik) und zu verbalen Ausdrucksweisen, den sogenannten Serialverb-Konstruktionen.

Zu Anfang des Übersetzungsprozesses war, gemäß der grammatikalischen und aufzeichnungstechnischen Struktur des Chinesischen, die Entwicklung von Abstrakta im Chinesischen noch wenig entwickelt. So konnte z.B. in der chinesischen Übersetzung kein Unterschied gemacht werden zwischen dem Adjektiv *sūnya* (leer) und der nominalisierten Form *sūnyatā* (Leerheit). Beides lautet im Chinesischen *kong* 空, wobei erst später an einigen Stellen *xing* 性 als Zeichen für die Nominalisierung hinzugefügt wurde.

Allein aus den genannten strukturellen Unterschieden wurden alle Übersetzungen aus dem Sanskrit ins Chinesische strukturell stark überformt und mit einer Tendenz zur Verbalisierung und Konkretion durchtränkt. Die zunächst groben Übertragungen wurden zunehmend verfeinert und erbrachten so auf unterschiedlichen Ebenen eine immer subtilere Verbindung und Verschmelzung des indischen und chinesischen Kontextes.

Es seien an dieser Stelle zwei Beispiele gegeben, um das Gesagte zu veranschaulichen. Ein Beispiel aus dem Diamant-Sūtra:

Sarve sattvā⁸ mayānupadhiṣeṣe⁹ nirvāṇadhātau¹⁰ parinirvāpayitavyāḥ¹¹.
evam ca sattvān¹² parinirvāpya¹³, na kaścit sattvaḥ¹⁴ parinirvāpito bhavati¹⁵.

⁷ Vgl. hierzu: Hermann Jacobi, *Über den nominalen Stil des wissenschaftlichen Sanskrit*, in: *Indogermanische Forschungen* 14, 1903, 236-251, und: ders., *Was ist Sanskrit?*, in: *Scientia* 14, 1913, 251-274.

⁸ Nominativ Plural. Es handelt sich im folgenden nur um die Umschrift des Sanskrit, was allerdings für den hier interessierenden Aspekt ausreicht.

⁹ *Maya* = Instrumentalis von *aham* = ich; Adjektiv im Lokativ - Kongruenz mit dem nachfolgenden Nomen.

¹⁰ Devandra-Kompositum im Lokativ.

¹¹ Gerundiv kausativ von *parinir*, Wurzel *vā*.

¹² Akkusativ Plural.

¹³ Verb im Absolutis.

¹⁴ Nom. Singular.

¹⁵ 3. Pers. präs. aktiv Singular. Für die genaue grammatikalische Analyse bedanke ich mich bei Jens Schlieter. Alle eventuellen Fehler liegen in meiner Verantwortung.

1. 我¹⁶應¹⁷滅¹⁸度¹⁹—²⁰切²¹衆²²生²³，
滅度一切衆生已，
而無有一衆生實滅度者。²⁴
2. 我應滅度一切衆生，
令入無餘涅槃界，
如是滅度一切衆生已，
而無一衆生實滅度者。²⁵
3. 我當皆令一切有情，
於無餘依妙涅槃界而般涅槃，
雖度如是一切有情令滅度已，
而無有情得滅度者。²⁶

Rein optisch läßt sich beim chinesischen Text feststellen, daß je älter die Übersetzung ist, sie um so weniger chinesische Zeichen umfaßt. Dies kann durch eine Stilentwicklung des chinesischen erklärt werden, die nicht unbeeinflusst ist von der Struktur der indischen Sprachen. Auf deutsch lautet die Passage etwa folgendermaßen:

-
- ¹⁶ Ich gebe im folgenden die Bedeutungen der einzelnen Zeichen in der ersten Reihe an, wie sie in dem Chinesisch-Deutschen Wörterbuch von Rüdernberg/Stange angegeben sind. *Wo*: ich, mein; wir, unser.
- ¹⁷ *Ying*: müssen, sollen, erforderlich; sich schicken, passen, passend, recht, gehörig; zutreffend, zweckentsprechend, demgemäß; entsprechend, Folge leisten, erfüllen, erhören, erwidern; vergelten; Erwidern, Antwort, Echo.
- ¹⁸ *Mie*: untergehen; auslöschen; verdunkeln; vernichten, ausrotten; (buddhistisch) Nirvana; Vergänglichkeit (skr.) *Antiyata*; Überwindung des Leidens (skr.) *nirodha*.
- ¹⁹ *Du*: Maß, Maßstab; Stufe, Grad, Takt; Regel, Gesetz; Grenze; hinübergehen, übersetzen, hinausführen; ins Jenseits egehen, Seelenwanderung; erleben, verbringen, sich ereignen, ein Mal.
- ²⁰ *Yi*: ein, eins, erste, derselbe, gleich, gleichförmig, ganz, das All; bestimmt, unbedingt; einzig, einmalig.
- ²¹ *Qie*: schneiden, zerschneiden, zerlegen, spalten, zerhacken, schnitzen; buchstabieren; eine Scheibe (Brot); dringend, eilig; gründlich, sehr; eng, nahe; bestimmt. In vorliegenden Zusammenhang bedeutet *yi qie*: alles oder alle.
- ²² *Zhong*: alle, ganz, viele, zahlreich, Menge, Schar, Volk; Zählwort für Priester.
- ²³ *Sheng*: Leben, leben, lebendig; gebären, erzeugen, (sich) bilden, geboren werden, entstehen, werden, wachsen; roh, frisch, unreif; unerfahren, unbekannt, neu, fremd; wild, Schüler, Jünger; sehr, durchaus; (bud.) Existenz, Geburt.
- ²⁴ Übersetzung von Kumārajīva.
- ²⁵ Übersetzung von Bodairushi.
- ²⁶ Übersetzung von Xuanzang. Zu den verschiedenen Übersetzungen vgl.: *The Diamond Sutra, A Critical Compilation. The Sanskrit Original and Translation*, Tony K. Lin, 1994, 490.

„Alle Lebewesen sind durch mich in dem restlosen Nirvana-Element zur Erlöschung zu bringen. Und wenn er so die Lebewesen zum völligen Erlöschen gebracht hätte, ist nicht irgend welches Lebewesen zum völligen Erlöschen gebracht.“²⁷

Es sei hier noch der berühmt und immer wieder zitierte Satz aus dem Herz-Sūtra als Beispiel angeführt:

rūpan²⁸ na pṛtak śūnyatā²⁹ śūnyatāyā³⁰ na pṛthag rūpam³¹

色即是空，空即是色

Form ist zugleich Leere und Leere ist zugleich Form.

An dieser Stelle sollen diese Beispiele genügen, um einen Eindruck zu vermitteln, von den unterschiedlichen Strukturen des Sanskrit und des Chinesischen. Es handelt sich bei dem translatorischen Prozeß zwischen diesen beiden Sprachen natürlich um ein Extrembeispiel. Nicht alle Übersetzungen haben mit derartigen Schwierigkeiten zu rechnen. Dennoch muß festgestellt werden: Allen Schwierigkeiten zum trotz, entfaltete der genannte Übersetzungsprozeß eine überraschende Fruchtbarkeit.

2. Die geschichtliche und übersetzungstechnische Ebene

Der Übersetzungsprozeß läßt sich in drei größere Phasen einteilen:³²

1. Die frühe Phase der Übersetzungen, in der verschiedene buddhistische Texte ins Chinesische übertragen wurden, ohne die Schulzugehörigkeit der Texte genau identifizieren zu können. Man nennt diese Phase die Zeit der „archaischen Übersetzung“ (*guyi* 古譯)
2. Die Phase seit Kumārajīva (344-413), der mit seinen großen Übersetzungsbüros neue Maßstäbe in der Qualität der Übersetzung setzte und zudem eine einheitlichere Übersetzungsterminologie anstrebte. Diese Phase wird die Zeit der „alten Übersetzung“ (*jiuyi* 舊譯) genannt.
3. Die Phase seit Xuanzang (600-664), dem berühmten chinesischen Mönch, Indien-Pilger, Übersetzer und Mitbegründer der chinesischen

²⁷ *Prajñāpāramitā. Die Vollkommenheit der Erkenntnis*, übers. v. Max Walleser, Göttingen 1914, 151.

²⁸ Abl. Sing.

²⁹ Nom. Sing.

³⁰ Abl./Gen. Sing.

³¹ Nom. Sing.

³² Selbst wenn diese Einteilung nicht auf eine alte chinesische Einteilung zurückgehen sollte - wie Max Deeg in seinem weiter oben zitierten Vortrag vermutet -, und eine Erfindung der japanischen Buddhismus-Forschung ist, so scheint sie mir dennoch nicht unbrauchbar, so daß ich sie im folgenden unter dem genannten Vorbehalt angebe.

Form des Yogācāra-Buddhismus. Die von ihm eingeführte Übersetzungsterminologie wird auch heute noch oft benutzt. Diese Phase wird die Zeit der „neuen Übersetzung“ (xinyi 新譯) genannt.³³

Zu 1: Im dritten und vierten Jahrhundert spricht man von den sogenannten *Geyi* (格義)-Übersetzungen,³⁴ das heißt Übersetzungen, die bewußt Wörter aus den chinesischen Klassikern heranzogen, um buddhistische Termini in die chinesische Sprach- und Gedankenwelt einzubinden. Im wesentlichen wurde die Terminologie des Daoismus bzw. Neodaoismus benutzt. In der *Geyi*-Methode wurden buddhistische Schlüsselbegriffe mit Schlüsselbegriffen aus dem klassischen chinesischen Denken erklärt und übersetzt, so daß die Auswahl eines chinesischen Übersetzungswortes unmittelbar einen bestimmten kulturellen Kontext mit anklingen ließ und damit zugleich die Bedeutung veränderte.

So versuchte man etwa das Sanskritwort *nirvāṇa*, das ins Deutsche übertragen werden kann mit: „Verwehen, Verlöschen der Lebensflamme“, zunächst mit dem daoistischen Terminus *wuwei* 無爲 zu übersetzen, der im Daoismus die Bedeutung von „Nicht-Handeln“ besitzt. Im

³³ Vgl. hierzu Walter Fuchs, *Zur technischen Organisation der Übersetzungen buddhistischer Schriften ins Chinesische*, in: Asia Major 1930. Nach Fuchs kann man die folgenden wichtigen Phasen unterscheiden: 1. Vereinzelt Übersetzungen - nicht im großen Stil organisiert. 2. Seit Kumārajīva unterstützt der Kaiser die Übersetzungsarbeit durch die Bereitstellung von „Übersetzungsplätzen“. Es werden Übersetzerteams gegründet. 3. Gründung des Übersetzungsamtes (翻經館) in Luoyang 洛陽 im Jahre 590. 4. Gründung des Übersetzungshofes im Jahre 980.

Nach Fuchs waren in den verschiedenen Phasen folgende Personen an den Übersetzungen beteiligt:

Späte Han-Zeit bis ca. 400: 執本 - Rezitator oder Vorleser des Textes, Erklärer und Schriftleiter, 譯語 - der die Übersetzung selbst machte und sie einem Chinesen diktierte, 筆受 - der Kopist, der das Amt des Stilisten mit versah.

Ca. 400 - Sui-Zeit: 譯主 - Hauptübersetzer, 譯語 - der die Übersetzung selbst machte und sie einem Chinesen diktierte, 筆受 - der Kopist, der das Amt des Stilisten mit versah, 證義 - Prüfer des Sinnes, 證文 - Prüfer des Textes.

Sui- und Tang-Zeit: 譯主 - Hauptübersetzer, 度語 - Wortübersetzer, 筆受 - Niederschreiber, 證義 - Prüfer des Sinnes, 證梵本 - Prüfer des indischen Textes, 證梵義 - Prüfer des Sinnes des indischen Textes, 證禪義 - Kontrolle des auf die Meditation bezüglichen Sinnes, 潤文 - Stilbearbeiter, 梵唄 - Sänger buddhistischer Gesänge bei der Eröffnung der Übersetzungsarbeiten, 校勘 - Textprüfer, 監護大使 - Oberleiter, der die fertigen Texte an den Thron weiterreichte, 正字 - Zeichenkorrektor.

Sung-Zeit: 譯主 - Hauptübersetzer, 書字 - Zeichen-Schreiber, 筆受 - Kopist, 證義 - Prüfer des Sinns, 證文 - Prüfer des Textes, 參譯 - Übersetzungsvergleicher, 綴文 - Textzusammensetzer, 潤文 - Stilarbeiter, 刊定 - Textverkürzer.

³⁴ Der Terminus taucht zum ersten Mal im *Gaosengchuang*, einer Biographie großer Mönche. Vgl.: *Taishō shinshū daizōkyō* (=T), hrsg. von J. Takakusu und K. Watanabe, Tōkyō 1924-1932, Bd. 50, 347. Vgl. Tang Yung-Tung, *On „Ki-Yi“, the earliest Method by which Indian Buddhism and Chinese Thought were Synthesized*, in: *Comparative studies in Philosophy*, hrsg. von W. R. Inge, Festschrift für Radhakrishnan, 1951, 276-286. Der Begriff kann übersetzt werden mit „den Sinn treffen“ oder englisch „matching the concepts“.

daoistischen Kontext bedeutet er aber gerade nicht *nichts tun*, sondern gerade ein Tun, in dem sich alles selbst erweist und somit dieses Nicht-Handeln selbst ein Handeln ist, das die Bewegungsgestalt des *dao* 道 aufnimmt.

Der Terminus *tathatā*, der übersetzt werden kann mit *Soheit* und im Buddhismus das wahre Wesen aller Dinge bezeichnet, wurde auch übersetzt mit *ziran* 自然. Das Wort *ziran* besitzt im klassisch-chinesischen Denken einen sehr weiten Bedeutungshof, der nicht nur auf den Daoismus begrenzt ist. Es kann übersetzt werden mit „von selbst so“ oder „Selbsterweis“.³⁵

Das Wort *prajñā* (Weisheit) oder *bodhi* (Erwachen) wurden mit dem Grundwort des Daoismus dem *dao* 道 wiedergegeben. Dies gleicht z.B. in seinem Konsequenzreichtum der Übersetzung des *dao* durch das deutsche Wort Gott.

Das Wort *sūnyatā* wurde auch mit dem chinesischen Wort für Nichts *wu* 無 wiedergegeben. Wieder ist der Nichts-Begriff insbesondere im Daoismus sehr vielfältig und umfaßt unterschiedliche Bedeutungsebenen. Diese Übersetzung zeigt heute noch ihre Wirkung, wenn im 20. Jh. in Japan davon gesprochen wurde, daß in Europa eine Philosophie des Seins und in Ostasien eine Philosophie des Nichts entwickelt worden sei.³⁶

Das Wort *arhat*, das im indisch-buddhistischen Kontext denjenigen bezeichnet, der die höchste Stufe der Befreiung von Befleckung und Leidenschaft in dieser Welt erreicht hat und mit seinem Tode in das vollkommene Nirvana eingehen wird, wurde übersetzt mit *zhenren* 真人. Dieses Wort bezeichnet im chinesischen Kontext einen durch die Klassiker gebildeten und in aufrechter Haltung lebenden Weisen, der aber weiterhin in den sozialen Kontexten lebt.

Das Wort *silā*, das im indisch-buddhistischen Kontext die ethischen Richtlinien bezeichnet, die im Buddhismus das Verhalten von Mönchen, Nonnen und Laien bestimmen, wurde übersetzt mit *xiaojing* 孝敬. Dieses Wort bezieht sich im chinesischen Kontext auf die Kindesliebe, d.h. auf die Beziehung zwischen Eltern und Kind.

Besonders in dieser frühen Phase der Übersetzung bemerkt man die Verschiebungen des Sinns in der Zielsprache durch dieses am chinesischen Denken orientierte Vorgehen. Damit sollen diese Übersetzungen

³⁵ Vgl. hierzu: Hermann-Josef Röllicke, „Selbst-Erweisung“. *Der Ursprung des ziran-Gedankens in der chinesischen Philosophie des 4. und 3. Jhs. v. Chr.*, Frankfurt a.M. 1996.

³⁶ Vgl. hierzu: K. Nishida, *Die morgenländische und abendländische Kulturform in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkt aus gesehen*, in: *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1939, Einzelausgabe; S. Hisamatsu, *Die Fülle des Nichts. Vom Wesen des Zen*, Pfullingen 1975 (der Originaltitel lautet direkt übersetzt: *Das östliche Nichts*).

nicht diskreditiert werden, sondern eher umgekehrt ihre Wichtigkeit für die kreative Aufnahme des Buddhismus in China hervorgehoben werden. Zu 2: Mit Kumārajīva und seinem Übersetzerteam begann eine neue Phase der Übersetzungstätigkeit. Inzwischen wurden nicht nur die verschiedenen buddhistischen Schulen klarer unterschieden, sondern es wurden auch eigene Traktate verfaßt, die in sinisierender Weise den Buddhismus auslegten. Mit Kumārajīva wird jedoch auch die *Geyi*-Methode zurückgedrängt und man versuchte, stärker am Original orientiert, neue Worte im Sinne eines Fachvokabulars für die Ausgangssprachliche Terminologie zu prägen.

Zu 3: Auf die Phase der neuen Übersetzungen von Xuanzang 玄奘 (600-664) kann ich hier nicht näher eingehen. Statt dessen möchte ich exemplarisch ein Beispiel geben, bei dem wir aus allen drei Übersetzungsphasen Übersetzungen desselben Sutras zur Verfügung haben. Die drei Übersetzungen des *Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra* sind folgende: 1. die Übersetzung von Zhiqian 支謙 (frühes 3. Jh.), 2. die Übersetzung von Kumārajīva (Ende 4. Jh.), 3. die Übersetzung von Xuanzang (Mitte 7. Jh.). Der originale Sanskrittext ist verloren. Dennoch können gerade aufgrund der Übersetzungen Vermutungen über das Original angestellt werden.

1. 普入哉佛自然如也。 (Zhiqian, T 474, 524a)³⁷
 pu ru zai fo *ziran* ru ye
 Umfassend hineingelangen, (das ist) fürwahr Buddha und (dies ist) wie *ziran* (von selbst so).
2. 至是菩提至實際故。 (Kumārajīva, T 475, 542b)
 zhi shi *puti* zhi shi ji gu
 Erreicht ist *bodhi*, daher ist zugleich die (Grenze der) Wirklichkeit erreicht.
3. 隨至是菩提。隨真如故。 (Xuanzang, T 476, 565a)
 sui zhi shi *puti* sui *shiru* gu
 Sogleich erreichen, das ist *bodhi* und daher ist dies sogleich *tathatā*.

An diesen drei Beispielen kann die Veränderung in den drei Phasen gut beobachtet werden. Beispiel eins geht im Sinne der *Geyi*-Methode vor und verwendet das stark daoistisch geprägte Wort *ziran* für den Sanskrit-Terminus *tathatā*³⁸. Im zweiten Beispiel findet sich bereits eine Lautübersetzung die aus dem Sanskrit-Wort *bodhi* das chinesische Wort *puti* macht. Im dritten Beispiel wird die Lautübersetzung *puti* übernommen, aber für das Sanskrit-Wort *tathatā* eine chinesische Neuprägung gesetzt, die auch heute noch im Buddhismus in China und Japan

³⁷ T = *Taishō shinshū daizōkyō. The Tripitaka in Chinese*, hrsg. v. J. Takakusu u. K. Watanabe, Tōkyō 1924-1932.

³⁸ Daß es sich hier um dieses Wort handeln muß, kann erst durch Xuanzangs Übersetzung rückgeschlossen werden, da der Originaltext verloren ist.

gebräuchlich ist. Man kann beobachten, wie die Übersetzung immer technischer wird und sich damit eine eigene Fachsprache ausbildet: das buddhistische Chinesisch.

An dieser Stelle sei noch darauf hingewiesen, daß nicht alle Texte der dritten Übersetzungsphase diesen fachsprachlichen Charakter besaßen. Insbesondere die Texte des Chan-Buddhismus griffen in ihren Ausführungen auf die frühen Übersetzungen zurück und verwendeten oft daoistische Termini, um ihre spezifischen Inhalte zum Ausdruck zu bringen. Somit überlagern sich die verschiedenen Übersetzungsphasen, so daß je nach Bedarf und Interpretation auf Verschiedenes zurückgegriffen werden konnte.

3. Die kulturelle Ebene

Im letzten Teil meiner Ausführungen möchte ich einen Kontrast aufzeigen, der die Schwierigkeit der Übersetzung in kultureller Hinsicht deutlich machen soll. Dabei kann ich nur ein Beispiel herausgreifen, das ich für besonders relevant halte, um die Resonanzmöglichkeiten für den hier behandelten Übersetzungsprozeß näher zu beleuchten. Ein zentraler Unterschied in der kulturell geprägten Erfahrungsstruktur von *Welt* in Indien und China, bezieht sich auf die Erfahrung des Wandels in der Welt. Wandel und Veränderung wurden in Indien und China zumindest in den Texten der Hochtradition sehr unterschiedlich erfahren und bewertet.

a) Wandlung und Veränderung im indischen Buddhismus

Das letzte Ziel des Buddhas kann mit Nirvana benannt werden, welches ein gänzlich Verwehen und Auslöschen der Lebensflamme bedeutet. Das Nirvana ist zweistufig: im „nicht fixierten Nirvana“ (*apraṭiṣṭhita nirvāṇa*), wird zwar der äußerliche Lebensprozeß fortgeführt, aber es ist keine Anhaftung an die weltlichen Veränderungen mehr gegeben. Die eigentliche Befreiung vom Leiden und Wandel der Welt geschieht aber erst mit dem physischen Tod im „statischen Nirvana“ (*praṭiṣṭhita nirvāṇa*) bzw. im „Nirvana ohne Bedingungsrest“ (*nirupadhīśeṣa nirvāṇa*), das der gänzlichen Überwindung des Lebenskreislaufes gleichkommt. Hier enden auch die äußerlich körperlichen Prozesse und gehen über in vollkommene Ruhe. Der Wandel der Welt wird negativ erfahren, so daß die Zeitlichkeit, die Bedingtheit und die Wandelbarkeit aller weltlichen Zusammenhänge als die Quelle des Leidens überwunden werden muß.³⁹

³⁹ Für diese beiden Stufen des Nirvana gibt es im Buddhismus verschiedene Bezeichnungen. Eine andere Bezeichnung für die beiden Arten des Nirvana ist: Nirvana mit Substratrest (*sa-upadhīśeṣa nirvāṇa*) und Nirvana ohne Substratrest (*an-upadhīśeṣa nirvāṇa*), d.h. das vollkommene Nirvana. Der Weg zur vollkommenen Ruhe ist ein langer Übungsweg,

Heiler schreibt zum Nirvana: „Alle Unruhe, aller Wechsel, alle Bewegung, alle Bedingtheit hat aufgehört. Nirvana ist vollendeter Stillstand.“⁴⁰ Um das nach seiner Terminologie „jenseitige Nirvana“ (d.h. vollkommene Nirvana oder auch *parinirvāṇa*) zu erläutern, zitiert er aus dem *Khuddaka-nikāya* den Abschnitt *Udānam*: „Zerbrochen ist der Körper, zerstört das Bewußtsein, die Empfindungen sind dahingeschwunden allesamt, zur Ruhe gekommen sind die Bildekräfte.“⁴¹

Zunächst ist aber festzuhalten, daß der Wandel und die Veränderlichkeit in der Welt die Quelle des Leidens ist und damit überwunden werden muß. Insbesondere im frühen indischen Buddhismus ist diese weltabgewandte Tendenz stärker zu beobachten. Wie die Überwindung des Wandels als Quelle des Leidens realisierbar ist, ist in den verschiedenen buddhistischen Schulen unterschiedlich beantwortet worden. Generell kann gesagt werden: Je weiter sich der Mahāyāna-Buddhismus in Indien entwickelt hat (ca. ab dem 1. Jh. v. Chr.), um so wichtiger wird die Durchdringung von Samsara und Nirvana, d.h. es erscheint die Möglichkeit der Überwindung des Wandels gerade nur durch die wandelbaren Weltzusammenhänge hindurch, die damit nicht mehr nur negiert werden. Diese Entwicklungen entstanden zum Teil gleichzeitig mit der Übertragung des Buddhismus nach China, die dort auf ein fruchtbares geistiges Umfeld stießen.

b) Wandlung im klassisch-chinesischen Denken

Seit der frühesten semantisch zusammenhängend deutbaren schriftlichen Überlieferung in China, nämlich den Orakelknocheninschriften der ausgehenden Shang-Dynastie (12. Jhd. v. Chr.), steht die Frage nach Veränderungen, nach dem Wandel der Dinge und der Welt im Mittelpunkt des chinesischen Denkens. Das in seinem Kern zu den ältesten Schriften Chinas gehörende Orakelbuch *Yijing* 易經, beschäftigt sich seinem Namen gemäß - das Buch der Wandlungen - dann auch vornehmlich mit den Wandlungsphasen der weltlichen Zusammenhänge und deren Deutbarkeit. Das *Yijing* enthält vierundsechzig Hexagramme, die jeweils eine andere Wandlungsphase repräsentieren. Durch bestimmte Vorgänge kann jeder Fragesteller Informationen über den eigenen derzeitigen Wandlungszustand erhalten, die zugleich eine Handlungsanweisung für das Kommende beinhalten.

Als mit dem 6. Jhd. v. Chr. eine Bewegung der reflektierenden, philosophischen Schulen beginnt, bleibt der Grundgedanke des Zusammenhanges von Welt und Wandlung für alle Gründergestalten, wie Kongzi,

der sich in den verschiedenen Traditionen des Buddhismus sehr unterschiedlich entwickelt hat.

⁴⁰ Friedrich Heiler, *Die buddhistische Versenkung*, zweite vermehrte und verbesserte Auflage 1922, 39.

⁴¹ *Ibid.*, 37f.

Laozi oder Mozi prägend. Am deutlichsten ist die Frage der Wandlung und des Umganges des Menschen mit dieser im klassischen Daoismus zum Thema geworden.

Im Gegensatz zur indischen Tradition ist eine negative Sicht der weltlichen Zusammenhänge, aus denen es zu entkommen gilt, in keiner originär chinesischen Denktradition zu erkennen. Für Laozi ist das Grundphänomen der Welt das *dao* 道, welches Einheitsgestalt, Absolutheit und Wandel zugleich ist. Das menschliche Ideal, der daoistische Heilige (*sheng ren* 聖人), gibt sich in diesen Wandel und kann bei Zhuangzi dann auch aus ihm heraus gestaltend tätig werden. Das intuitive Empfinden des natürlichen Wandels, wie er sich etwa in den Zyklen der Natur als Frühling, Sommer, Herbst und Winter darstellt, und ein Sich-Einlassen darin, führte auch zu der Forderung nach einem Rückzug aus einer menschlichen Gesellschaft, die sich in ihren Regeln und Reglementierungen von diesem natürlichen Ideal zu weit entfernt hat. Nie aber ist dieser Rückzug in die Natur ein Rückzug aus den weltlichen Zusammenhängen als solchen, sondern dies soll vielmehr der Annäherung an die eigentliche Wandlungsgestalt der Welt dienen, die ihre höchste Gestalt im natürlichen Wandel hat, d.h. dem sich selbst erweisenden Wandel bzw. dem Wandel, der von selbst so ist, wie er ist (*ziran* 自然).

Bei Zhuangzi 莊子 wird an einer Stelle seine Einstellung zum Wandel sehr deutlich. Dort heißt es:

„Das Dao kennt nicht Ende noch Anfang, nur für die Einzelwesen gibt's Geburt und Tod. Sie können nicht verharren auf der Höhe der Vollendung. Einmal leer, einmal voll, vermögen sie nicht festzuhalten ihre Form. Die Jahre lassen sich nicht zurückholen, die Zeit läßt sich nicht aufhalten. Verfall und Ruhe, Fülle und Leere machen einen ewigen Kreislauf durch. Damit ist die Richtung, die allem Sein Bedeutung gibt, ausgesprochen und die Ordnung aller Einzelwesen genannt. Das Dasein aller Dinge eilt dahin wie ein rennendes Pferd. Keine Bewegung, ohne daß sich etwas wandelt; keine Zeit, ohne daß sich etwas änderte. Was du da tun sollst, was nicht tun? Einfach der Wandlung ihren Lauf lassen (zi hua 自化)!“

Für unseren Zusammenhang entscheidend ist die Tatsache, daß der Wandel der Welt bzw. die Welt als Wandel in der natürlichen Form der Veränderung im klassischen China immer positiv bejaht wurde. Es entstand in der Hochtradition nie die Frage nach einer möglichen Transzendenz oder Negation der Wandlungswelt, sondern es ging vielmehr um die richtige Weise des „Mitwandeln“, die zugleich immer eine bestimmte Ordnungsfunktion im kleinen und im großen Zusammenhang erfüllte.

Ausgehend von diesem Kontrast, möchte ich folgende These formulieren: Die bereits im indischen Buddhismus einsetzende Entwicklung, die hiesige Lebenswelt aufzuwerten (vor allem im Mahāyāna), ist durch die durchaus diesseitsorientierte chinesische Welterfahrung überformt und

zudem betont worden. Als letztes Ergebnis dieser Entwicklung kann der Chan 禪-Buddhismus gesehen werden. Somit verstärkte die chinesische Geisteswelt eine Entwicklung innerhalb des Buddhismus, die sich wahrscheinlich ohne diese kulturelle Begegnung nicht in dieser Weise vertieft hätte.

IV. Schluß

Ich habe auf drei Ebenen hingewiesen - die linguistische, die historisch-technische und die kulturelle -, die jedoch nicht nur für den Übersetzungsprozeß zwischen indisch-buddhistischen und chinesischen Texten wichtig sind, sondern immer berücksichtigt werden sollten, insbesondere bei Übersetzungen von philosophischen, religiösen und literarischen Texten aus verschiedenen Traditionen. Für ein Philosophieren im interkulturellen Kontext ist die Berücksichtigung der genannten Ebenen von entscheidender Bedeutung. Methodisch ist sicherlich die kulturelle Ebene am schwierigsten zu fassen, da sie ja selber oft nur durch Texte erfaßbar ist. Zudem können ja gerade Übersetzungen wiederum neue kulturelle Tendenzen erzeugen, so daß man in einem schwierigen Zirkel gefangen bleibt. Dieser Zirkel ist jedoch in dem behandelten Fall anders gelagert als der „hermeneutische Zirkel“ Gadamers. Im Falle der indischen und der chinesischen Tradition handelt es sich nicht um eine einzige Wirkungsgeschichte, so daß wir hier den Fall vor uns haben, daß von einer Wirkungsgeschichte in eine andere Wirkungsgeschichte übersetzt wird. Durch diesen Sachverhalt verschärfen sich die Probleme auf all den drei genannten Ebenen.

Heute liegt ein ähnlicher Fall vor, wenn wir asiatische Texte in europäische Sprache übersetzen oder umgekehrt, wenn Texte der europäischen Philosophietradition in asiatische Sprachen übertragen werden. Für die Übersetzung westlicher Texte ins Chinesische möchte ich an dieser Stelle noch ein kleines Beispiel geben: Die Überschrift des Paragraphen 45 in Kants *Kritik der Urteilskraft* lautet: „Schöne Kunst ist eine Kunst, sofern sie zugleich Natur zu sein scheint.“ Die chinesische Übersetzung von Mou Zongsan lautet: 美術，當它同時看起來好像是“自然”時，它便是一種藝術⁴². Ließt man als Chinese diesen Text, so kann gelesen werden: schöne Kunst ist *ziran* (Natur, oder von selbst so, Selbsterweis). *Ziran* wird im heutigen Chinesischen zwar für den westlichen Begriff der Natur verwendet, kommt hier aber auch aufgrund des philosophischen Gehaltes bei Kant in eine erstaunliche Nähe zu klassischen daoistischen Vorstellungen. Da das chinesische Wort *ziran* im Daoismus eine lange Wirkungsgeschichte besitzt, läßt sich somit leicht

eine Brücke schlagen von der Kantischen Ästhetik zum philosophischen Daoismus des Laozi und Zhuangzi. Dies ist ein schönes Beispiel aus der neueren Philosophie, für die Möglichkeit einer sehr weitreichenden Resonanz bei der Übersetzung philosophischer Termini von einer europäischen in die chinesische Sprache.

Der Übersetzungsprozeß von West nach Ost und von Ost nach West ist gerade einmal ca. 200 Jahre alt. Blicken wir von dort aus auf den kurz skizzierten Übersetzungsprozeß in China zurück und bedenken, wie lange es gedauert hat, bis etwas Neues daraus entstanden ist, so läßt die Zukunft noch einiges erhoffen für die Entwicklung der Philosophie zwischen Asien und Europa.

⁴² 康德 (Kant), 判斷力之批判 übersetzt von 牟宗三 (Mou Zongsan).

Schriften der
Académie du Midi

Band V

Co-published by the
Centre for Translation Studies
Hong Kong, Polytechnic University

Translation und Interpretation

Herausgegeben von

ROLF ELBERFELD · JOHANN KREUZER
JOHN MINFORD · GÜNTER WOHLFART

Wilhelm Fink Verlag

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Translation und Interpretation / hrsg. von Rolf Elberfeld ... -
München : Fink, 1999
(Schriften der Académie du Midi ; Bd. 5)
ISBN 3-7705-3350-X

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

ISBN 3-7705-3350-X
© 1999 Wilhelm Fink Verlag, München
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH, Paderborn

Inhalt

Editorial	7
Günter ABEL Übersetzung als Interpretation	9
Ana AGUD Übersetzung und Eros - oder Ich bin deine Sprache. Was bist du sonst noch? In-ein-ander-über-setzen	25
Lucie BERNIER L'Interprétation romanesque de la Chine chez Charles Pettit, <i>Pétale de Rose et quelques bonzes</i>	41
Eric BLONDEL Eloge de la fidélité: consistance et fluence. Pour une généalogie de la traduction	57
Donatella DI CESARE Kleine Apologie der Übertragung ins Fremde	67
Rolf ELBERFELD Übersetzung der Kultur - am Beispiel der Übertragung buddhistischer Texte vom Sanskrit ins Chinesische	75
Adrian HSIA Übersetzung Total - Jesuiten im China des 17. Jhs. und ihre Verarbeitung in der heutigen englischen und chinesischen Massenliteratur	91
Nobuyuki KOBAYASHI Das „Gespräch“ als Möglichkeit für interkulturelles Verständnis	107
Johann KREUZER Walter Benjamins Theorie der Übersetzung	119
Wolfgang KUBIN Die Bücher werden dich töten! Übersetzen und Thanatos oder: Ein Übersetzer wider Willen	133
John MINFORD Death in Macau: In Defence of Orientalism	143

Jorge NAVARRO-PÉREZ Italo Calvino und Herr Palomar über: Schweigen oder Übersetzen?	157
Helmut PAPE The Many Limits of Interpretation and the Two Meanings of Language	163
Karl-Heinz POHL Translating the Untranslatable - Approaches to Chinese Culture	179
José M. SANTOS Die Sprache der Welt und die Welten der Sprache	189
Josef SIMON Ist Denken Übersetzen?	201
Joseph SWANN Between the Lines: Translation and Cultural Communication	215
Günter WOHLFART Truth lies in Translation - Philosophische Bemerkungen zu Wahrheit und Lüge von Übersetzungen am Beispiel einer Passage aus dem Laozi	233
Zu den Autorinnen und Autoren dieses Bandes	249
Informationen zur <i>Académie du Midi</i>	250

Editorial

Bei den in diesem Band aufgenommenen Beiträgen handelt es sich um ausgewählte Vorträge, die auf dem 9. Symposium „Translation - Interpretation“ der *Académie du Midi* im Mai 1997 in Covilhã/Portugal gehalten wurden. Die Publikation des Bandes wurde mit einer großzügigen Beihilfe des *Centre for Translation Studies*, Hong Kong, unter Leitung von Professor Dr. John Minford, unterstützt. Das Symposium wurde von Professor Dr. Günter Wohlfart unter Mithilfe des damaligen Geschäftsführers der *Académie du Midi* Professor apl. Dr. Johann Kreuzer geplant und durchgeführt. Die redaktionelle Arbeit wurde geleitet von Dr. Rolf Elberfeld, der auch die Druckfassung des Manuskriptes erstellte. Die chinesischen und japanischen Zeichen sind erst bei der Druckfassung in den Text eingefügt worden. Als Umschrift für die chinesischen bzw. japanischen Zeichen wurde die Pinyin- bzw. Hepburn-Umschrift benutzt. Zu danken ist an dieser Stelle Dirk Alvar Strohmann, Helen Werren, Götz Frömming, Ulrike Oels, Janina Sonnenfeld und Martine Tarrieux für das Korrekturlesen der Manuskripte.