



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Rassismus und Translation:
Über die Verantwortung von TranslatorInnen
im Umgang mit Rassismus“

Verfasserin

Martina Weihs

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, September 2009

Studienkennzahl:	A 324 342 348
Matrikelnummer:	0105022
Studienrichtung:	Übersetzerausbildung Englisch Italienisch
Betreuerin:	Ao.Univ.-Prof. Dr. Michèle Kaiser-Cooke, M.A.

Abstract

In der vorliegenden Arbeit wird die Verantwortung von TranslatorInnen im Umgang mit Rassismus untersucht. Dabei wird der Frage nachgegangen, ob TranslatorInnen rassistische Diskurse beeinflussen können, um Diskriminierung aufgrund rassistischer Vorurteile entgegen zu wirken. Um diese Frage beantworten zu können, wird in den ersten beiden Kapiteln der Arbeit geklärt, was unter Translation sowie unter Rassismus zu verstehen ist. Nach einer Erläuterung translationswissenschaftlicher Grundlagen, im Zuge derer u.a. die Theorie vom translatorischen Handeln und der Kulturbegriff genauer untersucht werden, wird der erweiterte Translationsbegriff vorgestellt, welcher dieser Arbeit zugrunde liegt. Translation ist demnach nicht als rein sprachlicher Transfer zu sehen, sondern als transkulturelle Kommunikation, die der Verständigung über kulturelle und diskursive Grenzen hinweg dient. Der erweiterte Translationsbegriff umfasst somit nicht nur interlinguale, sondern auch intralinguale Translationsleistungen. Anschließend wird der Frage nach der Macht von TranslatorInnen nachgegangen, wobei auch der Diskursbegriff genauer beleuchtet wird. Darüber hinaus wird erläutert, warum jede Entscheidung im Translationsprozess auch eine politische Entscheidung ist und inwiefern sich TranslatorInnen politisch engagieren können. Im Zuge der Untersuchung des Rassismusbegriffs wird eingangs der Unterschied zwischen Rassismus im weiteren Sinne und Rassismus im engeren Sinne dargestellt, bevor einige Formen von Rassismus vorgestellt werden, um die bestehende Begriffsverwirrung rund um den Begriff Rassismus zu verdeutlichen. Im Anschluss wird die Entstehung und historische Entwicklung des Rassenbegriffs untersucht, wobei insbesondere auf die Rolle der Sprachwissenschaft bei der Entstehung des Arier-Mythos eingegangen wird. Auch die Widerlegung des Rassenbegriffs aus anthropologischer sowie translationswissenschaftlicher Perspektive wird näher beleuchtet, bevor im letzten Kapitel auf die diskursive Konstruktion von Rassismus näher eingegangen wird. Die kritische Diskursanalyse wird als hilfreiches Mittel für TranslatorInnen im Umgang mit Rassismus vorgestellt; diese bietet ihnen die Möglichkeit, rassistische Diskurse zu erkennen und dem jeweiligen Translationsskopus entsprechend eine geeignete Translationsstrategie zu wählen, welche es ihnen ermöglicht, den rassistischen Diskurs des Ausgangstextes dahingehend zu beeinflussen, dass antirassistische Ziele verfolgt werden können. Die Verantwortung für die Wahl des Diskurses im Zieltext liegt dabei auf jeden Fall bei dem/der TranslatorIn.

This paper discusses the responsibility of translators in dealing with racism. The main question is whether translators are able to influence racist discourses in order to work against discrimination on the grounds of racist prejudices.

The first two chapters deal with the question of how to define the terms “translation” and “racism”. After discussing the basics of translation studies, including Holz-Mänttär’s theory of translation and the concept of culture, I will present the broad concept of translation underlying this work. According to this concept, translation is not a linguistic transfer but a form of transcultural communication which enables communication across cultural and discursive barriers. Thus, translation in a broad sense includes not only interlingual translation but also intralingual translation. Subsequently, the power of translation and the concept of discourse will be discussed in detail. I will also explain why every decision in the course of the translation process is to be regarded a political decision; another point of interest in this context is the political engagement of translators.

The critical examination of the concept of race includes a detailed explanation of the difference between a broad and a narrow interpretation of racism. In order to illustrate the current confusion about the meaning of the term “racism” I will present several forms of racism. The creation and historical development of the concept of race will also be discussed in detail; an essential part of this discussion is the crucial role of linguistics in the development of the Aryan myth. At the end of this chapter, I will explain the critique of the concept of race on scientific grounds from the standpoint of anthropology and translation studies.

The third and last chapter deals with the discursive construction of racism and with critical discourse analysis, a potential means for translators in dealing with racism. It allows translators to detect racist discourses and to choose an adequate translation strategy according to the particular purpose of translation. This enables them to influence the racist discourse of the source text so as to pursue antiracist goals. Translators as experts of transcultural communication should be aware of the fact that they are always responsible for the choice of discourse in the target text.

Inhaltsverzeichnis

1. Vorwort	8
2. Hintergrund und Zielsetzung	9
3. Was ist Translation?	12
3.1. Definition des Translationsbegriffs	12
3.1.1. Translationswissenschaftliche Grundlagen	13
3.1.1.1. Skopostheorie / funktionale Translationstheorie	14
3.1.1.2. Theorie vom translatorischen Handeln	17
3.1.1.3. Kommunikation	22
3.1.1.4. Kultur	25
3.1.2. Translation als transkulturelle Kommunikation	30
3.1.2.1. Translation und Diskurs	31
3.1.2.2. Definition von „TranslatorInnen“	35
3.2. Translation und Macht	39
3.2.1. Der „power turn“ in der Translationswissenschaft	39
3.2.2. Definition von „Macht“	41
3.2.3. Definition von „Politik“	42
3.2.4. Sprache und Macht	43
3.2.4.1. Sprache und Diskurs	44
3.2.4.2. Diskurs als gesellschaftliche Praxis	45
3.2.4.3. Diskurs und Macht	45
3.2.4.3.1. Macht im transkulturellen Kontext	47
3.2.5. Translation als politischer Akt	48
3.2.6. Politisches Engagement von TranslatorInnen	52

4. Was ist Rassismus?	58
4.1. Definition des Begriffs „Rassismus“	58
4.1.1. Rassismus im weiteren Sinne / Rassismus im engeren Sinne	59
4.1.2. Unterschiedliche „Rassismen“	59
4.1.3. Zur bestehenden Begriffsverwirrung	60
4.1.3.1. Formen von Rassismus	61
4.1.3.1.1. Biologischer Rassismus / Neo-Rassismus / „wissenschaftlicher Rassismus“	61
4.1.3.1.2. Biologistischer Rassismus / Nationalistischer Rassismus / Rassismus der Nützlichkeit	62
4.1.4. Kritik am Begriff des Rassismus	65
4.1.5. Definition des Begriffs „Diskriminierung“	66
4.2. Der Rassenbegriff: Entstehung und historische Entwicklung	67
4.2.1. Entstehung des Rassenbegriffs	67
4.2.2. Der Rassenbegriff in der Neuzeit	68
4.2.3. Der Rassenbegriff im 18. und 19. Jahrhundert	70
4.2.3.1. Der Arier-Mythos und die Rolle der Sprachwissenschaft	75
4.2.4. Der Rassenbegriff im 20. Jahrhundert und heute	79
4.3. Widerlegung des Rassenbegriffs	83
4.3.1. Anthropologische Widerlegung des Rassenbegriffs	85
4.3.2. Translationswissenschaftliche Widerlegung des Rassenbegriffs	87

5. Rassismus und Translation	89
5.1. Die diskursive Konstruktion von Rassismus	89
5.1.1. Kritische Diskursanalyse	90
5.1.2. Diskurs und Diskriminierung	91
5.2. Rassistische Diskurse – Analyse und Translation	93
5.2.1. Analyse rassistischer Diskurse	95
5.2.2. Translation rassistischer Diskurse	98
6. Schlussfolgerung	100
7. Bibliographie	102
7.1. Literatur und Nachschlagewerke	102
7.2. Onlinemedien und Weblinks	108

1 Vorwort

Mein Dank gilt insbesondere meiner Betreuerin Michèle Kaiser-Cooke für ihre große Unterstützung und Hilfestellung bei der Umsetzung meiner Pläne für die vorliegende Diplomarbeit. Im Zuge ihres Forschungsseminars am Zentrum für Translationswissenschaft habe ich zahlreiche wertvolle Tipps und Anregungen von ihrer Seite sowie von meinen StudienkollegInnen bekommen, die mir beim Erstellen der Arbeit eine überaus große Hilfe waren. Sie und meine KollegInnen haben mich darüber hinaus enorm motiviert, diese Arbeit nach meinen Vorstellungen zu verfassen und fertig zu stellen, auch wenn ich zwischendurch den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr sehen konnte. Herzlichen Dank für diese enorme Motivation und Unterstützung!

Meinen Freundinnen und Freunden möchte ich an dieser Stelle ebenfalls sehr herzlich für ihre emotionale Unterstützung danken. In den zahlreichen Gesprächen über meine Diplomarbeit habe ich so viel Unterstützung von ihnen bekommen und so viele aufmunternde Worte gehört, die mich immer wieder motiviert haben, weiterhin mein Bestes zu geben und nicht den Mut zu verlieren. Besonders dankbar für ihre Hilfe bin ich meiner besten Freundin Barbara Fiedler sowie meiner lieben Kollegin und Freundin Monika Lexa, die mich nicht nur emotional enorm unterstützt hat, sondern auch bereit war, diese Arbeit zu lektorieren. Vielen Dank für diese große Hilfe!

Auch meinen Eltern Alfred und Marianne sowie meinem Mann Andi möchte ich an dieser Stelle sehr herzlich danken. Ohne deren Hilfe hätte ich nicht die Möglichkeit gehabt, mein Studium so erfolgreich zu betreiben. Nicht nur für die finanzielle Unterstützung bin ich insbesondere meinen Eltern zu großem Dank verpflichtet, sondern auch dafür, dass sie und Andi immer an mich geglaubt haben und mir auch in schweren Zeiten hilfreich zur Seite gestanden sind. Ich bin mir dessen bewusst, dass ich vor allem in den letzten Monaten sehr viel von ihnen abverlangt habe, und bin ihnen unendlich dankbar dafür, dass sie so viel Geduld für mich aufgebracht haben und dass sie mich über so lange Zeit mit all ihrer Kraft unterstützt haben. Ein herzliches Dankeschön den drei wichtigsten Menschen in meinem Leben!

2 Hintergrund und Zielsetzung

Das Thema Rassismus sowie der Rassenbegriff beschäftigen mich schon seit vielen Jahren. Aus diesem Grund habe ich mich dafür entschieden, diese Themenbereiche ausführlich in der vorliegenden Arbeit zu behandeln. Im Laufe der Recherchen habe ich zahlreiche Informationen und Theorien darüber gefunden, die ich mit meinen eigenen Erfahrungen in Bezug auf Rassismus bzw. den Rassenbegriff verknüpfen konnte. Nicht nur die eingehende Beschäftigung mit kultur- und sozialanthropologischen Themen im Zuge der Absolvierung von Lehrveranstaltungen am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien haben sich in diesem Zusammenhang als überaus nützlich erwiesen. Auch die Erfahrungen, die ich in meinem Hauptstudium, der Übersetzerausbildung am Zentrum für Translationswissenschaft der Universität, sammeln konnte, haben mir den Zugang zu dieser Thematik sehr erleichtert. In den Jahren meiner Ausbildung bekam ich immer wieder die Möglichkeit, nach Puzzlesteinen zu suchen, die mir bei der Beantwortung einer der brennendsten Fragen meines Lebens behilflich sein konnten.

Diese Frage stellte sich mir mit vierzehn Jahren, als ich bei einer Diskussionsrunde der „Antifaschistischen Jugend“ im Jahr 1996 mit einer unerwarteten Aussage vonseiten einer der Gruppenkoordinatorinnen konfrontiert wurde. Diese lautete: „Es gibt keine Rassen.“ Während die meisten Anwesenden von der Wahrheit dieser Behauptung überzeugt zu sein schienen, musste ich ganz ehrlich zugeben, dass für mich sogenannte Rassen sehr wohl existierten. Ich könne doch erkennen, ob jemand asiatisch, afrikanisch oder europäisch sei. (Meine genaue Wortwahl habe ich leider nicht mehr in Erinnerung. Ich habe auf jeden Fall von „Asiaten“ oder „asiatisch“ gesprochen, weil es mir doch peinlich gewesen wäre, von einer „gelben“ bzw. „schwarzen“ oder „weißen“ Rasse zu sprechen.) Die Gruppenkoordinatorinnen versuchten ihr Bestes, um mich davon zu überzeugen, dass es „in Wirklichkeit“ keine Menschenrassen gibt, sondern dass es sich dabei um ein Konstrukt unserer Geschichte handelt. Das konnte ich damals jedoch beim besten Willen nicht nachvollziehen. Für mich entsprach meine Wahrnehmung der Realität, und es wären schon stichhaltige Argumente vonnöten gewesen, damit ich mich von einer anderen Realität überzeugen lassen hätte. Diese Argumente konnten mir damals jedoch weder die anwesenden FreundInnen und Bekannten noch die Gruppenkoordinatorinnen selbst liefern. So sollte mich

die Frage nach einer möglichen Existenz bzw. Nicht-Existenz von Menschenrassen noch jahrelang beschäftigen, bis ich im Zuge meiner Ausbildung und auf Grundlage meiner Erfahrungen mit Menschen aus den unterschiedlichsten Kulturen endlich Stück für Stück eine Antwort auf diese Frage herausbilden konnte. Und diese Antwort lautete: Ich hatte mich geirrt.

Damit hatte meine Beschäftigung mit dem Thema aber noch kein Ende gefunden. Nun stellte sich mir natürlich die Frage, warum ich damals so felsenfest davon überzeugt gewesen war, dass es Rassen tatsächlich gibt. Auf Grundlage welcher Erkenntnisse oder Erfahrungen hatte sich meine Überzeugung von der Existenz von Menschenrassen entwickelt? Um diese Frage zu beantworten, möchte ich mich in dieser Arbeit auch mit der Konstruktion des Rassenbegriffs auseinander setzen.

Die Erkenntnis, dass es doch keine Menschenrassen geben kann, hat sich im Zuge meiner Ausbildung zur Translatorin mit der Zeit wie von selbst entwickelt. Ich bezweifle, dass dies reiner Zufall war und dass ich diese Erkenntnis auch gehabt hätte, wenn ich etwas ganz anderes studiert und mich nicht weiter mit der Thematik beschäftigt hätte. Ich bin davon überzeugt, dass meine Ausbildung zur Translatorin einen wesentlichen Beitrag zur Herausbildung meiner eigenen Kritikfähigkeit, aber auch zur Sensibilisierung meines Empfindens für Ungerechtigkeiten und Diskriminierung geleistet hat, die auf asymmetrische Machtverhältnisse zurückzuführen sind, welche sich in Form von Sprache bzw. sprachlichen Diskursen als Ausdruck von Kultur manifestieren. So habe ich etwa gelernt, meine Überzeugungen und Vorstellungen zu hinterfragen und über das Verhalten von Menschen nicht vorschnell zu urteilen. Im Zuge meiner Ausbildung habe ich außerdem erkannt, dass TranslatorInnen als ExpertInnen der transkulturellen Kommunikation die notwendigen Kompetenzen vorweisen, um asymmetrische Machtverhältnisse sowie Formen von struktureller Gewalt und Diskriminierung zu erkennen, zu benennen und im Translationsprozess aktiv und bewusst auf die entsprechende Situation Einfluss zu nehmen.

Ich gehe also davon aus, dass TranslatorInnen im Zuge ihrer Ausbildung zahlreiche Fähigkeiten entwickeln bzw. ausbauen, die es ihnen ermöglichen, asymmetrische Machtverhältnisse und diskriminierendes Verhalten in Kommunikationssituationen zu erkennen. Das Erkennen von diskriminierendem Verhalten sowie ungleichen Machtverhältnissen ist zwar Voraussetzung für ein

aktives Handeln, doch das Erkennen alleine kann an einer Situation noch nichts ändern. Aktives und bewusstes Handeln ist notwendig, um Diskriminierung aufgrund ungleicher Machtverhältnisse entgegen wirken zu können. Das Bewusstsein von TranslatorInnen, dass sie einen wesentlichen Einfluss auf Kommunikationssituationen ausüben (können), ist hier von grundlegender Bedeutung. Dieser Verantwortung scheinen sich viele TranslatorInnen jedoch nicht oder nur kaum bewusst zu sein. Sie glauben, sich hinter einem Text sozusagen verstecken zu können und keinerlei persönliche Ansichten vertreten zu dürfen. Dass sie schon alleine durch die Interpretation eines zu übersetzenden Ausgangstextes ihr eigenes Weltbild in die Kommunikationssituation einbringen, scheint vielen TranslatorInnen nicht bewusst zu sein – auch nicht, dass jede ihrer Entscheidungen im Zuge des Translationsprozesses Einfluss auf die Rezeption des Zieltextes haben wird.

Nur wenn sich TranslatorInnen ihrer Macht bewusst sind, die sie aufgrund ihrer Kenntnisse und Fähigkeiten ausüben, können sie diese Macht steuern und verantwortungsvoll damit umgehen lernen. Auch in Bezug auf Diskriminierung aufgrund rassistischer Vorurteile tragen TranslatorInnen eine große Verantwortung. Wenn sie asymmetrische Machtverhältnisse und damit einhergehende Diskriminierung in Kommunikationssituationen erkennen können, haben sie auch die Möglichkeit, diesen entgegen zu wirken. Natürlich bleibt es im Grunde allen TranslatorInnen selbst überlassen, inwieweit sie bereit sind, in eine Kommunikationssituation aktiv und bewusst einzugreifen, um Ungerechtigkeiten und Vorurteile aufzudecken und diesen entgegen zu wirken – sei es durch Aufklärungsarbeit oder durch bewusste Entscheidungen im Translationsprozess (etwa durch Vermeiden diskriminierender Begriffe). Es gibt mit Sicherheit eine Reihe von Gründen, weshalb TranslatorInnen diskriminierende Diskurse übernehmen und damit asymmetrische Machtverhältnisse und hierarchische Strukturen weiter festigen. Einer davon ist vermutlich das mangelnde Bewusstsein vieler TranslatorInnen in Bezug auf ihre Macht und Verantwortung als transkulturelle KommunikationsexpertInnen.

In der vorliegenden Arbeit möchte ich der Frage nachgehen, ob und, wenn ja, wie TranslatorInnen rassistische Diskurse beeinflussen können, um Diskriminierung aufgrund rassistischer Vorurteile entgegen zu wirken. Um diese Fragen beantworten zu können, sind folgende Fragestellungen eingehend zu untersuchen:

- Was ist Translation? Und welche Macht üben TranslatorInnen aus?
- Was ist Rassismus? Und wie hat sich der Rassenbegriff entwickelt?
- Wie wird Rassismus diskursiv konstruiert? Und welche Translationsstrategien können TranslatorInnen anwenden, um rassistischen Diskursen und damit einhergehender Diskriminierung entgegen zu wirken?

3 Was ist Translation?

Bevor auf die Rolle von TranslatorInnen als ExpertInnen der transkulturellen Kommunikation näher eingegangen werden kann, ist zu klären, was unter Translation eigentlich zu verstehen ist. Auf den folgenden Seiten soll daher nach Erläuterung der wesentlichen translationswissenschaftlichen Grundlagen der Translationsbegriff genauer definiert und erklärt werden, warum dieser nicht nur „Übersetzen und Dolmetschen“ umfasst, sondern im Grunde jegliche Form von Kommunikation über Sprach- und Kulturgrenzen hinweg (vgl. Kaiser-Cooke 2007:5-9).

3.1 Definition des Translationsbegriffs

In einem Aufsatz von Mary Snell-Hornby, welcher im translationswissenschaftlichen Standardwerk „Handbuch Translation“ (zweite Auflage herausgegeben von Snell-Hornby, Hönig, Kußmaul und Schmidt im Jahr 2003) erschienen ist, wird Translation – vom lateinischen Wort „translatio“ (Übertragung, Verpflanzung, Versetzung) abgeleitet – nach Otto Kade als „Oberbegriff für Übersetzen und Dolmetschen“ (Snell-Hornby 2003:37) definiert. Otto Kade lieferte 1968 folgende Definition der Tätigkeiten des Übersetzens und Dolmetschens, die noch vor zehn Jahren in der Translationswissenschaft als maßgeblich galt (vgl. Snell-Hornby 2003:37):

Wir verstehen [...] unter *Übersetzen* die Translation eines fixierten und demzufolge permanent dargebotenen bzw. beliebig oft wiederholbaren Textes der Ausgangssprache in einen jederzeit kontrollierbaren und wiederholt korrigierbaren Text der Zielsprache.

Unter *Dolmetschen* verstehen wir die Translation eines einmalig (in der Regel mündlich) dargebotenen Textes der Ausgangssprache in einen nur bedingt kontrollierbaren und infolge Zeitmangels kaum korrigierbaren Text der Zielsprache. (Kade 1968:35)

Kade beschränkt sich in seiner Definition von „Übersetzen“ bzw. „Dolmetschen“ also auf die Übertragung eines Textes (ob schriftlich oder mündlich) von einer Ausgangssprache in eine Zielsprache. Dieser enge Translationsbegriff unterscheidet sich maßgeblich von einem Verständnis von Translation im weiteren Sinne, wie er unter Punkt 3.1.2 Translation als transkulturelle Kommunikation beschrieben wird.

Katharina Reiß und Hans J. Vermeer nahmen den Begriff „Translation“ 1984 in ihre Skopostheorie auf, und zwar als Oberbegriff, „wo das Gemeinsame an Übersetzen und Dolmetschen bezeichnet werden soll, bzw. da, wo eine terminologische Scheidung bei gemeinsamer Betrachtung nicht nötig ist“ (Reiß/Vermeer 1984:6). Die beiden WissenschaftlerInnen stellten außerdem fest, dass es sich bei TranslatorInnen nicht um bloße SprachmittlerInnen handelt, sondern auch um KulturmittlerInnen, die nicht nur als MittlerInnen tätig sind, sondern auch mit eigenständiger Kreativität handeln (vgl. Reiß/Vermeer 1984:7). Vor allem in Bezug auf das funktionale Übersetzen ist „Translation“ in den 1980er Jahren ein zentraler Begriff geworden (vgl. Snell-Hornby 2003:37).

3.1.1 Translationswissenschaftliche Grundlagen

Bevor der dieser Arbeit zugrunde liegende Translationsbegriff genauer erläutert wird, soll an dieser Stelle auf die wesentlichen funktionalen Ansätze in der Translationswissenschaft näher eingegangen werden, die diesem weiten Translationsbegriff sozusagen als Wegbereiter gedient haben. Dabei handelt es sich um die oben erwähnte Skopostheorie bzw. die funktionale Translationstheorie von Katharina Reiß und Hans J. Vermeer (1984) sowie um die Theorie vom translatorischen Handeln von Justa Holz-Mänttari (1984). Diese beiden Theorien bzw. Modelle bieten auch für die Beantwortung der Hauptfragen der vorliegenden Arbeit eine bedeutende Hilfestellung.

3.1.1.1 Skopostheorie / funktionale Translationstheorie

Mit ihrer funktionalen Translationstheorie entwarfen Katharina Reiß und Hans J. Vermeer eine Theorie, die wissenschaftliche Erfordernisse wie Objektivität und Nachvollziehbarkeit erfüllt, indem ein komplexer und aufwändiger Formelapparat zur Anwendung kommt. Radegundis Stolze bemängelt, dass diese in der Wissenschaft so beliebte Vorgangsweise – also das Darstellen der eigenen Gedanken in Form von mathematischen Formeln – nicht unbedingt zur Verständlichkeit der Theorie beiträgt (Stolze 2001:189-193).

In einfachen Worten ausgedrückt besagt die funktionale Translationstheorie Folgendes: „Die Dominante aller Translation ist deren Zweck.“ (Reiß/Vermeer 1984:96). „Zweck“, „Funktion“, „Ziel“ bzw. „Skopos“ (aus dem Griechischen) werden dabei als Synonyme verwendet. Aus diesem Grund kann die funktionale Translationstheorie auch als Skopostheorie bezeichnet werden (vgl. Stolze 2001:192).

Die Skopostheorie ist eine allgemeine Translationstheorie, welche den Schwerpunkt auf den Zweck bzw. das Ziel translatorischen Handelns legt (siehe Punkt 3.1.1.2 Theorie vom translatorischen Handeln). Es wird also davon ausgegangen, dass translatorisches Handeln genau so wie jedes andere Handeln einem bestimmten Ziel folgt. Der Translationsskopos bestimmt sowohl den Translationsprozess als auch die Form des Translats. Professionelle TranslatorInnen sind in der Lage, einen funktionierenden Text zu erstellen, der es ermöglicht, den RezipientInnen der Zielkultur Funktion und Intention des Translats näher zu bringen. Die Rolle des Ausgangstexts rückt dabei in den Hintergrund. Optimales Funktionieren ist stets auf den Skopos und die Zielkultur gerichtet. Die Skopostheorie fordert daher weder Funktionskonstanz noch die Verabsolutierung eines Translationsmodus durch eine festgelegte Translationsstrategie. Denn für welche Translationsstrategie sich TranslatorInnen entscheiden, hängt immer vom Skopos der Translation ab (vgl. Dizdar 2003:104-105).

TranslatorInnen müssen auf jeder Ebene des Translationsprozesses Entscheidungen treffen. Dazu gehört auch die Entscheidung, ob bzw. unter welchen Bedingungen ein Auftrag angenommen wird und welche Translationsstrategie nach Absprache mit dem/der AuftraggeberIn und nach

eingehender Analyse der Funktion des Translats gewählt wird. In diesem Zusammenhang besagt die Skopostheorie, dass TranslatorInnen „gemäß dem in der Hierarchie höher stehenden Skopos eine funktionsadäquate Lösung finden“ (Dizdar 2003:106) sollen, die mit Inhalt und Form des Ausgangstexts unter Umständen wenig gemein hat. Die Skopostheorie besagt außerdem, dass TranslatorInnen dazu verpflichtet sind, ihre AuftraggeberInnen über mögliche Bedenken eines Vorhabens zu informieren. Kommt es zu keinem Konsens mit dem/der AuftraggeberIn, hat der/die TranslatorIn die Möglichkeit, den Auftrag abzulehnen. Wie sich TranslatorInnen fallspezifisch entscheiden, bleibt ihnen aufgrund ihrer Kompetenz und ihrer individuellen Einstellung selbst überlassen. Als ExpertInnen müssen sie ihre Entscheidungen allein sich selbst gegenüber verantworten (vgl. Dizdar 2003:105-106). Dieser Aspekt ist vor allem in Bezug auf rassistische Diskurse von besonderer Bedeutung. Es bleibt jedem/jeder TranslatorIn selbst überlassen, ob er/sie einen Auftrag annimmt, bei dem womöglich die Übertragung rassistischer Diskurse erforderlich ist. Mehr dazu später unter Punkt 5 Rassismus und Translation.

Entscheidungskompetenz ist Voraussetzung für den professionellen Umgang mit Entscheidungsfreiheit. Diese Kompetenz soll dahingehend erweitert werden, dass sich TranslatorInnen bewusst werden, in welchem komplexen Handlungsrahmen sie sich bewegen. Es ist deren Aufgabe, anhand eines Ausgangstextes ein Translat zu verfassen, das von Menschen unter anderen kulturellen Bedingungen rezipiert wird (vgl. Dizdar 2003:106). Vermeer fasst dies folgendermaßen zusammen:

Es stimmt also nicht, daß Übersetzen und Dolmetschen einfachhin heißt, einen Text in eine andere Sprache zu übertragen [...] Dolmetscher und Übersetzer (Translatoren) sollten die (idio-, dia- und parakulturellen) Unterschiede im menschlichen Gesamtverhalten kennen und bei ihrer Tätigkeit (skoposadäquat) berücksichtigen. Sie sollten [...] die „Kulturen“ kennen, in denen Texte jeweils verfaßt und rezipiert werden. (Vermeer 1996:27).

Aufgrund ihrer Kompetenzen sind TranslatorInnen also für skoposadäquates Handeln verantwortlich. Dabei haben sie die Möglichkeit, entweder den Erwartungen der zielkulturellen RezipientInnen zu entsprechen oder gegen diese Erwartungen zu verstoßen (aus politischer Überzeugung etwa). Ein solcher Verstoß gegen zielkulturelle Erwartungen setzt diesbezügliches Wissen voraus, auch was Sanktionen wie ein juristisches Verfahren oder ein Druckverbot

betrifft. Die Freiheit von TranslatorInnen beruht also nicht auf willkürlichen Entscheidungen, sondern auf bewussten Entscheidungen, die mit dem Translationsskopos zu begründen sind (vgl. Dizdar 2003:106).

Reiß und Vermeer stellen in ihrer Skopostheorie außerdem fest, dass TranslatorInnen in einen gesellschaftlichen und historischen Kontext eingebunden sind. Und dies beeinflusst deren Tätigkeit sowie die Form der produzierten Translate. In diesem Zusammenhang wird die Überzeugung von einer textimmanenten Bedeutung, die TranslatorInnen zu reproduzieren haben, endgültig verworfen und der „Weg zur Freiheit und zur Möglichkeit der Kreativität des Translators“ (Dizdar 2003:107) eröffnet. In Vermeers eigenen Worten: Die „Befreiung des translatorischen Handelns aus der Zwangsjacke einer als naiv gegebenen Realität“ (Vermeer 1996:10) hat ein neues Selbstverständnis von TranslatorInnen zur Folge: es wird anerkannt, dass TranslatorInnen selbst dafür verantwortlich sind, diese Freiheit bewusst zu nutzen. Dafür ist es notwendig, dass sich TranslatorInnen im Zuge ihrer Ausbildung eine selbstbewusste und kritische Haltung aneignen, die ihnen als ExpertInnen die selbstbestimmte Wahl der jeweils zum Einsatz kommenden Translationsstrategien ermöglicht (vgl. Dizdar 2003:107).

Ebenso wie TranslatorInnen in einen soziokulturellen Kontext eingebettet sind, sind auch Texte in eine Situation, eine Kultur oder – wie Vermeer es nannte – ein „Weltkontinuum“ (Vermeer 1983:48) eingebettet. Eine textimmanente Bedeutung ist daher de facto nicht möglich. Ein Text hat an sich keine bestimmte Bedeutung, er erhält diese erst vom/von der jeweiligen RezipientIn, der/die einen Text basierend auf seinem/ihrem Wissen und Erfahrungshintergrund versteht. Beim Transfer eines Textes von einer Kultur in eine andere ändert sich zumindest ein wesentlicher Faktor, und zwar der/die AdressatIn. Diese/r verfügt wie der/die TranslatorIn und jeder andere Mensch über kulturell geprägtes Weltwissen. Und für TranslatorInnen sind eine genaue Kenntnis der RezipientInnen des Translats und deren Erwartungen an den Text entscheidend für die Wahl der jeweiligen Translationsstrategie. Funktionskonstanz zwischen Ausgangstext und Translat wird in der Regel selten erreicht bzw. erweist sich diese in den meisten Fällen als wenig hilfreich, wenn über sprachliche und kulturelle Barrieren hinweg kommuniziert werden soll. In der Regel muss das Translat formal und inhaltlich anders als der Ausgangstext gestaltet werden, damit es als Text von den

jeweiligen RezipientInnen mit ihrem spezifischen Erfahrungshintergrund verstanden werden kann (vgl. Kadric/Kaindl/Kaiser-Cooke 2005:46-47).

Texte, und damit natürlich auch Translate, sind also keine isolierten Einheiten. Sie sind Teil einer bestimmten Situation, und diese Situation ist Teil einer bestimmten Kultur. Soziokulturelle Faktoren haben demnach einen wesentlichen Einfluss auf die Textgestaltung sowie auf das Textverständnis. Jeder Text, ob schriftlich oder mündlich, ist lediglich ein Teil des Ganzen – in den Worten von Hönig und Kußmaul: „Jeder Text kann als der verbalisierte Teil einer Soziokultur verstanden werden“ (Hönig/Kussmaul 1982:58). Wie etwas verstanden wird, ist also stets auch kulturabhängig (vgl. Kadric/Kaindl/Kaiser-Cooke 2005:47). Ein gutes Beispiel dafür bietet das Wort „Weihnachten“, mit dem jeder Mensch bestimmte Vorstellungen verbindet, die sich je nach Kultur, Klima und anderen außersprachlichen Faktoren voneinander unterscheiden. Dazu gehören auch bestimmte Gerüche, Klänge und Gefühle, die mit der Weihnachtszeit assoziiert werden (vgl. Kadric/Kaindl/Kaiser-Cooke 2005:56).

Kultur ist in diesem Sinne in der funktionalen Translationstheorie ein allumfassender Begriff, der nicht nur jene Gegenstände umfasst, wie sie im Feuilleton von Zeitungen behandelt werden (Theater, Konzert, Malerei etc.), sondern alle gesellschaftlich bedingten Aspekte des menschlichen Lebens beinhaltet. (Kadric/Kaindl/Kaiser-Cooke 2005:48)

Da diese kulturelle Dimension für das translatorische Handeln von grundlegender Bedeutung ist (vgl. Kadric/Kaindl/Kaiser-Cooke 2005:48)), wird unter Punkt 3.1.1.4 Kultur noch genauer darauf eingegangen werden. Zuvor soll aber noch die Theorie vom translatorischen Handeln kurz vorgestellt werden, welche ebenfalls auf einem funktionalen Verständnis von Translation basiert und welche die Skopostheorie insofern erweitert, als dass sie insbesondere den Handlungsaspekt von Translation betont (vgl. Kadric/Kaindl/Kaiser-Cooke 2005:49).

3.1.1.2 Theorie vom translatorischen Handeln

Die Theorie vom translatorischen Handeln (Justa Holz-Mänttari 1984) stellte einen der bedeutendsten Beiträge zu einer Neuorientierung der Translationswissenschaft nach der sogenannten pragmatischen Wende der

Linguistik in den 1980er Jahren dar. Anstatt Translation als ausschließlich sprachliche Tätigkeit aufzufassen, im Zuge derer Elemente der Ausgangssprache durch Elemente der Zielsprache ersetzt werden, sieht Holz-Mänttari die Tätigkeit von TranslatorInnen als professionelle Leistung für BedarfsträgerInnen, die unter bestimmten Voraussetzungen und unter Einbeziehung relevanter verbaler und nonverbaler Aspekte stattfindet (vgl. Risku 2003:108).

Translatorisches Handeln bezieht sich also nicht auf das Übertragen von Wörtern oder Sätzen von einer Sprache in eine andere, sondern auf die Produktion sogenannter Botschaftsträger, welche aus verbalen wie auch nonverbalen Elementen bestehen. Mit Botschaftsträgern meint Holz-Mänttari alle zur Verfügung stehenden verbalen und nonverbalen Kommunikationsmedien, mit denen TranslatorInnen als ExpertInnen der transkulturellen Kommunikation umgehen können. Sie müssen natürlich nicht selbst nonverbale Elemente wie Skizzen oder Tabellen anfertigen können, sie müssen jedoch erkennen, wie bestimmte Medien einzusetzen sind, und dies in Zusammenarbeit mit ExpertInnen aus anderen Fachbereichen umsetzen können. Bei der Produktion von Botschaftsträgern arbeiten TranslatorInnen also mit anderen HandlungsträgerInnen zusammen, um funktionsadäquate Produkte liefern zu können. Holz-Mänttari betont in diesem Zusammenhang die Rolle von Translation als ExpertInnenhandlung, welche professionelle Kompetenzen und Fähigkeiten voraussetzt, die weit über gute Sprachkenntnisse und Kenntnisse im Umgang mit Wörterbüchern hinausgehen (vgl. Kadric/Kaindl/Kaiser-Cooke 2005:49-52).

Die Aufgabe von Translatorinnen besteht darin, über Sprach- und Kulturbarrieren hinweg auf der Grundlage der Intentionen einer Auftraggeberin und in Kenntnis der Adressatinnen einen funktionierenden Text zu verfassen. (Kadric/Kaindl/Kaiser-Cooke 2005:49)

Voraussetzung dafür ist sowohl eine Analyse der Situation, in welcher das Translat rezipiert wird, als auch eine Analyse des zur Verfügung stehenden Ausgangstextes sowie der Zielgruppe des Translats mit ihrem spezifischen Erfahrungshintergrund und ihren Erwartungen. Erst nachdem all diese Faktoren analysiert sind, kann mit der Erstellung des Translats begonnen werden. Im Gegensatz zu Laien, die sich bei der Lösung von Übersetzungsproblemen auf die Textoberfläche konzentrieren und vermeintlich allgemeingültige Regeln

anwenden (z.B. Fachtermini immer mit Fachtermini übersetzen), analysieren TranslatorInnen als ExpertInnen zuallererst die Gesamtsituation, passen ihr Handeln der jeweiligen Situation an (anstatt wie Laien vorgegebene Regeln blind zu befolgen), kombinieren ihr praktisches und theoretisches Wissen, um Übersetzungsprobleme zu lösen, und übernehmen Verantwortung für das Ergebnis ihrer Handlungen (vgl. Kadric/Kaindl/Kaiser-Cooke 2005:49-52).

Dieser letzte Aspekt ist für die Beantwortung der Frage nach der Verantwortung von TranslatorInnen im Umgang mit Rassismus von grundlegender Bedeutung. TranslatorInnen sind für ihre Produkte verantwortlich und müssen ihre Entscheidungen sich selbst gegenüber rechtfertigen, und dies ist auch dann der Fall, wenn rassistische Diskurse und damit einhergehende Diskriminierung im Spiel sind. Mehr dazu später unter Punkt 5 Rassismus und Translation.

Holz-Mänttärís neues Kompetenzprofil von TranslatorInnen basiert darauf, dass TranslatorInnen imstande sind, in unterschiedlichen Kulturen zu kommunizieren. Statt den Faktor der Kommunikation zu betonen, basiert ihr Modell jedoch auf der Annahme, dass im Zuge des Translationsprozesses ein Produkt für den Fremdbedarf hergestellt wird, das einen bestimmten Zweck erfüllen soll, also ein Designprodukt. TranslatorInnen haben jedoch auch die Möglichkeit, wie Hanna Risku in ihrem Artikel betont, als ZieltextproduzentInnen einen Beitrag zur Kommunikation mit den RezipientInnen des Zieltextes zu leisten, womit auch die Annahme einer identen Reproduktion von Texten obsolet wird (vgl. Risku 1997). Doch auch wenn sie für die Verwendung ihrer Produkte meist nicht selbst verantwortlich sind, müssen sich TranslatorInnen ebenso wie WaffenproduzentInnen Gedanken über die Konsequenzen ihrer Handlungen machen und bei Bedarf beratend auf die Verwendung ihrer Translate Einfluss nehmen. Die Verantwortung von TranslatorInnen beginnt jedoch schon vor der Erstellung des Translats. Erst wenn der komplexe Handlungsrahmen der Gesamtsituation erfasst ist, können TranslatorInnen sinnvoll handeln. Noch weit vor dem Prozess der Zieltextproduktion müssen sie prüfen, ob eine Bestellung eigentlich sinnvoll ist – eine Aufgabe, die durchaus politisch und sehr kulturspezifisch ist. Erst nachdem diese grundlegende Frage geklärt ist, kann sich der/die TranslatorIn der Analyse des Zieltextes zuwenden. Jede translatorische Handlung beginnt also mit einer Bestellung, die das Arbeitsmaterial, die vertraglichen Grundlagen sowie Angaben über das zu produzierende Translat

liefert. Auf dessen Grundlage und nach eingehender Analyse der Sachverhalte, Rollen, Ziele, Zwecke und Ausdrucksweisen wird das Produkt spezifiziert und erst auf Grundlage dieser Produktspezifikation mit der Produktion des Translats begonnen (vgl. Risku 2003:109). In einfacheren Worten dargestellt: Nach der Produktspezifikation, im Zuge derer festgelegt wird, welche Botschaft mithilfe welcher Kommunikationsmedien für welche AdressatInnengruppe und mit welchem Zweck vermittelt werden soll (dazu gehören auch Lieferfristen und Layout-Fragen), und nach erfolgter Analyse der Situation, in welcher das Translat verwendet werden soll, untersucht der/die TranslatorIn das Ausgangsmaterial und dessen Brauchbarkeit für die Produktion des Translats. Im Zuge dessen wird festgestellt, welche Materialien zu Recherchezwecken für die Erstellung des Translats notwendig sind. Erst auf Grundlage dieser Analyse wird der Herstellungsprozess des Translats geplant und die zur Anwendung kommende Translationsstrategie ausgearbeitet. Danach erfolgt die Produktion des Translats, und zum Schluss werden die Ergebnisse auf Basis der Vorgaben der Produktspezifikation überprüft (vgl. Kadric/Kaindl/Kaiser-Cooke 2005:52-53). Risku beschreibt die einzelnen Schritte translatorischen Handelns in Kurzform nach Holz-Mänttari (1993:308-309) wie folgt:

Das Textdesign verlangt, daß wir

- den Bedarf und das Produkt *spezifizieren*,
- unsere Handlungen *projektieren*,
- einen Text *produzieren*
- und den Gesamtprozeß *kontrollieren*.
- Gleichzeitig müssen wir *recherchieren*,
- die Funde für den vorliegenden Fall *modifizieren*,
- für unsere Entscheidungen *argumentieren*
- und ständig unsere Arbeitsweise *adaptieren*.

(Risku 2003:109)

Auch mit dem Vorurteil, dass man als TranslatorIn allein und einsam arbeitet und sich hinter seiner/ihrer Arbeit sozusagen verstecken kann, räumt Holz-Mänttari mit ihrer Theorie vom translatorischen Handeln auf. Sie sieht TranslatorInnen als Teil der arbeitsteiligen Gesellschaft, die im Zuge des Translationsprozesses mit anderen Menschen kooperieren müssen, um professionelle Translate produzieren zu können. In einem professionellen Handlungsrahmen lassen sich insgesamt sechs Positionen oder Rollen unterscheiden, die zum Teil auch kombiniert auftreten können:

1. BedarfsträgerIn: Diese/r benötigt ein Translat und initiiert die erforderliche translatorische Handlung.
2. BestellerIn: Diese/r erteilt den Translationsauftrag.
3. AusgangstextproduzentIn: Diese/r erstellt den Ausgangstext, der dem/der TranslatorIn zur Verfügung steht.
4. TranslatorIn: Diese/r führt den Translationsauftrag aus (evt. im Team).
5. ZieltextapplikatorIn: Diese/r verwendet das Translat (z.B. ein/e MedizinerIn, der/die für einen Kongress eine englische Übersetzung seines/ihres Vortrages benötigt).
6. ZieltextrezipientIn: Diese/r rezipiert den Zieltext (z.B. MedizinerInnen, die beim Kongress dem Vortrag in englischer Sprache zuhören).

Wesentlich für das Erlangen des Kommunikationsziels im Translationsprozess ist die Zusammenarbeit mit den Menschen, die ein Translat benötigen. Kommunikationsziel und -bedarf müssen vom/von der TranslatorIn in Zusammenarbeit mit den anderen Rollen bzw. Positionen ermittelt werden, die Teil des translatorischen Handelns sind (vgl. Kadric/Kaindl/Kaiser-Cooke 2005:50-51).

Diese Positionierung des/der TranslatorIn in einer arbeitsteiligen Welt macht seine/ihre Verantwortung auch gegenüber den HandlungspartnerInnen in diesem komplexen Gefüge deutlich. TranslatorInnen verfügen als ExpertInnen der transkulturellen Kommunikation über die nötigen Kenntnisse, die für das Erlangen des jeweiligen Kommunikationsziels erforderlich sind, und sie sollten diese Fähigkeiten auch selbstbewusst ihren HandlungspartnerInnen präsentieren können, indem sie nach Evaluierung des Kommunikationsziels eine Translationsstrategie erarbeiten, die sie auch diesen HandlungspartnerInnen gegenüber verantworten und erklären können. Dies ist natürlich auch in Bezug auf die Translation rassistischer Diskurse von Bedeutung, deren sich die anderen im Translationsprozess Beteiligten womöglich gar nicht bewusst sind. TranslatorInnen, die dazu imstande sind, rassistische Diskurse zu erkennen, sollten auch die Verantwortung übernehmen, ihre HandlungspartnerInnen (insbesondere ihre/n AuftraggeberIn) davon in Kenntnis zu setzen und im Sinne des Kommunikationsziels eine geeignete Translationsstrategie zu entwickeln, die sie diesen gegenüber vertreten können.

Zusammenfassend sei zu erwähnen, dass Justa Holz-Mänttärís Theorie vom translatorischen Handeln in den 1980er Jahren sowohl der Translationswissenschaft als auch der Translationsdidaktik zu einer Neuorientierung verhalf, welche die Professionalisierung der Disziplin weiter vorangetrieben hat. Holz-Mänttärís Theorie fördert das Bewusstsein (und damit auch das Selbstbewusstsein) für die Rolle von TranslatorInnen in der Gesellschaft sowie für die Bedingungen, unter welchen verantwortungsvoll translatorisch gehandelt werden kann. Sie bedeutet einen weiteren Schritt in Richtung Professionalisierung des Berufsbilds von TranslatorInnen, im Zuge derer Translation nicht mehr als reiner SprachmittlerInnenberuf erachtet wird, sondern als umfassende textproduktive ExpertInnentätigkeit, die transkulturelle Kommunikation ermöglicht (vgl. Risku 2003:111).

Nachdem in dieser Arbeit nun bereits mehrmals der Begriff „Transkulturelle Kommunikation“ erwähnt wurde, soll auf den folgenden Seiten auf die Definition der beiden Schlüsselbegriffe „Kommunikation“ und „Kultur“ näher eingegangen werden. Im darauf folgenden Kapitel „Translation als transkulturelle Kommunikation“ wird darauf aufbauend der erweiterte Translationsbegriff vorgestellt und genauer untersucht.

3.1.1.3 Kommunikation

Das Wort „Kommunikation“ leitet sich vom lateinischen Verb „communicare“ ab, das u.a. „mitteilen“, „teilen“, „vereinen“ und „verständigen“ bedeutet. Kommunikation findet immer statt, wenn Menschen miteinander in Kontakt treten bzw. sobald Menschen einen anderen Menschen überhaupt wahrnehmen. Damit Kommunikation entsteht, muss also überhaupt nichts gesagt werden (vgl. Kaiser-Cooke 2007:85). Denn alles an unserem Verhalten kommuniziert. Abgesehen davon, was man wie und zu wem in welchen Situationen sagt oder nicht, kommuniziert man mit seinem gesamten Verhalten, d.h. wie man aussieht, wie man sich kleidet, wie man sein Haar trägt, wie man riecht, wie man sich bewegt usw. – also ganz allgemein: wie man ist und wie man sich verhält (Göhring 2003:113).

Ganz allgemein versteht man unter Kommunikation den „Austausch von Signalen zwischen mindestens zwei Beteiligten“ (Kadric/Kaindl/Kaiser-Cooke 2005:11). Da in jeder Situation, in der mindestens zwei Menschen aufeinander

treffen, ein natürlicher Kommunikationsdrang besteht, kann jede Form sozialen Verhaltens als kommunikativ bezeichnet werden. Der Austausch von Signalen bzw. Mitteilungen kann dabei verbal und/oder nonverbal erfolgen, bewusst oder unbewusst. Die Tatsache, dass jedes Verhalten kommunikativen Charakter hat, wurde im Jahr 1969 von Paul Watzlawick im sogenannten ersten metakommunikativen Axiom wie folgt ausgedrückt (vgl. Kadric/Kaindl/Kaiser-Cooke 2005:11-12): „Man kann nicht *nicht* kommunizieren.“ (Watzlawick/Beavin/Jackson 1996:53)

Watzlawicks zweites Axiom lautet folgendermaßen: „Jede Kommunikation hat einen Inhalts- und einen Beziehungsaspekt, derart, daß letzterer den ersteren bestimmt und daher eine Metakommunikation ist.“ (Watzlawick/Beavin/Jackson 1996:56). Das bedeutet, dass jede Form der Kommunikation auf einer rationalen und einer emotionalen Ebene angesiedelt ist. Die rationale Ebene dient der Vermittlung von sachlicher Information, während die emotionale Ebene die Beziehung zwischen SenderIn und EmpfängerIn einer Mitteilung widerspiegelt bzw. definiert. Man kann also davon ausgehen, dass jede Form von Kommunikation sowohl einen Inhalts- als auch einen Beziehungsaspekt hat, wobei der Inhaltsaspekt die Informationen liefert und der Beziehungsaspekt ausdrückt, wie diese zu verstehen sind (vgl. Kadric/Kaindl/Kaiser-Cooke 2005:12).

Watzlawicks drittes metakommunikatives Axiom besagt folgendes: „Die Natur einer Beziehung ist durch die Interpunktion der Kommunikationsabläufe seitens der Partner bedingt.“ (Watzlawick/Beavin/Jackson 1996:61). Mit Interpunktion ist die „willkürliche Interpretation des einen Verhaltens als Ursache und des anderen Verhaltens als Folge“ (Kadric/Kaindl/Kaiser-Cooke 2005:12) gemeint. Als Beispiel nennt Watzlawick einen typischen Beziehungskonflikt auf zwischenmenschlicher Ebene: ein Paar, welches andauernd streitet, weil der/die eine PartnerIn sich aufgrund der Nörgelei seines/seiner PartnerIn zurückzieht, und der/die andere deshalb nörgelt, weil sich sein/e bzw. ihr/e PartnerIn eben ständig zurückzieht. Aber auch bei internationalen Beziehungen spielen „Interpunktionen von Ereignisfolgen“ (Watzlawick/Beavin/Jackson 1996:57) eine wesentliche Rolle, so etwa beim Wettrüsten der globalen Großmächte. Während das Aufrüsten eines konkurrierenden Staates als friedensbedrohend kritisiert wird, dient das eigene Aufrüsten hingegen einzig und allein der Friedenserhaltung (vgl. Kadric/Kaindl/Kaiser-Cooke 2005:12-13).

Watzlawicks viertes metakommunikatives Axiom wirkt auf den ersten Blick sehr kompliziert, ist jedoch durchwegs logisch, wie sich in der anschließenden kurzen Erläuterung zeigen wird. Es lautet wie folgt:

Menschliche Kommunikation bedient sich digitaler und analoger Modalitäten. Digitale Kommunikationen haben eine komplexe und vielseitige logische Syntax, aber eine auf dem Gebiet der Beziehungen unzulängliche Semantik. Analoge Kommunikationen dagegen besitzen dieses semantische Potential, ermangeln aber die für eindeutige Kommunikationen erforderliche logische Syntax. (Watzlawick/Beavin/Jackson 1996:68)

Analoge und digitale Kommunikationsformen überschneiden und ergänzen einander. Während analoge Kommunikation durch Gestik und Mimik, Lachen, Weinen usw. hergestellt wird, erfolgt digitale Kommunikation durch die Verwendung von Wörtern, mithilfe derer Sachverhalte dargestellt werden sollen. Analoge Kommunikation findet vorwiegend auf der Beziehungsebene statt und Mitteilungen dieser Art sind weithin gültig, während sich digitale Mitteilungen vorwiegend auf der Inhaltsebene befinden und aufgrund sprachlicher Feinheiten abstrakte und komplexe Ausdrucksmöglichkeiten aufweisen. Als Beispiel sei die Werbung eines Reiseveranstalters für Urlaubsreisen nach Griechenland genannt: Wichtiger als der digitale, also der sprachliche Teil der Werbung ist hier der analoge Teil in Form einer Abbildung, die den potentiellen KundInnen einen weißen Sandstrand und kristallklares Meer bei strahlendem Sonnenschein zeigt und welche ihnen einen Urlaub in Griechenland schmackhaft machen soll (vgl. Kadric/Kaindl/Kaiser-Cooke 2005:13).

Das fünfte metakommunikative Axiom von Paul Watzlawick ist für die Beantwortung der Frage nach der Macht und Verantwortung von TranslatorInnen als ExpertInnen der transkulturellen Kommunikation von besonderer Relevanz. Es besagt folgendes: „Zwischenmenschliche Abläufe sind entweder symmetrisch oder komplementär, je nachdem, ob die Beziehung zwischen den Partnern auf Gleichheit oder Unterschiedlichkeit beruht.“ (Watzlawick/Beavin/Jackson 1996:70). Wie bereits oben erörtert, ist jede Kommunikation auch auf der Beziehungsebene angesiedelt bzw. wird durch Kommunikation die Beziehung zwischen zwei oder mehr GesprächspartnerInnen erst definiert. Bei der Entscheidung, wie miteinander umgegangen wird, ist folgende Frage ausschlaggebend: Wer kommuniziert mit wem? Wenn sich zwei KommunikationspartnerInnen ihrem jeweiligen Gegenüber gleich verhalten

können, wenn also beide Seiten Fragen stellen, Vorschläge machen und Kritik üben können, kann diese Beziehung als symmetrisch betrachtet werden. Ist dies nicht der Fall und hat nur eine/r der KommunikationspartnerInnen z.B. das Recht, Fragen zu stellen, während der/die andere lediglich Antworten geben darf, ist die Beziehung als komplementär einzustufen, weil sie nicht auf Gleichheit, sondern auf Unterschiedlichkeit beruht. In diesem Fall ist auch von asymmetrischer Kommunikation die Rede. Während in symmetrischen Beziehungen versucht wird, Unterschiede zwischen den KommunikationspartnerInnen zu vermindern, nehmen in einer komplementären Beziehung die KommunikationspartnerInnen grundsätzlich unterschiedliche Positionen ein: eine/r übernimmt die dominierende Rolle, während sich der/die andere zu fügen hat. Die beiden Positionen ergänzen einander und setzen einander voraus (vgl. Kadric/Kaindl/Kaiser-Cooke 2005:14). Dieses von Paul Watzlawick beschriebene Phänomen wird auch von Norman Fairclough genauer untersucht, worauf unter Punkt 3.2.4 Sprache und Macht näher eingegangen wird..

Nachdem anhand von Watzlawicks metakommunikativen Axiomen die grundlegenden Eigenschaften von Kommunikation dargestellt wurden, soll nun der Kulturbegriff etwas genauer untersucht werden, dessen Verständnis für die kritische Auseinandersetzung mit der Rolle der TranslatorInnen als ExpertInnen der transkulturellen Kommunikation Voraussetzung ist.

3.1.1.4 Kultur

Das Wort „Kultur“ hat zahlreiche unterschiedliche Bedeutungen. Einige hundert Kulturdefinitionen bietet allein das bereits 1952 erschienene kulturanthropologische Werk von Alfred Kroeber und Clyde Kluckhohn mit dem Titel „Culture. A Critical Review of Concepts“ (1952). Für die Zwecke von TranslatorInnen liefert Heinz Göhring folgende an Ward Goodenough (1964:36) angelehnte Definition von Kultur (vgl. Göhring 2003:112-113):

Kultur umfasst alles, was TranslatorInnen über ihre Ausgangsgesellschaft und ihre Zielgesellschaften wissen sowie empfinden können müssen,

1. damit sie beurteilen können, ob und inwiefern sich Menschen in ihren spezifischen gesellschaftlichen Rollen erwartungskonform verhalten oder auch nicht;

2. damit sie sich selbst in den ihnen offenstehenden gesellschaftlichen Rollen erwartungskonform verhalten oder sich bewusst dagegen entscheiden können (unter Inkaufnahme der möglichen Konsequenzen);
3. damit sie die Welt (zu der auch Texte gehören) wie Einheimische wahrnehmen können
(vgl. Göhring 1980:71-77).

Diese Definition bzw. diese Forderungen an TranslatorInnen kann jedoch von niemandem zur Gänze erfüllt werden. Nicht einmal die erfahrensten TranslatorInnen verfügen über das gesamte Wissen ihrer jeweiligen Ausgangskultur, geschweige denn über jenes ihrer Zielkulturen. Darüber hinaus verweist Göhring auf die Tatsache, dass es für immer mehr Menschen, die bi- oder plurikulturell aufgewachsen sind – dazu gehören etwa Menschen mit Migrationshintergrund, aber auch zahlreiche VertreterInnen internationaler Organisationen oder Behörden sowie eine Vielzahl an TranslatorInnen – nicht möglich ist, Ausgangs- und Zielkultur strikt voneinander zu trennen. Dennoch werden die beiden Begriffe der Einfachheit wegen weiterhin verwendet (vgl. Göhring 2003:113).

Was den Begriff „Zielkultur“ betrifft, stellt Göhring fest, dass TranslatorInnen in der Regel mit vielen unterschiedlichen Zielkulturen konfrontiert sind, wenn sie mit Texten arbeiten, welche in einer internationalen Verkehrssprache wie etwa dem Englischen verfasst sind. Als RezipientInnen ihrer Translate kommen zahlreiche unterschiedliche kulturelle Gruppen in Frage. Dasselbe trifft aber auch auf die Ausgangskulturen zu, mit denen TranslatorInnen zu tun haben. Auf einer internationalen Konferenz etwa, bei der nur einige wenige Verkehrssprachen als Arbeitssprachen dienen, ist es für TranslatorInnen unbedingt erforderlich, die Ausgangskultur des/der jeweiligen SprecherIn bzw. des/der jeweiligen TextproduzentIn zu berücksichtigen. In diesem Fall gilt es, neben den möglichen muttersprachlichen Interferenzen auch die kulturellen Interferenzen zu erkennen und diese im Zuge des Translationsprozesses zu bewältigen (vgl. ebd.).

TranslatorInnen sollten also idealerweise in der Lage sein, sich in all jenen Kulturen zurecht zu finden, mit denen sie im Verlauf ihrer Arbeit konfrontiert werden. Göhring zufolge wäre es jedoch absurd zu fordern, dass TranslatorInnen

neben all den anderen für ihre Arbeit erforderlichen Kenntnissen und Fähigkeiten auch noch über spezifisches kulturanthropologisches und soziologisches Wissen verfügen sollten. Dennoch hält es Göhring für sinnvoll und förderlich, wenn sich TranslatorInnen „die auf die Entdeckung von Kulturmustern geeichte Neugier, Sensibilität und Sichtweise des Kulturanthropologen – kurz: die *kulturanthropologische Perspektive* – aneignen könnten“ (Göhring 2003:114). Vor allem die ethnographische Feldforschung bietet die Möglichkeit, unvertraute Verhaltensweisen kennen und schrittweise verstehen zu lernen. Beim Ausarbeiten möglicher kulturspezifischer Regelmäßigkeiten ist nicht nur ein hohes Maß an Offenheit und Vorsicht vonnöten – besonders wichtig ist hier das Vermeiden von vorschnellen Verallgemeinerungen in Form von Vorurteilen – TranslatorInnen müssen auch bereit sein, ihr eigenes Verhalten sowie jenes der eigenen Gesellschaft in Hinblick auf dessen kulturspezifische Hintergründe zu analysieren (vgl. Göhring 2003:114).

Ich selbst habe im Zuge meiner Ausbildung zur Translatorin die Erfahrung gemacht, dass ich erst nach Aneignung dieser selbstkritischen kulturanthropologischen Perspektive dazu imstande war, professionelle translatorische Leistungen zu erbringen. Diese Einstellung hat sich bereits vor der Absolvierung diverser kultur- und sozialanthropologischer Lehrveranstaltungen und der Lektüre einschlägiger Werke entwickelt. Aus diesem Grund bin ich davon überzeugt, dass ich diese Einsicht im Laufe des Translationsstudiums entwickelt haben muss. Ich halte diese Qualifikation für wesentlich, um den Beruf des/der TranslatorIn professionell ausüben zu können, jedoch zweifle ich daran, dass sich die meisten TranslatorInnen dieser Fähigkeit überhaupt bewusst sind. Das Aneignen einer kulturanthropologischen Sichtweise ist wesentlicher Bestandteil der translatorischen Ausbildung und somit ein weiterer Faktor, der zur Unterscheidung von professioneller Translationsleistung und der translatorischen Leistung von Laien dient. Der Forderung Göhrings, sich als TranslatorIn die Perspektive eines/einer KulturanthropologIn anzueignen, halte ich demnach für durchaus sinnvoll und begrüßenswert. Göhrings Kulturdefinition hingegen halte ich für zu eng gefasst, weshalb in Folge der erweiterte Kulturbegriff vorgestellt werden soll, der für die Zwecke von TranslatorInnen hilfreicher und für diese Arbeit weitaus brauchbarer ist. Auch unter Punkt 4.3.2 Translationswissenschaftliche Widerlegung des Rassenbegriffs wird dieser Kulturbegriff zur Anwendung kommen.

Kultur wurde bereits unter Punkt 3.1.1.1 Skopostheorie / funktionale Translationstheorie als allumfassender Begriff definiert, der „alle gesellschaftlich bedingten Aspekte des menschlichen Lebens beinhaltet“ (Kadric/Kaindl/Kaiser-Cooke 2005:48). Darüber hinaus kann festgestellt werden, dass jeder Text Teil einer bestimmten Situation ist, welche Teil einer bestimmten Kultur ist (vgl. Kadric/Kaindl/Kaiser-Cooke 2005:47). Doch was genau ist unter „Kultur“ zu verstehen? Kadric, Kaindl und Kaiser-Cooke liefern folgende Kulturdefinition: „Kultur ist das Ensemble gesellschaftlicher Erfahrungen, Denkstrukturen und Handlungspraktiken.“ (Kadric/Kaindl/Kaiser-Cooke:59). Anders ausgedrückt, umfasst der Begriff „Kultur“ alle Konventionen und Normen, welche charakteristisch für das Verhalten einer bestimmten Gesellschaft bzw. Gruppe sind (vgl. ebd.).

Jeder Mensch bezieht sich auf eine gewisse Weise auf die objektiv existierende Realität, also auf die Welt in der er/sie lebt. Vor allem die Gesellschaft bzw. das Kollektiv, in dem ein Mensch lebt, bestimmt die Art und Weise, wie er/sie sich auf die Welt bezieht. Je nachdem, in welcher Umgebung sie leben, haben Menschen unterschiedliche Bedürfnisse und damit auch unterschiedliche Realitätsbezüge. Eine Gesellschaft nimmt jene Aspekte der Realität wahr, die für sie von Bedeutung sind. Kultur ist also das Resultat der Umgebung, in welcher man lebt, und der in dieser Umgebung zu befriedigenden Bedürfnisse, aber auch der Art und Weise, wie diese Bedürfnisse gehandhabt werden und wie darüber kommuniziert wird (vgl. Kadric/Kaindl/Kaiser-Cooke 2005:60). Diese Erkenntnis lässt sich folgendermaßen zusammenfassen:

Kultur entsteht aus dem Bedürfnis der Menschen, sich adäquat auf die Realität zu beziehen. Was als adäquat gilt, unterscheidet sich je nach Gesellschaft und den kollektiven Bedürfnissen dieser Gesellschaft. Es gibt unterschiedliche Kulturen, weil es unterschiedliche Gesellschaften gibt mit unterschiedlichen Bedürfnissen in Bezug auf die Realität. Jede Kultur stellt somit einen anderen Bezug zur Realität dar. (Kadric/Kaindl/Kaiser-Cooke 2005:61)

Kulturen unterscheiden sich also in ihrer Erfahrung der Welt oder, anders ausgedrückt, in ihrer Interpretation der Welt; d.h. die objektive Realität wird anders erfahren und erlebt (vgl. ebd.). Daraus folgt, dass Kenntnisse, die in der einen Kultur zum Allgemeinwissen zählen, in einer anderen Kultur völlig irrelevant sein können. Wissen ist also kulturspezifisch. Was ein Mensch über die

Realität weiß, hängt im Wesentlichen davon ab, auf welche Art und Weise die Kultur, in welcher dieser Mensch lebt, die Realität interpretiert (vgl. Kadric/Kaindl/Kaiser-Cooke 2005:63-64). „Das Wissen ist also kein objektives Faktum, sondern immer das Produkt einer bestimmten Kultur.“ (Kadric/Kaindl/Kaiser-Cooke 2005:64).

Das bedeutet jedoch nicht, dass jeder Mensch in der Kultur gefangen ist, in welcher er/sie aufgewachsen ist. Von dieser Annahme gehen die beiden Linguisten Sapir und Whorf aus (vgl. Whorf 1956/1988). Ihre These des linguistischen Relativismus besagt, dass alles relativ sei und dass es keine absolute Wahrheit oder objektive Realität geben könne, da jeder Mensch die Welt nur durch die Brille seiner/ihrer eigenen Sprache sehen könne. Daher sei es auch nicht möglich, die eigenen kulturellen Grenzen zu überwinden und die Welt aus der Perspektive einer anderen Kultur zu sehen. Diese Ansicht ist insofern mehr als umstritten, als dass damit bewiesen wird, dass Translation eigentlich gar nicht möglich ist. Doch obwohl Menschen vorwiegend von jener Kultur geprägt sind, in welcher sie aufgewachsen sind, haben sie die Möglichkeit, ihren kulturellen Grenzen zu entkommen und zu lernen, die Welt aus der Sicht einer anderen Kultur zu betrachten. Denn jeder Mensch ist von Natur aus dazu imstande, die Perspektive einer anderen Kultur zu übernehmen und sich unterschiedliches kulturspezifisches Wissen anzueignen, etwa durch Erlernen einer Fremdsprache. Die Möglichkeit, unterschiedliche Bezüge zur Realität herzustellen, ist also jedem Menschen von Natur aus gegeben. Sonst wäre es auch nicht möglich, dass ein Kind jede mögliche Sprache und Kultur erlernen kann, je nachdem, an welchem Ort der Welt es zufällig geboren wurde. Die Rolle der Sprache als Kulturträger und Ausdruck von Kultur ist von besonderer Bedeutung, denn vor allem mittels Sprache kommunizieren Menschen ihre Realitätsbezüge (vgl. Kadric/Kaindl/Kaiser-Cooke 2005:65-67).

Von einem linguistischen Relativismus kann auch deshalb nicht die Rede sein, weil es ein Faktum ist, dass Translation möglich ist und in der Tat auch stattfindet. Es gibt Menschen, die gelernt haben, anderen Menschen sprachlich formulierte Realitätsbezüge zu vermitteln, welche diesen nicht bekannt sind (vgl. Kaiser-Cooke 2004:186). Bereits 1956, also im Jahr der Veröffentlichung der Sapir-Whorf-Hypothese, stellt Karl Popper Folgendes fest: Menschen sind zwar von ihrer ersten Enkulturation und den damit verbundenen Werten, Erwartungen und Konventionen wesentlich geprägt, sie sind von diesen aber nicht komplett

abhängig und haben die Möglichkeit, sich aus ihren kulturellen und sprachlichen Schranken zu befreien. Dieser Prozess der Befreiung findet nur langsam und schrittweise statt, es sind ihm jedoch keine natürlichen Grenzen gesetzt (vgl. Popper 1956:156).

Wie unter Punkt 4.3.2 Translationswissenschaftliche Widerlegung des Rassenbegriffs noch eingehender erläutert wird, ist Kultur als Theorie zweiter Ordnung zu sehen, mittels derer sich Menschen auf ihre spezifische Umwelt beziehen. Dieser erweiterte Kulturbegriff, welcher in der evolutionären Translationstheorie zur Anwendung kommt, wird von Michèle Kaiser-Cooke in den beiden Werken „Translation, Evolution und Cyberspace: Eine Synthese von Theorie, Praxis und Lehre“ (2003) sowie „The Missing Link: Evolution, Reality and the Translation Paradigm“ (2004) eingehend untersucht.

Zusammenfassend und in einfachen Worten soll der hier zur Anwendung kommende Kulturbegriff noch einmal wie folgt definiert werden: Menschen ordnen die für sie relevanten Aspekte der Realität so, dass sie mit dieser Ordnung leben können. Und diese Ordnung wird als Kultur bezeichnet (vgl. Kaiser-Cooke 2007:29).

3.1.2 Translation als transkulturelle Kommunikation

Dass es sich bei Translation um eine Form der Kommunikation handelt, wird insofern deutlich, als dass die unter Punkt 3.1.1.3 Kommunikation vorgestellten metakommunikativen Axiome von Paul Watzlawick ebenso auf translatorische Tätigkeiten zutreffen. Auch TranslatorInnen bedienen sich analoger und digitaler Medien, um Sachverhalte bzw. Realitätsbezüge ihren ZieltextrezipientInnen verständlich zu machen. Und auch im Translationsprozess muss die emotionale Ebene der Kommunikation berücksichtigt werden, welche die Inhaltsebene bestimmt. Außerdem spielt das Erkennen symmetrischer bzw. asymmetrischer Machtbeziehungen eine große Rolle, vor allem, wenn es darum geht, wie als TranslatorIn mit dominierenden Diskursen umgegangen werden kann. Diese Frage soll unter Punkt 5 Rassismus und Translation noch genauer untersucht werden.

Wenn davon ausgegangen wird, dass Translation nicht nur auf sprachlicher Ebene stattfindet, sondern dass auch oder vor allem der kulturelle Kontext jeder

sprachlichen Äußerung von wesentlicher Bedeutung ist, kann Translation nicht als rein sprachlicher Transfer bezeichnet werden, sondern muss als Kulturtransfer definiert werden. Es geht bei Translation um Kommunikation über kulturelle Grenzen hinweg, also um transkulturelle Kommunikation. Mit Translation kann jede Tätigkeit bezeichnet werden, welche dazu dient, Verständigung über kulturelle Kommunikationsgrenzen hinweg zu ermöglichen. Betrachtet man Translation in diesem weiteren Sinn als zielgerichtete Kommunikation über sprachliche und kulturelle Grenzen hinweg, verliert jede Unterscheidung zwischen interlingualer (zweisprachlicher) und intralingualer Translation (innerhalb einer Sprache) ihre Existenzgrundlage. Denn auch wenn kulturelle Unterschiede sprachlich ausgedrückt werden, beschränkt sich dieses Phänomen nicht auf Nationalsprachen. Translation findet sehr oft auch intralingual statt (vgl. Kaiser-Cooke 2007:5-8).

Dass Translation auch innerhalb einer Nationalsprache stattfindet, etwa bei der Kommunikation von ExpertInnen eines Fachgebiets mit Laien, aber auch in zahlreichen anderen Situationen, in denen die Diskurse der KommunikationsteilnehmerInnen sich voneinander unterscheiden, stellt Benjamin Schmid in seiner Diplomarbeit mit dem Titel „Ducks into Rabbits: Integrating Intralingual Translation“ (2005) unter Beweis. Auch Wissenschaftskommunikation stellt eine Form der Translation dar. Diesem Thema widmet sich Aurelia Batlogg in ihrer Diplomarbeit mit dem Titel „Ich, wir und die anderen: Wissenschaftskommunikation als Translationsprozess“ (2007). Die beiden Arbeiten sind in Form von Fachartikeln auch in dem von Michèle Kaiser-Cooke herausgegebenen Sammelband „Das Entenprinzip – Translation aus neuen Perspektiven“ (2008) nachzulesen.

Nachdem der Diskursbegriff bereits mehrmals erwähnt wurde, soll dieser in Folge kurz erläutert werden. Dabei soll vor allem auf die Rolle von TranslatorInnen Bezug genommen werden. Unter Punkt 3.2.4. Sprache und Macht wird noch genauer auf den Diskursbegriff eingegangen.

3.1.2.1 Translation und Diskurs

Der Sprachgebrauch innerhalb einer Gesellschaft ist keinesfalls einheitlich, sondern variiert von Mensch zu Mensch, je nachdem, welche Rolle oder Position, welche Ansichten oder Meinungen er/sie vertritt. Jede gesellschaftliche Gruppe

drückt sich anders aus, da jeweils unterschiedliche Aspekte der Realität relevant sind und daher sprachlich artikuliert werden. Aus einem Sprachsystem werden jene Merkmale selektiert, welche für deren Zwecke geeignet sind. Ebenso wie Sprachen artikulieren Diskurse, wie die davon Gebrauch machenden Gruppen sich auf die Realität beziehen, also wie sie diese interpretieren, und welche Werte für sie von Bedeutung sind. Durch den Diskurs wird vorgegeben, was wie ausgedrückt wird oder auch nicht (Tabus). Ein Diskurs stellt also eine untergeordnete Interpretation der Realität dar – untergeordnet in dem Sinne, dass eine „Nationalsprache“ als übergeordnete Realitätsinterpretation dient. Wenn zuvor von der Einbettung von Sprachsystemen in Kultursysteme die Rede war, kann in Bezug auf den Diskurs festgestellt werden, dass Diskurse in Sprachsysteme eingebettet sind, welche eben wiederum Teil einer bestimmten Kultur sind (vgl. Kaiser-Cooke 2005:69-70).

In einfacheren Worten ausgedrückt: Der Diskurs bestimmt, wie von wem in welchem Kontext und in welcher Situation über einen bestimmten Sachverhalt kommuniziert wird. So unterscheidet sich ein Gespräch zwischen StudentIn und ProfessorIn z.B. wesentlich von einem Telefonat mit einem/einer guten FreundIn. Besser gesagt, die vom Diskurs vorgegebenen Verhaltensregeln unterscheiden sich voneinander. Je nach Diskurs werden von den TeilnehmerInnen unterschiedliche Rollen oder Positionen eingenommen, weshalb auch von einer identitätsstiftenden Wirkung des Diskurses ausgegangen werden kann (vgl. Fairclough 1989:20-28).

Im Unterschied zu Laien, deren Entscheidung für die Wahl eines bestimmten Diskurses und die damit einhergehende Interpretation der Realität meist unbewusst getroffen wird, müssen TranslatorInnen in der Lage sein, sich bewusst für die Auswahl eines bestimmten Diskurses zu entscheiden. Sie entscheiden schließlich für jemand anderen, was in einem Text wie interpretiert werden soll. Dies ist nur möglich, weil TranslatorInnen dazu in der Lage sind, unterschiedliche Realitätsbezüge herzustellen und zu entscheiden, welche Realitätsbezüge wie und mit welchen Kommunikationsmitteln ausgedrückt werden, um den ZientextrezipientInnen die jeweilige Realitätsinterpretation verständlich zu machen. Dafür ist es erforderlich, dass sich TranslatorInnen vom Interpretationsmuster der Ausgangskultur befreien, indem sie sich die Kulturspezifität des Ausgangstextes bewusst machen und sich kritisch damit auseinandersetzen. Diese Auseinandersetzung erfordert keineswegs eine neutrale

Sichtweise, die ja überhaupt nicht möglich ist, sondern erfolgt mithilfe eines Vergleichs der Ausgangskultur mit der Zielkultur. Grundlage für diesen Vergleich ist die eigene Erfahrung des/der TranslatorIn mit jenem Realitätsbezug, der in einem Text vermittelt wird (vgl. Kaiser-Cooke 2005:70-71).

Im Translationsprozess treffen unterschiedliche Zugänge zur Realität auf einander, die durch unterschiedliche Sprachen (und Diskurse) ausgedrückt werden. Translation ist daher immer kultureller Transfer. Ohne Kulturwissen ist professionelle Translation gar nicht möglich, denn Sprache ist immer der Ausdruck einer Kultur. Und professionelle Translatorinnen sollen ja immer wissen, welche Sicht der Welt sie mit den Mitteln der jeweiligen Sprache ausdrücken können, sollen, wollen. (Kaiser-Cooke 2005:72)

Im Translationsprozess treffen also unterschiedliche Diskurse aufeinander, die miteinander konkurrieren. In Anlehnung an Hodge und Kress (1979/1993) stellt Margarethe Clausen in ihrer Diplomarbeit mit dem Titel „Sprachlos in Guantánamo: Ein Fallbeispiel für einen diskursiven Translationsbegriff in Theorie und Praxis“ (2008) in Bezug auf den Diskursbegriff Folgendes fest:

Aufeinandertreffende Diskurse sind sozusagen der Schauplatz sozialer Konflikte, die zwischen den verschiedensten Gruppen aufgrund von Faktoren wie Hautfarbe, Herkunft, Geschlecht, Beruf, politischer Einstellung oder Religion stattfinden. Dies ist ein dynamischer Prozess, denn jeder Diskurs misst sich konstant an anderen. Es wird ständig neu formuliert wer/was „innen“ und wer/was „außen“ ist, das „Eigene“ wird vom „Fremden“ abgegrenzt. Dieses Verhältnis ist nicht gleichwertig, es besteht immer Konkurrenz um die dominante Position. (Clausen 2008:12)

Clem Robyns liefert dafür folgende Erklärung: Ein Diskurs wird immer in Bezug zu anderen Diskursen definiert – oder anders ausgedrückt, er definiert sich erst im Gegensatz zu anderen Diskursen (vgl. Robyns 1994:406). Clausen bietet ein sehr anschauliches Beispiel für dieses Phänomen, und zwar den Konflikt zwischen dem feministischen und dem dominierenden patriarchalischen Diskurs in unserer Gesellschaft. Durch die Verwendung eines nicht-sexistischen Sprachgebrauchs soll die Ideologie, welche sozusagen hinter dem patriarchalischen Diskurs steckt, sichtbar gemacht und die damit implizierten Geschlechterrollen hinterfragt und nach Möglichkeit verändert werden. Clausen stellt in diesem Zusammenhang fest, dass die Existenz des feministischen

Diskurses grundlegend von der Existenz des patriarchalischen Diskurses abhängt, und dass der patriarchalische Diskurs erst durch die „Negierung einer weiblichen Realität“ (Clausen 2008:12) zu dem wird, was er eben ist. „In diesem dialektischen Verhältnis liegt auch das Potential, über Änderungen der sprachlichen Praxis die Kultur und die Gesellschaft zu verändern.“ (ebd.)

Durch Auswahl des Diskurses haben TranslatorInnen also einen wesentlichen Einfluss auf die Rezeption des Zieltextes und in Folge auf mögliche gesellschaftliche Veränderungen. Davon gehe ich auch in Bezug auf den Umgang mit rassistischen Diskursen im Translationsprozess aus. Ebenso wie TranslatorInnen die Möglichkeit haben, dem patriarchalischen Diskurs durch Übernahme eines feministischen Diskurses entgegen zu wirken, können sie sich eines antirassistischen anstelle eines rassistischen Diskurses bedienen und so einen Beitrag leisten, um Diskriminierung aufgrund rassistischer Vorurteile entgegen zu wirken.

Im Translationsprozess, im Laufe dessen der/die TranslatorIn einen Text gleichzeitig verstehen und erklären muss, was gemeint ist, werden unterschiedliche Realitätsbezüge verglichen und schließlich ein Diskurs mithilfe eines anderen ausgedrückt. Den ZieltextrezipientInnen wird so etwas Neues vertraut gemacht, und zwar, indem ihnen dieser neue Realitätsbezug in einem bekannten Kontext und mit vertrauten Worten präsentiert wird (vgl. Kaiser-Cooke 2007:64-65). Dabei müssen von TranslatorInnen ständig Entscheidungen getroffen werden, sowohl was die Interpretation des Ausgangstexts betrifft, als auch die Art und Weise der Wiedergabe dieser Interpretation im Zieltext. Da Translation immer einen Entscheidungsprozess darstellt (vgl. Levy 1981), können TranslatorInnen nicht als passive VermittlerInnen agieren – ganz im Gegenteil: sie nehmen eine aktive Rolle in der Gestaltung der transkulturellen Kommunikation ein (vgl. Kadric/Kaindl/Kaiser-Cooke 2005:73). Sie haben zu entscheiden, welchen Diskurs sie in ihrer jeweiligen Zielkultur wählen, um den Inhalt des Ausgangstexts für die ZieltextrezipientInnen neu zu formulieren (vgl. Clausen 2008:14). Dabei müssen sie ständig entscheiden, „welche Version der Realität sie wiedergeben wollen“ (Kaiser-Cooke 2001:154).

In Anlehnung an Clem Robyns, der Translation als „the migration and transformation of discursive elements between different discourses“ (Robyns 1994:408) definiert, stellt Clausen zusammenfassend fest, dass „jede Übertragung

und Transformation eines diskursiven Elements von einem Diskurs in einen anderen als Translation bezeichnet werden [kann]“ (Clausen 2008:14-15).

Nachdem nun eingehend erläutert worden ist, was unter Translation eigentlich zu verstehen ist und dass auch intralinguale Translation eine Form des translatorischen Handelns darstellt, soll im nächsten Kapitel darauf aufbauend erläutert werden, wie in der vorliegenden Arbeit der Begriff des/der TranslatorIn definiert wird.

3.1.2.2 Definition von „TranslatorInnen“

Mit „TranslatorInnen“ sind, einem weiten Verständnis von Translation folgend, alle Menschen gemeint, die translatorisch handeln, die also Verständigung über kulturelle Grenzen hinweg ermöglichen. Dies trifft, wie bereits weiter oben festgestellt wurde, nicht nur auf TranslatorInnen im engeren Sinn (also auf ÜbersetzerInnen und DolmetscherInnen) zu, sondern auch auf eine Vielzahl anderer Berufsgruppen, für die Translationskompetenz eine wesentliche Voraussetzung ist. Ich denke in diesem Zusammenhang vor allem an beratende Tätigkeiten, etwa im Sozialwesen oder in karitativen Einrichtungen, wo es von grundlegender Bedeutung ist, Menschen mit den unterschiedlichsten sozialen und kulturellen Hintergründen Sachverhalte verständlich zu erklären. Aber auch in der Medienwelt sind translatorische Fähigkeiten von großer Bedeutung. Schließlich werden in Zeitungen, im Rundfunk und Fernsehen Inhalte für ein heterogenes Zielpublikum ausgewählt und medial aufbereitet – es werden also ebenfalls Sachverhalte für jemand anderen verständlich gemacht. Aber auch WissenschaftlerInnen handeln translatorisch. Da jede wissenschaftliche Disziplin ihren eigenen Zugang zur Realität hat und sich durch Verwendung ihres eigenen Diskurses anders auf die Realität bezieht, ist immer eine translatorische Handlung erforderlich, um anderen Menschen (seien es Laien oder ExpertInnen anderer wissenschaftlicher Disziplinen) ihren spezifischen Zugang zur Realität (also ihre Interpretation der Realität) verständlich zu machen. Erfolgreiche Kommunikation mit der Öffentlichkeit und mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen kann also nur mithilfe von Translation stattfinden (vgl. Kaiser-Cooke 2007:58). In sehr vielen Lebensbereichen und Arbeitssituationen

[...] ist Translation im Sinne der zielgerichteten, gruppenspezifischen Kommunikation über Sprach- und Kulturgrenzen hinweg ein

notwendiger Bestandteil der erfolgreichen Kommunikation. (Kaiser-Cooke 2007:6-7)

Da ExpertInnenwissen über transkulturelle Kommunikation in so vielen Arbeitsbereichen gebraucht wird, wurde 2003 das Bachelorstudium „Transkulturelle Kommunikation“ am Zentrum für Translationswissenschaft eingerichtet. Damit soll der Bedarf an transkulturellen KommunikationsexpertInnen gedeckt werden, wobei allerdings das Problem besteht, dass die meisten Menschen noch gar nicht wissen, dass sie TranslatorInnen überhaupt brauchen. Auch wenn man davon ausgehen kann, dass der Bedarf an TranslatorInnen im Kommunikationszeitalter weiter steigen wird, konnte bisher noch nicht ausreichend kommuniziert werden, wie viel Kompetenz und Wissen TranslatorInnen als transkulturelle KommunikationsexpertInnen zu bieten haben. Davon müssen vor allem potentielle ArbeitgeberInnen, aber auch Studierende und praktizierende TranslatorInnen erst überzeugt werden (vgl. Kaiser-Cooke 2007:8).

„Translationskompetenz ist die Synthese von vielen Fähigkeiten, die auch als einzelne Skills einen hohen Stellenwert in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung haben können.“ (Kaiser-Cooke 2007:8). Dies wird u.a. von Bettina Höller in ihrer Diplomarbeit mit dem Titel „AbsolventInnen des Translationsstudiums in „ausbildungsfremden“ Berufen: Eine empirische Untersuchung“ (2006) unter Beweis gestellt. Auch diese Arbeit ist in dem Sammelband „Das Entenprinzip – Translation aus neuen Perspektiven“ (herausgegeben 2008 von Michèle Kaiser-Cooke) in Form eines Fachartikels nachzulesen.

Höller befragte zehn KandidatInnen unterschiedlichen Alters und Geschlechts, die das Translationsstudium abgeschlossen haben, hauptberuflich aber nicht als ÜbersetzerInnen oder DolmetscherInnen (also TranslatorInnen im engeren Sinne) tätig sind. Zu den Befragten zählten eine Büroleiterin, zwei TV-Journalistinnen, eine Pressereferentin, eine Verlagslektorin, eine Projektmanagerin, eine Web-Redakteurin sowie eine „Kulturmanagerin“ und ein Lobbyist und Koordinator im Bereich Umweltpolitik (vgl. Höller 2006:35). Allein diese große Vielfalt an beruflichen Tätigkeiten macht deutlich, dass TranslatorInnen in ungemein vielen Bereichen einsetzbar sind, die auf den ersten Blick nicht viel mit der typischen Tätigkeit von ÜbersetzerInnen und DolmetscherInnen zu tun haben. Höller zeigt in ihrer Arbeit jedoch auf, dass die

Berufe der befragten Personen de facto nicht so „ausbildungsfremd“ sind wie allgemein angenommen. Die KandidatInnen konnten bestätigen, dass sie viele der im Translationsstudium erworbenen Kompetenzen (insbesondere die Kultur-, Text- und Recherchierkompetenz) in ihrem Berufsleben tagtäglich gebrauchen können. Sie sind also zu einem wesentlichen Teil aufgrund ihrer Translationsausbildung für ihren jeweiligen Beruf qualifiziert. Das heißt, die befragten Personen arbeiten eigentlich nicht in „ausbildungsfremden“ Berufen, weil sie „zur Bewältigung ihrer beruflichen Aufgaben die im Translationsstudium erworbenen bzw. ausgebauten Kompetenzen [...] offensichtlich in einem beträchtlichen [...] Umfang einsetzen“ (Höller 2006:91). Was Höller in ihrer Arbeit jedoch auch feststellen musste, ist die Tatsache, dass die meisten KandidatInnen sich der Kompetenzen, welche sie im Translationsstudium erworben und ausgebaut haben, kaum bzw. nicht ausreichend bewusst sind. Vor allem die Kulturkompetenz, die zusammen mit Text- und Recherchierkompetenz Translationskompetenz erst ermöglicht, wird von den KandidatInnen kaum wahrgenommen. Es ist ihnen zwar bewusst, dass sie über Kompetenzen verfügen, die für ihren jeweiligen Beruf erforderlich sind, doch dass sie sich diese bereits im Laufe ihres Translationsstudiums erarbeitet haben, ist ihnen in der Regel nicht bewusst. Höller schließt aus diesem mangelnden Bewusstsein für die eigenen im Studium entwickelten Kompetenzen auf ein mangelndes Selbstbewusstsein von AbsolventInnen des Translationsstudiums. Dies sei u.a. auf eine mangelnde Vermittlung einer selbstbewussten professionellen Einstellung vonseiten der Lehrenden zurückzuführen. Aus diesem Grund neigen AbsolventInnen des Translationsstudiums oftmals dazu, sich auf dem Arbeitsmarkt unter ihrem Wert zu verkaufen. Würden ausgebildete TranslatorInnen ihre Stärken und Fähigkeiten besser kennen, könnten sie sich auf dem Arbeitsmarkt besser bzw. selbstbewusster positionieren, indem sie sich etwa zumuten, auch in sogenannten „ausbildungsfremden“ Berufen zu arbeiten und sich für möglicherweise attraktivere Stellen zu bewerben (vgl. Höller 2006:90-92).

Höller bestätigt in ihrer Arbeit Kaiser-Cookes Ansicht, dass TranslatorInnen Klarheit über ihr berufliches Handeln brauchen, wenn sie ArbeitgeberInnen, aber auch KollegInnen sowie der Öffentlichkeit kommunizieren möchten, über welche wertvollen Kompetenzen sie verfügen. Und dies wird in Zeiten, in denen die berufliche Spezialisierung weiter voranschreitet und der Kampf um Arbeitsplätze immer härter wird, zunehmend wichtiger. Doch um anderen verständlich machen zu können, was sie alles können, reicht es nicht, dass sich TranslatorInnen auf

ihren ExpertInnenstatus berufen. Sie müssen erklären können, was sie tun, um ihre Kompetenzen transparent zu machen. Ansonsten werden ihre Chancen auf dem Arbeitsmarkt nicht allzu vielversprechend sein (vgl. Kaiser-Cooke 2007:18). Kaiser-Cooke fasst dies in folgenden Worten zusammen:

Kommunikation ist wahrhaftig der Schlüssel zum Erfolg. Wir alle müssen kommunizieren lernen. Mit Lehrenden und Studierenden, mit Vorgesetzten und KollegInnen, mit ArbeitgeberInnen, mit der Öffentlichkeit, die unsere Forschung bezahlt oder unsere Dienste in Anspruch nimmt. (Kaiser-Cooke 2007:18)

Kaiser-Cooke und Höller stellen also fest, dass TranslatorInnen in vielen Bereichen der arbeitsteiligen Gesellschaft einsetzbar sind und nicht nur in den klassischen Translationsberufen des Übersetzens und Dolmetschens. Einem erweiterten Translationsbegriff folgend, der alle Formen der transkulturellen Kommunikation mit einschließt (inklusive intralinguale Kommunikation), wird somit auch der Begriff des/der TranslatorIn erweitert betrachtet. In der vorliegenden Arbeit sind unter dem Begriff „TranslatorInnen“ also alle Menschen gemeint, die professionell translatorisch handeln, indem sie Inhalte für unterschiedliche Kommunikationszwecke und unterschiedliche Zielgruppen verständlich machen. Und diese translatorische Kompetenz ist so gut wie überall erforderlich, wenn Kommunikation gezielt gelenkt werden soll. Die möglichen Einsatzbereiche von TranslatorInnen sind dabei fast unbegrenzt. Abgesehen von multinationalen Unternehmen, die es mit KundInnen, GeschäftspartnerInnen und MitarbeiterInnen aus den verschiedensten Kulturen zu tun haben, ist es auch in anderen Bereichen erforderlich, zielbewusst und professionell zu kommunizieren, etwa in der Verwaltung und Politik, aber auch in sozialen Arbeitsbereichen und in der Wissenschaft sowie in allen anderen Fachbereichen, in denen fachspezifisches Wissen anderen Menschen verständlich gemacht werden soll (vgl. Kaiser-Cooke 2007:80).

Nachdem nun eingehend erläutert worden ist, was unter Translation zu verstehen ist und wie die Rolle von TranslatorInnen in der vorliegenden Arbeit definiert wird, soll in Folge auf die Frage eingegangen werden, welche Macht TranslatorInnen als ExpertInnen der transkulturellen Kommunikation ausüben, bevor die Themen „Translation als politischer Akt“ und „Politisches Engagement von TranslatorInnen“ genauer untersucht werden können.

3.2 Translation und Macht

Um der Frage nachgehen zu können, ob TranslatorInnen rassistische Diskurse beeinflussen und rassistischer Diskriminierung entgegen wirken können, ist es unbedingt erforderlich, auf die Macht von TranslatorInnen als ExpertInnen der transkulturellen Kommunikation genauer einzugehen. Diesem Thema widmen sich einige wissenschaftliche Publikationen, die großteils erst im Laufe der letzten Jahre erschienen sind. Eine davon ist der Sammelband „Translation and Power“, welcher 2002 von Maria Tymoczko und Edwin Gentzler herausgegeben wurde. In diesem Werk wird eingangs von den beiden HerausgeberInnen die Entwicklung dieses spezifischen Forschungsgebiets innerhalb der Translationswissenschaft erläutert, aber auch der Machtbegriff wird eingehend untersucht. Mit diesen beiden Themen sowie mit der Thematik „Translation als politischer Akt“ möchte ich mich auf den folgenden Seiten genauer auseinander setzen, bevor ich mich der Frage nach den Möglichkeiten von TranslatorInnen, sich politisch zu engagieren, widme.

3.2.1 Der „power turn“ in der Translationswissenschaft

Das Interesse für das Thema Macht in der Translationswissenschaft entstand im Kontext der politischen Umwälzungsprozesse seit den 1960er Jahren. Nicht nur die seit dem Zweiten Weltkrieg stattfindende postkoloniale Neuordnung der Welt, sondern auch Bewegungen wie das Civil Rights Movement in den Vereinigten Staaten und der Protest gegen den Vietnam-Krieg, der Widerstand gegen die sowjetische Besatzung in Mitteleuropa und die Emanzipationsbewegung auf der ganzen Welt lenkten den Fokus vieler WissenschaftlerInnen auf die Frage nach den bestehenden Machtverhältnissen innerhalb von Gesellschaften. Seit dem Zerfall der Sowjetunion und dem Ende des Kalten Krieges hat die wirtschaftliche und kulturelle Globalisierung noch verstärkt dazu Anlass gegeben, sich auch wissenschaftlich vermehrt dem Thema Macht zu widmen. In diesem Kontext sind auch die translationswissenschaftlichen Beiträge zu diesem Thema zu sehen, die seit Mitte der 1970er Jahre erschienen sind, etwa die in den Niederlanden, Belgien und Israel entwickelte soziologisch ausgerichtete Forschungsrichtung der „Descriptive Translation Studies“, die sich erstmals auch mit außersprachlichen Zusammenhängen in Bezug auf Translation auseinander setzte (vgl. Tymoczko/Gentzler 2002:xii-xiii).

Im Jahr 1985 erschien der bahnbrechende Sammelband „The Manipulation of Literature“, herausgegeben von Theo Hermans, in dem zahlreiche ForscherInnen aus aller Welt, u.a. Gideon Toury, André Lefevere, Susan Bassnett und Maria Tymoczko, den wissenschaftlichen Beweis dafür lieferten, dass Übersetzungen zu den wesentlichsten sprachlichen Werkzeugen gesellschaftlicher Institutionen zählen, die es ihnen ermöglichen, die jeweilige Gesellschaft bei der Konstruktion ihrer Kultur in die gewünschte Richtung zu lenken – also zu manipulieren. Translation diente im Lauf der Geschichte immer wieder ideologischen Zwecken (als Beispiele seien Aufträge für Bibelübersetzungen oder für die Übersetzung von Volksdichtung genannt). Diese Manipulationsthese und der damit verbundene „cultural turn“ hatten in den 1990er Jahren enorme Auswirkungen auf die Translationswissenschaft und bewirkten einen wahren Boom innerhalb der dazugehörigen Fachrichtungen. Nicht nur eine große Zahl translationswissenschaftlicher Publikationen (u.a. Venuti's „The Translator's Invisibility“ und „The Scandals of Translation“ sowie Álvarez' und Vidals „Translation, Power, Subversion“) hatte diese Entwicklung zur Folge, es entstanden zu dieser Zeit auch eine Reihe neuer Studiengänge und Doktoratsprogramme an zahlreichen Universitäten sowie eine Vielzahl von „translation movements“, etwa in Quebec und Brasilien (vgl. Tymoczko/Gentzler 2002:xiii-xv).

Auch in anderen wissenschaftlichen Disziplinen erkannte man in den 1990er Jahren „the central importance of translation in establishing, maintaining, and resisting imperialist power structures“ (Tymoczko/Gentzler 2002:xv). WissenschaftlerInnen bedienten sich neuer Ideen, Terminologie sowie Metaphern der Translationswissenschaft, um ihre eigenen Vorstellungen auszudrücken. Homi Bhabha prägte in diesem Zusammenhang sogar den Begriff „translational culture“ als Bezeichnung für MigrantInnen und hybridisierte Identitäten, welche die postmoderne Welt bis heute prägen (vgl. Tymoczko/Geulen 2002:xv); „translation [...] has become the site for cultural production, the space where „newness“ enters the world“ (Bhabha 1994:212).

Macht war also der Schlüsselbegriff, welcher neue Forschungsrichtungen innerhalb der Translationswissenschaft eröffnen sollte. Oder anders ausgedrückt: „[The] cultural turn in translation studies has become the „power turn“, with questions of power brought to the fore in discussions of both translation history and strategies for translation“ (Tymoczko/Gentzler 2002:xvi).

3.2.2 Definition von „Macht“

Das Wort „Macht“ hat eine Vielzahl von Bedeutungen, welche im Vergleich zum englischen Wort „power“ jedoch größtenteils negativ konnotiert sind. Dies ist mir aufgefallen, als ich im Deutschen Universalwörterbuch von Duden die Bedeutungen des Wortes recherchiert habe. Darunter fand ich u.a. folgende:

1. (o.Pl.) Gesamtheit der Mittel und Kräfte, die jmdm. od. einer Sache andern gegenüber zur Verfügung stehen; Einfluss“ [...] 3. (o.Pl.) mit dem Besitz einer politischen, gesellschaftlichen, öffentlichen Stellung u. Funktion verbundene Befugnis, Möglichkeit od. Freiheit, über Menschen u. Verhältnisse zu bestimmen, Herrschaft auszuüben (Duden – Deutsches Universalwörterbuch 2001:1039)

Im Gegensatz dazu hat der englische Begriff „power“ eine Vielzahl weiterer Bedeutungen, die zum Teil eher positiv konnotiert sind. Die zahlreichen Bedeutungen im Englischen wurden von Tymoczko und Gentzler (2002) anhand des Oxford English Dictionary wie folgt beschrieben, wobei die technischen und mathematischen Bedeutungen des Wortes hier außer Acht gelassen werden:

Ranging from the first meaning, the “ability to do or affect something ..., or to act upon a person or thing,” to “might; vigour, energy,” to “possession of control or command over others; dominion, rule; government, domination...; influence, authority,” to “legal ability, capacity, or authority to act,” the word can refer to persons, things, spiritual beings, or fighting forces. (Tymoczko/Gentzler 2002:xvii)

Translation kann sich auf Macht bzw. „power“ in all diesen Bedeutungen beziehen. Nicht nur Macht im Sinne von Unterdrückung und Kolonisierung spielt eine Rolle, sondern auch die Möglichkeit, bestehenden Herrschaftsstrukturen entgegen zu wirken, „such that translation becomes a means to resist that very colonization or exploitation.“ (ebd.)

In der vorliegenden Arbeit wird von „Macht“ im Sinne von „power“ ausgegangen. Dies ist allein dadurch bedingt, dass beinahe alle translationswissenschaftlichen Beiträge, die sich dem Thema Translation und Macht widmen, in englischer Sprache verfasst sind und sich daher dem Wort „power“ bedienen.

3.2.3 Definition von „Politik“

Bevor auf den Themenbereich „Translation als politischer Akt“ genauer eingegangen wird, sollen auch die Begriffe „Politik“ bzw. „politisch“ definiert werden. Bei der Lektüre der Beiträge, die sich dieser Begriffe ständig bedienen, wird wohl stillschweigend vorausgesetzt, dass alle LeserInnen dasselbe darunter verstehen. Das Deutsche Universalwörterbuch Duden liefert folgende Definitionen für das Lexem „Politik“:

1. auf die Durchsetzung bestimmter Ziele bes. im staatlichen Bereich u. auf die Gestaltung des öffentlichen Lebens gerichtetes Handeln von Regierungen, Parlamenten, Parteien, Organisationen o.Ä. [...] 2. taktierendes Verhalten, zielgerichtetes Vorgehen (Duden – Deutsches Universalwörterbuch 2001:1221-1222).

Im „Oxford Advanced Learner’s Dictionary of Current English“ wird das Lexem „politics“ folgendermaßen definiert: „the activities involved in getting and using power in public life, and being able to influence decisions that affect a country or a society“ (Oxford Advanced Learner’s Dictionary of Current English 2000: 977). Diese Definition ist insofern brauchbarer, als hier explizit von Machtausübung und Einflussnahme die Rede ist – Aspekte, die ich in diesem Zusammenhang für unverzichtbar halte. Auch andere Wörterbücher lassen diese grundlegenden Aspekte nicht unerwähnt. In einem Online-Wörterbuch ist unter dem Eintrag „politics“ u.a. folgende Definition zu finden: „any activity concerned with the acquisition of power“ (<http://www.thefreedictionary.com/politics>).

Die Definitionen aus den englischen Wörterbüchern sind für die translationswissenschaftliche Untersuchung des Themas am brauchbarsten. Sehr vereinfacht ausgedrückt, geht es bei Politik um Einflussnahme und Machtausübung innerhalb einer Gesellschaft bzw. um das Ausverhandeln von Machtverhältnissen, und dabei spielt auch Translation eine wichtige Rolle. Wie Román Álvarez und M. Carmen-África Vidal in einem Artikel aus dem Sammelband „Translation, power, subversion“ zeigen, ist Translation als politische Handlung zu sehen. Mit dieser Thematik möchte ich mich unter Punkt 3.2.5 Translation als politischer Akt genauer auseinander setzen. Doch zuvor soll allgemein die Beziehung zwischen Sprache und Macht und insbesondere der Diskursbegriff näher untersucht werden.

3.2.4 Sprache und Macht

Norman Fairclough bietet in seinem Werk „Language and Power“ einen umfassenden Einblick in die wechselseitigen Beziehungen von Sprache und Macht oder in seinen eigenen Worten „about connections between language use and unequal relations of power“ (Fairclough 1989:1). Sein Ziel ist es, nicht nur aufzuzeigen, welche enorme Bedeutung Sprache bei der Konstruktion, dem Erhalt sowie dem Wandel von Machtverhältnissen innerhalb einer Gesellschaft hat, sondern auch, das Bewusstsein dafür zu stärken, inwiefern Sprache zur Unterdrückung von Menschen beiträgt. Ein Bewusstsein dafür zu entwickeln, sieht er als den ersten Schritt in Richtung Emanzipierung der Unterdrückten (vgl. Fairclough 1989:1).

Fairclough geht davon aus, dass in einer Gesellschaft bestehende Konventionen als das Resultat von Machtverhältnissen und Machtkämpfen zu sehen sind. Diese Konventionen setzen scheinbar selbstverständliche Annahmen voraus – in Faircloughs Worten „common-sense assumptions“ – und diese Annahmen sind in die verwendeten Sprachformen eingebettet. Als Beispiel nennt er ein typisches Gespräch zwischen Arzt bzw. Ärztin und PatientIn: Die Konventionen eines solchen Gesprächs setzen die Vorannahme voraus, dass die Machtverhältnisse „zugunsten“ des Arztes bzw. der Ärztin selbstverständlich sind, weil er/sie als ExpertIn der Medizin ja schließlich weiß, was zu tun ist, und daher auch erwartet wird, dass er/sie das Gespräch lenkt und Entscheidungen trifft, während vom Patienten bzw. der Patientin Kooperation und Zustimmung erwartet wird. Solche scheinbar selbstverständliche Vorannahmen sind Ideologien. Diese sind eng mit Macht verbunden, weil in bestimmte Konventionen eingebettete ideologische Vorannahmen und damit auch die Konventionen selbst von den bestehenden Machtverhältnissen abhängig sind, welchen den Konventionen unterliegen. Ideologien sind aber auch eng mit Sprache verbunden, weil die Verwendung von Sprache zu den üblichsten Formen sozialen Verhaltens zählt, bei der wir am meisten auf scheinbar selbstverständliche Vorannahmen zurück greifen (vgl. Fairclough 1989:1-2). Ein weiterer Grund für die Auseinandersetzung Faircloughs mit dem Thema Sprache und Macht beschreibt der Autor wie folgt: „the exercise of power, in modern society, is increasingly achieved through ideology, and more particularly through the ideological workings of language“ (Fairclough 1989:2).

3.2.4.1 Sprache und Diskurs

Um die Machtverhältnisse innerhalb einer Gesellschaft analysieren zu können, die sich in Form von Sprache ausdrücken, ist es notwendig, sich des Diskursbegriffs zu bedienen. Diskurs definiert Fairclough folgendermaßen: „language as a form of social practice“ (Fairclough 1989:20). Die Unterscheidung zwischen „langue“ und „parole“, die vom Schweizer Linguisten Ferdinand de Saussure geprägt wurde, ist in seinen Augen irreführend. Mit „langue“ wird ein System bezeichnet, das für alle Mitglieder einer Sprachgemeinschaft gleich ist und das sozusagen die soziale Seite von Sprache darstellt, während „parole“ – das, was tatsächlich gesagt oder geschrieben wird – allein vom Individuum selbst bestimmt wird. Linguistik beschäftige sich vor allem mit „langue“ und nicht mit „parole“. Doch die Soziolinguistik hat gezeigt, dass die große Variation an tatsächlich praktizierten Sprachformen nicht das Ergebnis individueller Entscheidungen ist, sondern ein Produkt gesellschaftlicher Differenzierung. Dabei gibt es zahlreiche Faktoren wie die gesellschaftliche Rolle von Menschen oder der Zweck der Sprachverwendung, die zur großen Varietät der Sprachformen beitragen. Fairclough verwendet also stattdessen den Diskursbegriff, weil er davon ausgeht, dass jede Art von Sprachverwendung sozial bedingt ist. Auch den Begriff „langue“ hält er für problematisch. Die Vorstellung von einem einheitlichen und homogenen Sprachsystem, das alle Mitglieder einer Sprachgemeinschaft miteinander teilen, ist zwar weit verbreitet, doch im Grunde ist darunter nur die standardisierte und vereinheitlichte Version einer Vielzahl von Sprachformen zu verstehen. Und diese Vereinheitlichung und Entwicklung von sogenannten Standardsprachen war mit der Konsolidierung von Nationalstaaten auf politisch definierten Territorien verbunden. Die scherzhaft gemeinte Aussage, die Fairclough erwähnt – „language“ [is] a dialect with an army and a navy“ (Fairclough 1989: 21) – hat also in der Tat einen wahren Kern (vgl. Fairclough 1989:20-21).

Auch Sprache im Sinne von „langue“ ist als Produkt gesellschaftlicher Verhältnisse in einer bestimmten historischen Epoche zu sehen. Im Unterschied zu Saussure geht Fairclough davon aus, dass Konventionen innerhalb einer Sprachgemeinschaft nicht einheitlich und homogen, sondern ganz im Gegenteil äußerst vielfältig sind. Und jede Form von Homogenisierung, etwa die Standardisierung von Sprache, wird von jenen durchgesetzt, welche die nötige Macht dazu haben (vgl. Fairclough 1989:20-22).

3.2.4.2 Diskurs als gesellschaftliche Praxis

Wenn man Diskurs als Form gesellschaftlicher Praxis sieht, setzt man voraus, dass Sprache nicht nur Teil der Gesellschaft ist, sondern dass Sprache ein gesellschaftlicher Prozess ist, genauer, ein von anderen (nicht-sprachlichen) Aspekten der Gesellschaft bedingter Prozess. Laut Fairclough besteht eine dialektische Beziehung zwischen Sprache und Gesellschaft, d.h. Sprache als Teil der Gesellschaft stellt ein gesellschaftliches Phänomen dar, und gesellschaftliche Phänomene sind (teilweise) auch gleichzeitig sprachliche Phänomene. Oder einfacher ausgedrückt: Sprachliche Phänomene sind insofern gesellschaftlich, als dass sich Menschen auf eine Art und Weise ausdrücken, die gesellschaftlich bedingt ist und bestimmte gesellschaftliche Effekte erzielt. Sogar der kritischste Mensch verwendet sprachliche Ausdrucksweisen, die gesellschaftlichen Konventionen unterliegen. Die Verwendung von Sprache ist also wesentlich von sozialen Beziehungen geprägt, hat aber gleichzeitig Auswirkungen auf eben diese Beziehungen (vgl. Fairclough 1989: 22-23).

Auf der anderen Seite sind gesellschaftliche Phänomene insofern sprachliche Phänomene, als dass die Sprachverwendung in gesellschaftlichen Kontexten nicht nur Reflexion und Ausdruck gesellschaftlicher Prozesse darstellt, sondern Bestandteil dieser gesellschaftlichen Prozesse ist. Als Beispiel nennt Fairclough die bestehende Uneinigkeit über die Bedeutung bestimmter politischer Ausdrücke wie Demokratie, Nationalismus, Sozialismus oder Terrorismus. Der Kampf um deren „wahre“ Bedeutung wird oftmals in politischen Debatten ausgetragen, die sprachliche Auseinandersetzung ist also Teil der Politik als gesellschaftlicher Prozess (vgl. Fairclough 1989:23). Die wechselseitige Beziehung zwischen Diskurs und gesellschaftlichen Strukturen fasst Fairclough wie folgt zusammen: „As well as being determined by social structures, discourse has effects upon social structures and contributes to the achievement of social continuity or social change.“ (Fairclough 1989:36).

3.2.4.3 Diskurs und Macht

Fairclough führt ein Beispiel für die Beziehung von Diskurs und Macht an, welches die ungleichen Machtverhältnisse in einem Diskurs deutlich erkennen lässt. Dabei handelt es sich um die Transkription einer „Konversation“ zwischen einem Arzt und einem jungen Medizinstudenten. Die Szene spielt sich auf der

Säuglingsstation eines Krankenhauses ab, und als Teil des Unterrichtsprogramms soll der angehende Arzt die Untersuchung eines Neugeborenen durchführen und seine Handlungen dem lehrenden Arzt sowie den anwesenden StudienkollegInnen erklären. Dabei handelt es sich um einen Diskurs mit ungleichen Machtverhältnissen zwischen den beiden Gesprächsteilnehmern, und dies wird schon nach der Lektüre der ersten Sätze deutlich. Besonders auffällig ist die Tatsache, dass der Arzt den Studenten immer wieder unterbricht, etwa als dieser vergisst, sich vor der Untersuchung die Hände zu waschen, aber auch, als er eine Aussage wiederholt und (in den Augen des Arztes) irrelevante Informationen liefert. Mit diesem Vorgehen kontrolliert er den Gesprächsbeitrag des Studenten, aber er bewertet dessen Vorgehen auch, etwa durch Aussagen wie „very good“ und „that’s right“. Es lassen sich noch weitere Punkte erkennen, welche auf die asymmetrischen Machtverhältnisse der beiden Gesprächsteilnehmer hinweisen (vgl. Fairclough 1989:44-46). Auch wenn hier nicht genauer darauf eingegangen werden kann, zeigt das Beispiel jedenfalls deutlich, „that power and discourse is to do with powerful participants controlling and constraining the contributions of non-powerful participants“ (Fairclough 1989:46). Dabei lassen sich Beschränkungen in dreierlei Hinsicht unterscheiden: Beschränkungen in Bezug auf den Inhalt (was gesagt oder getan wird); Beschränkungen in Bezug auf Beziehungen (d.h. auf die gesellschaftlichen Beziehungen, die Menschen in einem Diskurs miteinander eingehen); und Beschränkungen in Bezug auf „subjects“ bzw. „subject positions“ (die Rollen, welche Menschen im Diskurs einnehmen können). Anhand des eben genannten Beispiels lässt sich dies folgendermaßen erklären:

In terms of contents, the student is required to conduct an examination according to a learned routine, operating (relations) in a professional relationship to his audience and a subordinate relationship to the doctor, and occupying (subjects) the subject positions of (aspirant) doctor as well as student. These constraints imply particular linguistic forms. (Fairclough 1989:46)

Die Kontrolle des Arztes über den Gesprächsbeitrag des Studenten findet allerdings nicht direkt, sondern indirekt statt. Die Beschränkungen lassen sich von den Konventionen des jeweiligen Diskurses ableiten, auf welchen in dieser Situation zurück gegriffen wird. Und der Arzt in seiner dominierenden Rolle hat die Möglichkeit, die Beiträge des Medizinstudenten einzig und allein durch die Wahl des Diskurses zu beschränken (vgl. Fairclough 1989:46-47).

3.2.4.3.1 Macht im transkulturellen Kontext

Fairclough bietet ein weiteres Beispiel, das die Problematik von ungleichen Machtverhältnissen insbesondere im transkulturellen Kontext genauer beleuchtet (vgl. Fairclough 1989:47-49): ein Vorstellungsgespräch, im Zuge dessen jemand aus der dominierenden kulturellen Gruppe einer Gesellschaft einen Menschen mit einem anderen kulturellen und sprachlichen Hintergrund interviewt. Fairclough bezieht sich dabei auf die britische Gesellschaft, in der vor allem weiße Angehörige der Mittelklasse eine dominierende Rolle im Vergleich zu den ethnischen und kulturellen Minderheiten spielen. In anderen Ländern, so auch in Österreich, bestehen allerdings mit Sicherheit vergleichbare Verhältnisse, insofern als dass auch hier die dominierende Gesellschaftsschicht die Wahl des verwendeten Diskurses beschränkt und bestimmt. Auch wenn sich immer mehr Menschen der Existenz kultureller Unterschiede bewusst sind, wird etwa in Vorstellungsgesprächen meist davon ausgegangen, dass die Arbeitssuchenden mit der Art und Weise vertraut sind, wie Vorstellungsgespräche in der Regel durchgeführt werden. Ist der/die Arbeitssuchende mit den Konventionen eines Vorstellungsgesprächs nicht gut genug vertraut, macht er/sie Aussagen, die potentielle ArbeitgeberInnen oftmals für irrelevant halten. Dies wird meist so interpretiert, dass der/die Arbeitssuchende nicht über das notwendige Wissen oder die notwendige Erfahrung verfügt oder einfach nur unkooperativ handelt. Dass derartige Missverständnisse aufgrund unterschiedlicher diskursiver Konventionen entstehen können, wird meist nicht in Betracht gezogen, sodass Menschen, die einer kulturellen Minderheit angehören, der Zugang zu guten Jobs und anderen gesellschaftlichen „Gütern“ und Positionen aufgrund kultureller Unterschiede meist verwehrt bleibt. Doch nicht nur diskursive Unterschiede spielen in diesem Zusammenhang eine Rolle, sondern auch offensichtlichere Unterschiede wie jener der Hautfarbe. Fairclough liefert in diesem Zusammenhang folgende Schlussfolgerung:

Power in discourse between members of different cultural groupings is in this perspective an element in the domination of, particularly, black and Asian minorities by the white majority, and of institutionalized racism. (Fairclough 1989:49)

Fairclough bringt hier den Machtfaktor im Diskurs direkt mit der Unterdrückung von Minderheiten und institutionalisiertem Rassismus in Verbindung. Unter Punkt 5 Rassismus und Translation wird näher darauf

eingegangen, wie rassistische Ansichten und Überzeugungen mittels Diskursen konstruiert und reproduziert werden.

Nachdem nun die grundlegenden Überlegungen zum Thema Sprache und Macht eingehend erläutert worden sind, widmet sich das folgende Kapitel einer Thematik, die explizit mit Translation und Macht zu tun hat, und zwar dem bereits angekündigten Thema „Translation als politischer Akt“.

3.2.5 Translation als politischer Akt

Mit diesem Thema beschäftigen sich u.a. Román Álvarez und M. Carmen-África Vidal, HerausgeberInnen des bereits erwähnten Sammelbandes mit dem Titel „Translation, Power, Subversion“ (1996). In ihrem selbst verfassten Artikel „Translating: A Political Act“ stellen sie eingangs fest, dass die Entwicklung der Translationswissenschaft Hand in Hand mit der Entwicklung der westlichen Gesellschaft ging (wie bereits unter Punkt 3.2.1 Der „power turn“ in der Translationswissenschaft skizziert wurde), und dass der Bedarf an TranslatorInnen im sogenannten Kommunikationszeitalter enorm angestiegen ist (vgl. Álvarez/Vidal 1996:1).

Während über lange Zeit die Rolle des/der TranslatorIn in der Translationswissenschaft kaum Beachtung fand und eine präskriptive Orientierung der Disziplin vorherrschend war, hat sich im Laufe der letzten Jahrzehnte ein deskriptiver Ansatz durchgesetzt, der, wie Álvarez und Vidal feststellen, jedoch ebenso politisch ist, ob wir dies wollen oder nicht (vgl. ebd.). Susan Bassnett stellt in ihrem Artikel „The Meek or the Mighty: Reappraising the Role of the Translator“, der ebenfalls in oben genanntem Sammelband „Translation, Power, Subversion“ (Álvarez/Vidal 1996) erschienen ist, fest, dass sich die Einstellung gegenüber Translation mit Ende des 20. Jahrhunderts radikal geändert hat, und zwar aus folgenden Gründen:

Globally, this is the age of mass communications, of multi-media experiences and a world where audiences demand to share the latest text, be it film, song, or book simultaneously across cultures. Nor has the development of English as a world language slowed down the process of translation; it has, on the contrary served to emphasize the significance of translation, as questions of cultural politics appear on the agenda. (Bassnett 1996:20-21)

Sprache und Macht sind nämlich eng miteinander verbunden, wie auch die postkolonialistisch orientierte Translationswissenschaft gezeigt hat. Die Überzeugung, dass eine Translation die transparente Kopie eines übergeordneten Originals darstellt, ist längst nicht mehr haltbar. Postkolonialistisch orientierte TranslationswissenschaftlerInnen wie etwa Sherry Simon in Kanada, Harish Trivedi in Indien und Heraldo de Campos in Brasilien, bestehen auf der Einsicht, dass „the study and practice of translation is inevitably an exploration of power relationships within textual practice that reflect power structures within the wider cultural context.“ (Bassnett 1996:21) Mehr Informationen zur postkolonialistisch orientierten Translationswissenschaft sind u.a. bei Bassett und Trivedi in ihrem Werk „Post-Colonial Translation: Theory and Practice“ (1999) sowie bei Michaela Wolf in ihrem Aufsatz „Postkolonialismus“ (2003) nachzulesen.

Heutzutage ist sich die Translationswissenschaft der Notwendigkeit bewusst, das Verhältnis bzw. die Beziehung zwischen der Produktion von Wissen in der einen Kultur und der Übertragung und Neuinterpretation dieses Wissens in der Zielkultur eingehend zu untersuchen. „This obviously has to do with the production and ostentation of power and with the strategies used by this power in order to represent the other culture. Translation is *culture bound*.“ (Álvarez/Vidal 1996:2) TranslatorInnen haben die Fähigkeit den Kontext, in welchem ein Text rezipiert werden soll, selbst herzustellen, und können so die Kultur, Politik und Literatur, wie auch deren Akzeptanz (oder Nicht-Akzeptanz), in der Zielkultur manipulieren (vgl. Álvarez/Vidal 1996:2). Bei der Übertragung der Andersartigkeit des Originals ist Objektivität insofern nicht möglich, als dass auch TranslatorInnen von den Machtverhältnissen beeinflusst werden, die zwischen Ausgangs- und Zielkultur bestehen. In Anlehnung an Jacquemond (1992) kann also festgestellt werden, dass kulturelle Hegemonie offensichtlich eine wesentliche Rolle in der Translation spielt (vgl. ebd.).

Theo Hermans, der ebenfalls einen Artikel im Sammelband von Álvarez und Vidal verfasst hat („Norms and the Determination of Translation“ 1996), argumentiert, dass durch Translation ein Ausgangstext so verändert und manipuliert wird, dass der Zieltext mit einem bestimmten Modell übereinstimmt, das in der Zielkultur als korrekt betrachtet wird, und dass auf diese Weise gesellschaftliche Akzeptanz bzw. Zustimmung hergestellt wird (vgl. ebd.).

Im Zuge der Reproduktion von Texten wird der/die TranslatorIn zum/zur eigentlichen AutorIn, denn er/sie legt selbst fest, in welchen Kontext der Text situiert wird und welche Bedeutung das Translat – und somit auch das Original – für den/die RezipientIn hat (vgl. Álvarez/Vidal 1996:4). Die Tätigkeit von TranslatorInnen kann also nicht als unschuldig und objektiv betrachtet werden. Dies stellt auch Venuti fest, wenn er beschreibt, dass die Tätigkeit von TranslatorInnen bzw. die Anwendung einer domestizierenden Translationsstrategie zu Folgendem führen kann:

[...] a labor of acculturation which domesticates the foreign text, making it intelligible and even familiar to the target-language reader, providing him or her with the narcissistic experience of recognizing his or her own cultural other, enacting an imperialism that extends the dominion of transparency with other ideological discourses over a different culture. (Venuti 1992:5)

Mittels Translation wird ein Bild von einem Original für Menschen geschaffen, die keinen Zugang zur Realität dieses Originals haben. Dieses Bild kann sich insofern wesentlich von der Wahrheit des Originals unterscheiden, als dass der/die TranslatorIn die im Original präsentierte Realität verzerrt und manipuliert, und zwar, weil er/sie selbst einer Reihe von Zwängen unterliegt, die in der eigenen Kultur bestehen (vgl. Álvarez/Vidal 1996:5). Álvarez und Vidal erklären dieses Phänomen sehr treffend mit folgenden Worten:

Translators are constrained in many ways: by their own ideology; by their feelings of superiority or inferiority towards the language in which they are writing [...]; by the prevailing poetical rules at that time; by the very language in which the texts they are translating is written; by what the dominant institutions and ideology expect of them; by the public for whom the translation is intended. The translation will depend upon all of these factors. (Álvarez/Vidal 1996:6).

Wenn man sich dessen bewusst ist, dass Translation nicht in der Übertragung von Wörtern aus einer Sprache in eine andere besteht, sondern dass eigentlich eine ganze Kultur in eine andere „transportiert“ wird (mit allem, was dazu gehört), wird einem klar werden, wie wichtig es ist, sich der Ideologie bewusst zu sein, die einer Translation zugrunde liegt. Es ist von wesentlicher Bedeutung, zu wissen, was der/die TranslatorIn in einem Zieltext hinzugefügt oder ausgelassen hat und welche Wörter er/sie wie verwendet hat. Denn jede

dieser Entscheidungen stellt eine freiwillige Handlung dar, welche die eigene Geschichte und das soziopolitische Umfeld des/der TranslatorIn reflektiert – in anderen Worten: die Kultur des/der TranslatorIn (vgl. Álvarez/Vidal 1996:5).

Diese Sichtbarkeit von TranslatorInnen wird vor allem seit den 1990er Jahren von TranslationswissenschaftlerInnen eingehend untersucht, allen voran von Lawrence Venuti (z.B. in „The Translator’s Invisibility: A History of Translation“ 1995/2008). Die Rolle von TranslatorInnen, so die einhellige Meinung heute, ist in der Tat durchaus sichtbar. Translation wird gesehen als „factor that shapes the way in which a given society receives a work, an author, a literature, or a culture“ (Álvarez/Vidal 1996:7). Wie auch Bassnett und Lefevere in ihrem Werk mit dem Titel „Translation, History and Culture“ (1990) feststellen, ist Translation niemals ein unschuldiger Akt. Es gibt immer einen Kontext, in welchem Translation stattfindet, sowie eine Geschichte, aus der ein Text entsteht und in welche ein Text übertragen wird. Also kann es auch nicht möglich sein, Translation allein auf der Wortebene zu analysieren. Sowohl die Ausgangskultur als auch die Zielkulturen, mit denen ein/e TranslatorIn zu tun hat, und die bestehenden Machtverhältnisse zwischen diesen müssen immer berücksichtigt werden (vgl. ebd.).

TranslatorInnen müssen sich dessen bewusst sein, dass jeder Sprachgebrauch Manipulation in sich birgt (vgl. ebd.). Und aus diesem Grund muss mit der Macht, im Translationsprozess Entscheidungen zu treffen, bewusst und verantwortungsvoll umgegangen werden. Álvarez und Vidal zeigen in ihrem Sammelband „Translation, Power, Subversion“ (1996) die unterschiedlichen Aspekte auf, die im Zusammenhang mit Translation und Macht (inklusive möglicher Subversion), für TranslatorInnen von Bedeutung sind. Sie liefern damit eine Reihe von stichhaltigen Argumenten für die Annahme, dass Translation aufgrund seiner Auseinandersetzung mit Machtstrukturen bzw. mit Machterwerb und -erhalt in der Beziehung zwischen unterschiedlichen Kulturen tatsächlich als politischer Akt zu sehen ist.

In Folge soll anhand von Maria Tymoczko’s Artikel „Translation and Political Engagement: Activism, Social Change and the Role of Translation in Geopolitical Shifts“ (2000) nun der Frage nachgegangen werden, ob und in welcher Weise sich TranslatorInnen politisch engagieren können/ wollen/ sollen.

3.2.6 Politisches Engagement von TranslatorInnen

Maria Tymoczko präsentiert in ihrem Artikel „Translation and Political Engagement: Activism, Social Change and the Role of Translation in Geopolitical Shifts“ (2000) ihre Fallstudie über die Translation irischer Literatur ins Englische im Laufe des 20. Jahrhunderts, welche als Paradebeispiel für eine Translationsbewegung zu sehen ist, die wesentliche geopolitische Veränderungen erzielen konnte (vgl. Tymoczko 2000:23).

In Anlehnung an Said und Fanon stellt sie eingangs fest, dass nicht nur dominierende Kulturen Bilder der Vergangenheit geschaffen haben, die ihnen bei der Ausübung ihrer Macht über untergeordnete, sprich kolonisierte Kulturen behilflich waren, sondern dass auch kolonisierte Kulturen ihre eigenen Versionen der Geschichte konstruiert haben, die Widerstand auf ideologischer und politischer Ebene fördern sollten. Auch wenn diese Geschichtsversionen – genauso wie jene der Kolonialmächte – Manipulationen der Geschichte darstellen, sind sie als effektives Mittel zu sehen, um unterdrückten Kulturen ein Bewusstsein über ihr eigenes Recht zur Selbstbestimmung zu vermitteln (vgl. ebd.). In Bezug auf Translation stellt Tymoczko in diesem Zusammenhang fest: „Translation is a prime way of creating such images“ (Tymoczko 2000:23), und zwar trifft dies nicht nur auf die Translation narrativer Texte zu, sondern auf alle wichtigen kulturellen Schriftstücke inklusive Gesetzestexte, Annalen und andere historische Dokumente (vgl. Tymoczko 2000:23-24).

Tymoczko stellt außerdem fest, dass jede Translation zwangsläufig partiisch ist. Dies erklärt sie folgendermaßen: Da ein Ausgangstext nur ein Bedeutungsangebot darstellt und nicht alle Bedeutungen des Ausgangstext in das Translat übertragen werden können, müssen TranslatorInnen ständig Entscheidungen treffen und bestimmte Aspekte oder Teile eines Texts verändern und hervorheben. Aufgrund dieser Entscheidungen werden bestimmte Darstellungen des Ausgangstexts geschaffen, die zwangsläufig partiisch (im Sinne von „partial“) sind. Diese Parteilichkeit („partiality“) stellt keinen Defekt oder Mangel in der Translation dar, sondern einen Aspekt, der die translatorische Handlung zu einer engagierten, sich bekennenden Handlung macht; Tymoczko spricht hier von „partisan“ im Sinne von „engaged“ und „committed“ (vgl. Tymoczko 2000:24).

Indeed *partiality* is what differentiates translations of the same or similar works, making them flexible and diverse, enabling them to *participate* in the dialectic of power, the ongoing process of political discourse, and strategies for social change. Such representations and commitments are apparent from analyses of translators' choices word-by-word, page-by-page, and text-by-text [...] the partial nature of translations is what makes them also political. (Tymoczko 2000:24)

Überlegungen dieser Art haben Ende des 20. Jahrhunderts das Interesse für Translation als mögliches Mittel für politisches Engagement geweckt. Insbesondere Lawrence Venuti hat sich in „The Translator's Invisibility“ (1995/2008) mit der Geschichte von Translation im Dienste politischer und ideologischer Ziele eingehend auseinander gesetzt. Venuti beschäftigt sich jedoch ausschließlich mit der Translation literarischer Texte. Tymoczko kritisiert, dass auch zahlreiche andere translatorische Handlungen in diesem Kontext gesehen werden sollten, etwa die Bibelübersetzung im Mittelalter und in der frühen Moderne. Der direkte Zugang zu den biblischen Texten, der Laien mittels Übersetzung aus dem Lateinischen ermöglicht wurde, stellte eine direkte Herausforderung für die bestehenden Machtstrukturen der Gesellschaft zur damaligen Zeit dar. Daher ist die Bibelübersetzung zu dieser Zeit ein Paradebeispiel für die Beziehung zwischen Translation und dem Widerstand gegen kulturelle Unterdrückung, welches auch die Beziehung zwischen Translation und gesellschaftlicher Veränderungsprozesse erkennen lässt. Zahlreiche Bewegungen, welche die Bibelübersetzung damals förderten, wurden verfolgt, und sogar die ÜbersetzerInnen selbst mussten damit rechnen, auf dem Scheiterhaufen verbrannt zu werden. In diesem Fall, wie auch in unzähligen weiteren Fällen, welche die Geschichte der Translation im Westen hervorgebracht hat, „translation intersects in demonstrable ways with efforts to change power structures.“ (Tymoczko 2000:25)

Bevor Tymoczko ihre Fallstudie über die Translation irischer Literatur ins Englische im Laufe des 20. Jahrhunderts präsentiert, erläutert sie, wie der Begriff „engagement“ von ihr definiert wird:

The approach to engagement [...] is in fact consistent with basic definitions of *engagement* as “the state of being engaged”. In turn, *engaged* is defined as “contracted for, pledged” [...] and, more to the point for our purpose here, “involved in conflict or battle” (*American Heritage Dictionary*). (Tymoczko 2000:26).

Die bereits eingangs erwähnte Fallstudie, in der einer der interessanten Fälle politischer Translation analysiert wird, wurde bereits in Tymoczko's Werk mit dem Titel „Translation in a Postcolonial Context: Early Irish Literature in English Translation“ (1999) vorgestellt (vgl. Tymoczko 2000:27).

Die Translation von irischen Texten ins Englische war, wie Tymoczko eingangs erwähnt, mit ausschlaggebend für die Entwicklung des irischen Nationalismus. Sie ermöglichte den Iren, ihre eigene Geschichte und Kultur selbst zu definieren und sich so von den „English definitions of Irishness“ (Tymoczko 2000:28) zu befreien, die ihnen so gut wie alles Üble nachsagten. Die Übersetzung irischer Literatur ins Englische war auch ausschlaggebend für das Wiederaufleben der irischen Literatur an sich, welche wiederum mitverantwortlich für das Erstarken des irischen Nationalismus im Zeitraum zwischen 1890 und 1916 war. Dieser Nationalismus ermöglichte die politische Selbstorganisation der Iren und damit in Folge auch den bewaffneten Kampf gegen die britische Kolonialmacht. Dieser wiederum war wesentlich für die Entwicklung eines irischen Staates und das Ende kolonialer Herrschaft im größten Teil Irlands verantwortlich (vgl. Tymoczko 2000:28).

Obwohl Irland ein sehr kleines Land ist, löste der Kampf um Unabhängigkeit eine regelrechte Schockwelle im gesamten britischen Empire aus. Bereits 1919 waren sich die britischen MachthaberInnen dessen bewusst, dass ein erfolgreicher Widerstandskampf Irlands den Verlust des gesamten Empires (Indien, Ägypten etc.) zur Folge haben würde (vgl. ebd.). „The history of the translation of early Irish literature into English [...] is the history of a translation practice that fired up Ireland“ (Tymoczko 2000:28). Es kann also festgestellt werden, dass die untersuchte Translationsbewegung wesentlich dazu beigetragen hat, dass die Welt heute so ist, wie sie ist. „It was a translation practice that changed the world, a form of engagement as much as a form of writing.“ (ebd.)

Die Rolle der Translation in der irischen Politik kann anhand eines anschaulichen Beispiels dargestellt werden: der Veränderung des irischen Volkshelden Cú Chulainn. In den irischen Texten wird dieser Sohn einer sterblichen Frau und des Gottes Lug als verlauste, groteske und lüsterne Figur dargestellt. Diese negativen Eigenschaften wurden von den patriotischen TranslatorInnen Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts fast vollständig eliminiert, sodass aus Cú Chulainn ein ehrenwerter und sittsamer Held und „the

ideal of militant Irish heroism“ (Tymoczko 2000:29) wurde. Mit dieser Figur identifizierte sich auch Patrick Pearse, einer der Anführer des „Easter Rising“ 1916. Die Geschichte des noblen Helden Cú Chullain fand sich um die Jahrhundertwende auch in Theaterstücken, Gedichten und Kinderbüchern wieder. Auch Kunstwerke, die den Helden abbildeten, wurden nun geschaffen, u.a. eine Wandmalerei in der Eingangshalle der St. Edna Knabenschule (die Patrick Pearse einige Jahre lang leitete), welche den bewaffneten Helden sowie eine patriotische Inschrift zeigten. Pearse hatte das erklärte Ziel, dass die Knaben nach dem Vorbild von Cú Chullain erzogen werden sollten – patriotisch und kampfbereit (vgl. Tymoczko 2000:29).

Nur fünfzig Jahre, nachdem Irland seine Unabhängigkeit von Großbritannien erlangt hatte, wurde die noble, heroische Darstellung von Cú Chullain 1969 von Thomas Kinsella in „The Táin“, der Übersetzung einiger irischer Heldengeschichten, dekonstruiert und entmystifiziert. Darin werden die komischen, derben und sexuellen Aspekte des Originaltexts sowie Cú Chullains anti-heroische und groteske Eigenschaften wieder hervorgehoben und zum Teil sogar übertrieben dargestellt, um die nationalistische Tradition des noblen irischen Heldentums in Frage zu stellen (vgl. Tymoczko 2000:29-30). „He [Kinsella] translated in part to contest and subvert the pieties of Irish nationalism which had hardened into a repressive cultural ambience and a regressive politics.“ (Tymoczko 2000:30).

Dieser in aller Kürze dargestellte Fall macht deutlich, wie inter- und intralinguale Translation zusammen auf komplexe Art und Weise die Entwicklung der irischen Politik geprägt haben (vgl. Tymoczko 2000:30). Tymoczko fasst diese Erkenntnis folgendermaßen zusammen:

The translation history of early Irish literature into English parallels the decolonization of Ireland, and it stands as a prototype of translation as an activist enterprise with tangible geopolitical results. (Tymoczko 2000:30).

Auch wenn Tymoczko aufgrund ihrer eigenen langjährigen Erfahrung in den Bereichen Textproduktion sowie Politik die Empfehlung ausspricht, dass sich jemand, der/die sich politisch engagieren möchte, dies besser direkt in Form von politischem Aktivismus tun sollte, führt sie dennoch einige Kriterien an, die jemand, der/die Translation als Mittel politischen Engagements nutzen möchte,

berücksichtigen sollte: Voraussetzung für eine erfolgreiche Translationsbewegung ist eine klare Zielsetzung und das Teilen gemeinsamer Werte. Die Möglichkeit, politische Ziele zu erreichen, ist umso größer, wenn eine Gruppe von TranslatorInnen im Kontext einer größeren politischen oder kulturellen Bewegung als Team zusammenarbeitet (wenn etwa auch Theaterstücke, Reden usw. mit derselben Zielsetzung produziert werden, aber auch wenn direkter Aktivismus betrieben wird). Außerdem sollte das Zielpublikum klar definiert und groß genug sein, um kulturelle Veränderungen auslösen und unterstützen zu können. Und die Auswahl der zu übersetzenden Texte muss in Übereinstimmung mit den politischen Zielsetzungen erfolgen; wenn notwendig, muss vonseiten der TranslatorInnen außerdem die Bereitschaft bestehen, Texte im Translationsprozess so zu manipulieren, dass diese den politischen Zielen angepasst bzw. untergeordnet werden (vgl. Tymoczko 2000:41-42). Als letzten Punkt führt Tymoczko Folgendes an:

Translators should be ingenious and varied in their approach to translation. No single translation approach or strategy is likely to suffice – whether it is literal or free, “domesticating” or “foreignizing”. Instead, [...] multiple strategies should be deployed and maximum tactical flexibility maintained, so as to respond to the immediate cultural context most effectively. (Tymoczko 2000:42)

Den Versuch, eine einzige Translationsstrategie anzuwenden, vergleicht Tymoczko mit dem Versuch, eine einzige Strategie für einen wirkungsvollen Guerillakrieg anzuwenden. „What is required instead is a certain opportunistic vitality that seizes upon immediate short term gains as the long-term goal remains in view.” (ebd.) Nicht nur die irische Translationsbewegung, welche von Tymoczko analysiert wird, sondern auch andere Bewegungen wie etwa die feministische Translationsbewegung in Quebec und das „cannibalist movement“ in Brasilien erfüllen die genannten Kriterien (vgl. Tymoczko 2000:42).

Schließlich geht Tymoczko auf einen wesentlichen Punkt ein, den TranslatorInnen unbedingt berücksichtigen sollten. Auch wenn Translation ein wirksames Mittel politischen Engagements sein kann (wie anhand des obigen Beispiels gezeigt wurde), heißt das nicht zwangsläufig, dass damit die gewünschten Ziele erreicht werden. Die Analyse des irischen Fallbeispiels zeigt auch die Gefahren auf, die damit einhergehen können. Nach der Unabhängigkeit Irlands wurde die heroische, militante und noble Darstellung der Iren, welche sich unter dem erstarkenden Nationalbewusstsein herausgebildet hatte, vom irischen

Staat institutionalisiert und schließlich auch in der Verfassung festgeschrieben. Diese Entwicklung hatte u.a. zur Folge, dass der katholischen Kirche eine besondere Position im Staatsapparat gewährt und dass die Rolle von Frauen in der Gesellschaft von traditionellen „weiblichen Werten“ geprägt wurde. Aber auch das Einführen von Zensur vonseiten des Staates war eine der fragwürdigen Konsequenzen (vgl. Tymoczko 2000:42-43). Im Nachhinein kann festgestellt werden, dass „[the] translation movement also contributed to a continuing ethos of violence, albeit violence held in check for some decades.“ (Tymoczko 2000:43). Das Hervorheben von Heldentum und Gewalt in den ersten Übersetzungen irischer Literatur ins Englische hatten auch einen unmittelbaren Einfluss auf die blutigen Auseinandersetzungen in Nordirland (vgl. Tymoczko 2000:43). Zusammenfassend stellt Tymoczko fest:

Thus, the Irish translation movement led not simply to Irish political independence, but also to a regressive, repressive state, to civil war and to violence in the North, an angry harvest that could not have been foreseen by [those who] prepared their translations of the early stories. The moral is, be careful what you wish for. (Tymoczko 2000:43)

Doch Tymoczko hat auch eine gute Nachricht für TranslatorInnen, die sich mithilfe ihrer translatorischen Handlungen politisch engagieren wollen: Durch Translation können Darstellungen immer und immer wieder geändert werden. Da es keine endgültige Übersetzung gibt, können mithilfe von Translation Probleme gelöst werden, die durch sie entstanden sind, und verursachte Schäden repariert werden (wie etwa Kinsellas Übersetzung von 1969 in obigem Beispiel zeigt). Aus eben diesem Grund fordert Tejaswini Niranjana in „Siting Translation: History, Post-Structuralism, and the Colonial Context“ (1992) die Rückübersetzung bzw. die Wieder-Übersetzung von Texten, denn „retranslation and the rewriting of history are one“ (Tymoczko 2000:43). Das Umschreiben der Geschichte mithilfe von Translation ist gleichzeitig als Umschreiben der Gegenwart und der Zukunft zu sehen (vgl. Tymoczko 2000:43). Tymoczko schließt daraus:

Because of the necessity of renewing translations, translation is a cultural function that ultimately resists the fetishizing of cultural objects and cultural constructs – including the fetishizing of a national tradition. Translation acts to counter the petrification of images of the past, of readings of culture and tradition. Thus, translation is also potentially a perpetual locus of political engagement. (Tymoczko 2000:43)

4 Was ist Rassismus?

Nachdem nun die Fragen „Was ist Translation?“ und „Welche Macht üben TranslatorInnen aus?“ beantwortet werden konnten, soll in diesem Kapitel den beiden Fragen „Was ist Rassismus?“ und „Wie entstehen rassistische Diskurse?“ nachgegangen werden.

Zunächst wird darauf eingegangen, wie der Begriff „Rassismus“ in der vorliegenden Arbeit definiert wird. Dies ist notwendig, da mit diesem Begriff eine Vielzahl von Handlungen und Einstellungen von der individuellen Ebene bis zur globalen Ebene bezeichnet werden kann (vgl. Hund 2006:11).

Es gibt zahlreiche unterschiedliche Vorstellungen von Rassismus und ebenso viele verschiedene Definitionen. Auch im wissenschaftlichen Diskurs besteht keine Einigkeit darüber, wie der Begriff „Rassismus“ verwendet werden sollte. Vielfach wird sogar gefordert, den Begriff aus dem sozialwissenschaftlichen Diskurs zu entfernen, da dieser etymologisch auf dem Rassenbegriff aufbaue, welcher in der Naturwissenschaft längst nicht mehr als haltbar gilt (vgl. ebd.). Siehe dazu Punkt 4.1.4 Kritik am Begriff des Rassismus.

4.1 Definition des Begriffs „Rassismus“

Wulf D. Hund, Professor für Soziologie am Department für Wirtschaft und Politik der Universität Hamburg, liefert in seinem Werk mit dem Titel „Negative Vergesellschaftung: Dimensionen der Rassismusanalyse“ eine prägnante und zugleich umfassende Definition des Begriffs „Rassismus“. Ihm zufolge ist Rassismus „nicht die Folge angeblich natürlicher Ungleichheit, sondern ein herrschaftlich geprägtes soziales Verhältnis“ (Hund 2006:8). Dieses Verhältnis umfasst jedoch nicht ausschließlich die „Diskriminierung, Verfolgung und Ermordung seiner Opfer“ (ebd.), sondern beinhaltet „auch deren Kampf um Identität und Integrität und deren Widerstand“ (ebd.). Zu diesem Verhältnis gehört aber auch die solidarische Perspektive all jener Menschen, „die sich mit rassistischer Entmenschlichung und durch sie begründeter negativer Vergesellschaftung nicht abfinden“ (ebd.).

Die Kerndefinition von Rassismus als „herrschaftlich geprägtes soziales Verhältnis“ (ebd.), in dem alle Beteiligten eine wesentliche Rolle spielen, mag sich auf eine große Vielzahl von Situationen anwenden lassen. Doch eben darin liegt die Brauchbarkeit dieser Definition begründet. Denn der Begriff „Rassismus“ ist, wie bereits erwähnt, mit zahlreichen unterschiedlichen Vorstellungen verbunden. Je nachdem, welche Rolle die Beteiligten in diesem sozialen Verhältnis einnehmen, wird dieses Verhältnis und somit der Begriff „Rassismus“ unterschiedlich definiert werden.

4.1.1 Rassismus im weiteren Sinne / Rassismus im engeren Sinne

In der vorliegenden Arbeit sind mit „Rassismus“ allgemeine Konzepte rassistischer Diskriminierung gemeint. Dieser sogenannte „Rassismus im weiteren Sinne“ unterscheidet sich vom „Rassismus im engeren Sinne“ insofern, dass diese Form rassistischer Diskriminierung nicht auf Rassenideologien (und somit dem Rassenkonzept) basiert. Rassismus kann also ganz ohne das Konzept der „Rasse“ auskommen. Dies wird in Hunds Analyse der Geschichte des Rassismus deutlich. So etwa war der Antisemitismus (bzw. Antijudaismus) bereits vor der Entstehung des Rassenkonzepts ein „kulturalistischer“ Rassismus. Nicht natürliche Andersartigkeit, sondern kulturelle Unterschiede dienten die längste Zeit als Rechtfertigungsgrund für die Diskriminierung von Juden und Jüdinnen. Im Gegensatz dazu bezieht sich „Rassismus im engeren Sinne“ auf Konzepte rassistischer Diskriminierung, die auf den Begriff der „Rasse“ zurückgreifen (vgl. Hund 2006:15-16). Siehe dazu Punkt 4.2 Der Rassenbegriff: Entstehung und historische Entwicklung.

4.1.2 Unterschiedliche „Rassismen“

Rassistische Diskriminierung hat sich niemals in der Geschichte ausschließlich gegen sogenannte „niedere Rassen“ gerichtet, sondern auch gegen Frauen, untere Gesellschaftsschichten, Menschen mit Behinderung oder Krankheiten, gegen Minderheiten sowie gegen andere Kulturen und Nationen (vgl. Hund 2006:9). Aufgrund der unzähligen historischen Besonderheiten des Rassismus sollte je nach Epoche, Kultur und Gesellschaftsform von unterschiedlichen „Rassismen“ gesprochen werden (vgl. Dirks 2001:14). Auf

einige Formen von Rassismus, die in wissenschaftlichen Arbeiten über dieses Thema präsentiert werden, wird unter Punkt 4.1.3.1 noch genauer eingegangen.

4.1.3 Zur bestehenden Begriffsverwirrung

Bei der Recherche zum Thema Rassismus bin ich nicht nur auf zahlreiche unterschiedliche Definitionen von „Rassismus“ gestoßen. Ich bin auch mit teilweise sehr komplexen Konzepten konfrontiert worden, mit denen versucht wird, Begriffe mit ähnlicher Bedeutung (z.B. „Fremdenfeindlichkeit“) voneinander abzugrenzen. Ich beziehe mich im Folgenden auf Inhalte aus Alf Mintzels Werk mit dem Titel „Multikulturelle Gesellschaften in Europa und Nordamerika: Konzepte, Streitfragen, Analysen, Befunde“ (1997) aus der Reihe „Makroanalyse und Gesellschaftsvergleich: Konzepte für Lehre und Studium“ (herausgegeben vom Lehrstuhl für Soziologie an der Universität Passau).

„Rassismus (Antisemitismus)“ wird Heitmeyer zufolge (vgl. Heitmeyer 1994:30-34) als „Syndromvariante“ von „Menschenfeindlichkeit“ definiert, die auf der „Abwertung anderer auf Grund der Bewertung biologischer Unterschiede („natürliche“ Höherwertigkeit)“ basiert. Als „dominierende psychische Verankerung“ wird der „Glauben“ genannt. „Ethnozentrismus“, die „eigene Aufwertung durch Reklamation von kultureller und ökonomischer Leistung“, entstehe hingegen aus Gefühlen wie Überheblichkeit oder Stolz, während „Fremdenfeindlichkeit“ (definiert als „Konkurrenz gegen ethnisch andere“) sowie „Heterophobie“ (das „Nicht-Zulassen von „Anders-Sein“ bei ethnisch gleichen, Homosexuellen, Behinderten etc.“) einfach mit „Angst“ begründet werden (Mintzel 1997:193).

Diese Abgrenzung von Rassismus zu anderen Phänomenen der sogenannten Menschenfeindlichkeit ist für meine Zwecke wenig sinnvoll. Sie mag zwar in Bezug auf die einheitliche Verwendung von Fachterminologie in der Wissenschaftskommunikation einen gewissen Sinn erfüllen, doch über die tatsächliche Verwendung des Begriffs im sozialwissenschaftlichen Diskurs wird mit diesen Definitionsversuchen nichts ausgesagt. Aus diesem Grund ist Hunds Definition, die Rassismus ganz allgemein als „herrschaftlich geprägtes soziales Verhältnis“ (Hund 2006:8) betrachtet, brauchbarer. Denn damit werden alle an diesem Verhältnis Beteiligten in die Diskussion mit einbezogen. Heitmeyers

Definitionsversuche tragen nicht der Tatsache Rechnung, dass sowohl unter dem Begriff „Rassismus“ als auch unter den genannten Begriffen mit ähnlicher Bedeutung zahlreiche unterschiedliche Phänomene gemeint sein können. Eine zwanghafte Bedeutungseingrenzung der verschiedenen Begriffe ist also wenig brauchbar, sondern verstärkt nur die ohnehin schon immense Begriffsverwirrung im wissenschaftlichen Diskurs.

4.1.3.1 Formen von Rassismus

Im wissenschaftlichen Diskurs wird zwischen zahlreichen unterschiedlichen Formen von Rassismus unterschieden, auf die hier anhand von zwei Werken zum Thema etwas genauer eingegangen werden soll. Die folgenden Punkte sollen lediglich einen Einblick in die bestehende Begriffsverwirrung in Bezug auf den Rassismusbegriff liefern und erfüllen demnach nicht den Anspruch auf Vollständigkeit. Es wird zu sehen sein, dass im wissenschaftlichen Diskurs keine einheitliche Terminologie vorhanden ist, weshalb manche der vorgestellten Konzepte inhaltlich sehr ähnlich sind, auch wenn sich die gewählten Bezeichnungen voneinander unterscheiden.

4.1.3.1.1 Biologischer Rassismus / Neo-Rassismus / „wissenschaftlicher Rassismus“

In Alf Mintzels Werk, welches bereits unter Punkt 4.1.3 erwähnt wurde, wird zwischen drei Hauptformen von Rassismus unterschieden: Biologischer Rassismus, Neo-Rassismus und „Wissenschaftlicher Rassismus“ (vgl. Mintzel 1997:203-205): Biologischer Rassismus basiere auf der Überzeugung einer angeblichen biologischen „Ungleichheit der Menschenrassen“ (Mintzel 1997:203), welche von pseudo-wissenschaftlichen Theorien und Rassenkonzepten unterstützt wird. Darunter fallen Phänomene wie Antisemitismus, der „arische Mythos“ sowie Gegen-Rassismus oder „Black power“, definiert als „schwarzer Rassismus gegen Weiße“ (Mintzel 1997:204).

Unter Neo-Rassismus sei kultureller Rassismus zu verstehen, d.h. die biologische Begründung des Rassenbegriffs wird von einer kulturellen Begründung abgelöst. Darunter fallen sowohl Phänomene des informellen Rassismus (Alltagsrassismus) als auch struktureller bzw. institutionalisierter

Rassismus. Als Beispiel für strukturellen Rassismus wird folgendes Zitat von Andreas Egger angeführt:

Das Asyl-, Fremden- und Aufenthaltsgesetz schreiben in Österreich z.B. gezielt die Benachteiligung und Diskriminierung von „Schwarzen“ bzw. von anderen ethnischen Minderheiten auf gesetzlicher Ebene fest. Dieser strukturelle Rassismus bestimmt das Leben von Menschen aus Afrika und belebt in seiner Dynamik rassistische Darstellungen und Berichterstattungen. (Egger 1994:25)

„Wissenschaftlicher Rassismus“ bezieht sich hier auf die pseudo-wissenschaftlichen Rassentheorien des 19. und 20. Jahrhunderts und die daraus resultierenden postulierten rassischen Unterschiede, die sich im Laufe der Evolution des Menschen entwickelt haben sollen. Dabei wurden biologisch begründete „Beziehungen zwischen phänotypischen Merkmalen, phylogenetisch-evolutiven Prozessen und Populationen“ (Mintzel 1997:204) konstruiert und daraus Schlussfolgerungen über „rassische Über- und Unterordnungen und Unterschiede“ (ebd.) gezogen. Siehe dazu Punkt 4.2 Der Rassenbegriff: Entstehung und historische Entwicklung, insbesondere die Punkte 4.2.3 Der Rassenbegriff im 18. und 19. Jahrhundert und 4.2.4 Der Rassenbegriff im 20. Jahrhundert und heute.

4.1.3.1.2 Biologistischer Rassismus / Nationalistischer Rassismus / Rassismus der Nützlichkeit

Als weiteres Beispiel für die zunehmende Begriffsverwirrung im wissenschaftlichen Diskurs zum Thema Rassismus sollen auch die Differenzierung unterschiedlicher Formen von Rassismus erwähnt werden, wie sie von Rolf Gloel und Kathrin Gützlaff in deren Werk „Gegen Rechts argumentieren lernen“ vorgenommen wurde (vgl. Gloel/Gützlaff 2005:72-106). Vorab sei deren Definition von Rassismus genannt:

Von Rassismus wird [...] gesprochen, wenn Menschen – nach welchen Kriterien auch immer – für höher- oder minderwertig als andere betrachtet, ihnen deshalb unterschiedliche Rechte und Pflichten zugesprochen und sie hinsichtlich ihrer Lebensbedürfnisse unterschiedlich behandelt werden. (Gloel/Gützlaff 2005:72)

Gloel und Gützlauff unterscheiden zwischen folgenden drei Formen von Rassismus: „Biologistischer Rassismus, nationalistischer Rassismus sowie – selten als Rassismus besprochen – Rassismus der Nützlichkeit.“ (ebd.).

Unter biologistischem Rassismus wird die Abwertung bzw. Aufwertung bestimmter Menschengruppen aufgrund biologischer und physischer Merkmale verstanden (v.a. Haut- und Haarfarbe). Die Diskriminierung und Ausbeutung angeblich minderwertiger Menschengruppen wird „als Ausdruck und Konsequenz natürlicher Unterschiede zwischen Menschen“ (Gloel/Gützlauff 2005:75) gerechtfertigt. Diese biologischen Unterschiede werden herangezogen, um gesellschaftliche Ansprüche zu begründen. Daher kann laut Gloel und Gützlauff nicht von einem „biologischen Rassismus“ gesprochen werden, sondern eben von einem „biologistischen Rassismus“. Folgendes Zitat liefert eine Erklärung für dieses Phänomen:

Der Widersinn dieser „Logik“ besteht darin, dass gewaltsam geltend gemacht werden soll, was angeblich die Natur bereits unwidersprechlich (sic!) festgelegt hat: Wären die politischen und sozialen Verhältnisse wirklich von „der Natur“ determiniert, bräuhete es keinen Zwang, um sie durchzusetzen oder aufrechtzuerhalten – Naturgesetze haben keine menschliche Unterstützung nötig, um zu gelten. (ebd.)

Bevor auf die beiden weiteren Formen von Rassismus näher eingegangen wird, sei noch eine der Thesen zu erwähnen, die Gloel und Gützlauff zum biologistischen Rassismus aufgestellt haben. Damit liefern sie ihren LeserInnen eine einfache, aber sehr aufschlussreiche Antwort auf die Frage, wie bzw. warum Menschen zu gewaltbereiten RassistInnen werden (vgl. Gloel/Gützlauff 2005:79):

Entgegen seinem natur- und rassenmäßig verbrieften höheren Recht auf Erfolg registriert der Rassist, dass ihm seine Zugehörigkeit zur angeblich höherwertigen Rasse keineswegs ein erfolgreiches und zufriedenstellendes Leben garantiert. Dies nimmt er allerdings nicht als das, was es ist: die Widerlegung seines Wahns von der natürlichen Überlegenheit seiner Rasse. Vielmehr entdeckt er in der Existenz der als minderwertig behaupteten Rasse den Grund, genauer: den Schuldigen dafür, dass er – obwohl „weiß“ – auf keinen grünen Zweig kommt. (Gloel/Gützlauff 2005:79)

Die zweite Hauptform von Rassismus, welche Gloel und Gützlauff in ihrem Werk nennen, ist nationalistischer Rassismus. Dieser basiert im Grunde auf der

Unterscheidung zwischen In- und AusländerInnen innerhalb eines Nationalstaates. Menschen mit einer anderen Staatsangehörigkeit werden andere Rechte und Pflichten zugesprochen, sie werden also anders behandelt als sogenannte InländerInnen. Es geht dabei vor allem um die Frage, wer „dazu gehört“, also wer zu „uns“ und wer zu den „Anderen“ gehört. Sogenannte AusländerInnen werden zwar als Teil der Bevölkerung gesehen, doch eigentlich gehören sie nicht dazu, „weil sie anders sind“ (Gloel/Gützlauff 2005:82). Das vom Nationalstaat und der Gesellschaft auferlegte „Nicht-Hierher-Gehören“ (ebd.) bedeutet für AusländerInnen, dass ihr Aufenthalt in ihrem jeweiligen „Gastland“ lediglich ein Zugeständnis darstellt, welches jederzeit zurückgezogen werden kann. Problematische Begriffe in diesem Zusammenhang sind jene der sogenannten „Leitkultur“ und der „Parallelgesellschaften“ (vgl. Gloel/Gützlauff 2005:80-90).

Die dritte Hauptform von Rassismus, die Gloel und Gützlauff zufolge nur „selten als solche erkannt wird“ (Gloel/Gützlauff 2005:91), wird „Rassismus der Nützlichkeit“ (ebd.) genannt. Während biologistischer und nationalistischer Rassismus ausschließlich auf „die Anderen“ abzielt, sind von dieser Form von Rassismus auch sogenannte InländerInnen betroffen, die sich in ihrer Nationalität und Hautfarbe nicht von der Mehrheitsgesellschaft unterscheiden (z.B. PensionistInnen, Obdachlose und Menschen mit Behinderung). „Brauchbarkeit“ wird „zum Argument für oder gegen einen humanen Umgang mit der jeweiligen Menschengruppe“ (ebd.) gemacht. Die AutorInnen beschreiben dieses Phänomen wie folgt:

Die „Nützlichkeit“ eines Menschen besteht in nichts anderem als in einem Vergleich zwischen den natürlichen oder hergestellten Eigenschaften eines Menschen einerseits und den Benützungs-Ansprüchen, die andere Menschen oder Instanzen an diese stellen. Ein Mensch ist dann und nur dann „nützlich“ oder „brauchbar“, wenn es ein Benutzungsinteresse an seinen Eigenschaften gibt. (Gloel/Gützlauff 2005:93)

Somit wird der „Anspruch auf Benutzung zur entscheidenden „Eigenschaft“ eines Menschen“ (Gloel/Gützlauff 2005:94), von welcher dessen „Beurteilung und Behandlung abhängig gemacht wird“ (ebd.). Erweisen sich Menschen für die Gesellschaft nicht (mehr) als nützlich (z.B. Arbeits- oder Obdachlose), werden sie oftmals als „Sozialschmarotzer“ diffamiert, deren „Nicht-Nützlichsein“ den Betroffenen als persönliches Versagen zum Vorwurf gemacht wird (vgl. Gloel/Gützlauff 2005:96-97).

Besonders fragwürdig und problematisch ist die Übernahme dieses Maßstabs der Nützlichkeit als Argument gegen Rassismus und Ausländerfeindlichkeit. Das Recht auf menschenwürdige Behandlung von der Nützlichkeit der betroffenen „AusländerInnen“ für die jeweilige Gesellschaft abhängig zu machen, ist insofern problematisch, dass diesem pseudo-antirassistischem Argument die Grundlage entzogen wird, sobald der Bedarf nach den nützlichen Diensten der betroffenen „AusländerInnen“ in einer Gesellschaft entfällt. AutorInnen und PädagogInnen, die sich dieser Argumentationsform bedienen, untermauern damit genau jene Logik, nach der „AusländerInnen“, die als nicht (mehr) nützlich betrachtet werden, zum Opfer von rassistischer Gewalt werden (vgl. Gloel/Gützlauff 2005:100-101).

4.1.4 Kritik am Begriff des Rassismus

Über die Frage, was unter „Rassismus“ eigentlich zu verstehen sei, wird bereits seit Jahrzehnten diskutiert. Wie ich bereits erläutert habe, sind zahlreiche Definitionen und Konzepte entwickelt worden, die sich mit dieser Problematik befassen. In den Sozialwissenschaften gibt es „sogar grundlegende Bedenken dagegen, den Begriff [Rassismus] überhaupt [...] zu verwenden“ (Mintzel 1997:198). Ulrich Bielefeld, Herausgeber des Sammelbands „Das Eigene und das Fremde: Neuer Rassismus in der Alten Welt?“ (1998) äußert im Vorwort seine Bedenken über die Verwendung des Rassismusbegriffs wie folgt:

Es fragt sich, ob der Begriff des „Rassismus“ geeignet ist, eine wichtige analytische und kritische Funktion in der Bestimmung des Verhältnisses der Mehrheit zu diskriminierten Minderheiten in den gegenwärtigen westeuropäischen Gesellschaften zu übernehmen. Er ist möglicherweise zu schwammig, zu allgemein und auch zu belastet. Er verdeckt unter Umständen Diskriminierungsprozesse, anstatt sie zu benennen. (Bielefeld 1998:18)

Bielefeld meint, dass diese Frage erst nach eingehender Diskussion beantwortet werden kann. Er befürchtet allerdings, dass durch die Tabuisierung des Begriffs „Rassismus“ Fremdenfeindlichkeit und Diskriminierung verleugnet und Konflikte somit latent gehalten werden könnten (vgl. Bielefeld 1998:18-19). Aus diesem Grund halte auch ich nichts davon, den Begriff „Rassismus“ zu vermeiden oder zwanghaft andere Bezeichnungen dafür zu verwenden.

4.1.5 Definition des Begriffs „Diskriminierung“

Da nun bereits mehrmals der Begriff „Diskriminierung“ verwendet wurde, ist es notwendig, etwas genauer auf diesen Schlüsselbegriff eingehen. Alf Mintzel (vgl. 1997:196-197) liefert folgende Definition des Begriffs „Diskriminierung“: „Diskriminierungen, die eine spezielle Art von Handlungen sind, bedeuten eine nicht gerechtfertigte Ungleichbehandlung von Personen.“ (Mintzel 1997:196)

Mintzel unterscheidet weiter zwischen ethnischer Diskriminierung („Ungleichbehandlung auf der Grundlage ethnischer Merkmale“) und institutionalisierter Diskriminierung, die „im Einklang mit dem Normen- und Rechtssystem einer Gesellschaft“ erfolgt (Mintzel 1997:196). Als Paradebeispiel für „eine als „legitim“ empfundene Ungleichbehandlung von Personen mit bestimmter Gruppenzugehörigkeit“ (ebd.) nennt er das indische Kastensystem.

Die oben genannte Definition des Begriffs „Diskriminierung“ wirft die Frage auf, ab wann eine Ungleichbehandlung nun gerechtfertigt ist oder nicht. Diese Frage kann der Autor nicht beantworten, auch wenn er noch den Begriff der indirekten Diskriminierung ins Spiel bringt, die er als „indirekte Folge einer vorgelagerten Ungleichheit“ sieht (Mintzel 1997:197). Auch wenn nicht alle Differenzierungen des Begriffs klar nachvollziehbar sind, ist die oben zitierte Definition – Diskriminierung als „nicht gerechtfertigte Ungleichbehandlung von Personen“ (Mintzel 1997:196) – für meine Zwecke dennoch brauchbar. Denn Menschen, die behaupten, von Diskriminierung betroffen zu sein, werden die Ungleichbehandlung, die sie erfahren haben, mit Sicherheit als nicht gerechtfertigt empfinden.

Hier stellt sich erneut das Problem, dass sich eine eindeutige und allgemeingültige Definition nicht finden lässt, da auch unter dem Begriff „Diskriminierung“ zahlreiche Phänomene und Handlungen verstanden werden, die sich je nach Perspektive und Erfahrungshintergrund des diskriminierten oder diskriminierenden Menschen grundlegend voneinander unterscheiden können. Dieselbe Problematik lässt sich aber auch bei anderen Schlüsselbegriffen wie „Rassismus“ und „Fremdenfeindlichkeit“ erkennen, dennoch sind sie für meine Zwecke brauchbar. Dass diese Schlüsselbegriffe bei den LeserInnen sehr unterschiedliche Assoziationen auslösen werden, ist unumgänglich. Mein Ziel

liegt aber auch nicht darin, bestehende Begriffsverwirrungen zu lösen, sondern interessierten LeserInnen die wesentlichen Inhalte meiner Arbeit näher zu bringen. Und damit möchte ich auch gleich zum nächsten Thema kommen und mich eingehend mit dem Rassenbegriff bzw. mit dessen Entstehung und Widerlegung befassen.

4.2 Der Rassenbegriff: Entstehung und historische Entwicklung

Auch wenn ich mich in dieser Arbeit vorrangig auf Rassismus im weiteren Sinne konzentrieren möchte, sollen der Rassenbegriff und die darauf basierenden Formen von Rassismus im engeren Sinne (siehe Punkt 4.1.1) nicht unerwähnt bleiben. Schließlich möchte ich auch der Frage nachgehen, auf Grundlage welcher Erfahrungen sich meine damalige Überzeugung von der Existenz von Menschenrassen entwickelt haben könnte, also warum ich gelernt habe, in Rassenkategorien zu denken. Auf den folgenden Seiten möchte ich sowohl die Entstehung des Rassenbegriffs als auch dessen Widerlegung eingehend erläutern.

4.2.1 Entstehung des Rassenbegriffs

Etymologisch geht das Wort „Rasse“ auf die entsprechenden Formen romanischer Sprachen zurück, die seit dem 13. Jahrhundert gebräuchlich sind, z.B. Spanisch „raza“, Italienisch „razza“, Französisch „race“. Im englischsprachigen Raum wurde das französische Wort „race“ im 16. Jahrhundert mit derselben Schreibweise übernommen, später auch im deutschen Sprachraum; erst im 19. Jahrhundert entstand die eingedeutschte Bezeichnung „Rasse“. Der eigentliche Ursprung des Wortes wird im Arabischen vermutet: „Ras“ – oder auch „raz“ (vgl. Geulen 2007:13-14) – bedeutet so viel wie Haupt, Kopf oder Oberhaupt eines Clans bzw. Stammes, im übertragenen Sinne auch Abstammung. Die arabische Herkunft des Wortes ist sehr wahrscheinlich, da man den Begriff auf der Iberischen Halbinsel zuerst kannte. Während der arabisch-berberischen Herrschaft von 711 bis 1492 standen Portugiesen und Spanier in engem Kontakt mit vorwiegend analphabetischen arabisch-maurischen Nomadengesellschaften, deren Verwandtschaftsverhältnisse den Individuen der Gemeinschaft als Identitätsnachweis dienten und die daher von großer Bedeutung waren (vgl. Geiss 1988:16).

4.2.2 Der Rassenbegriff in der Neuzeit

Vermehrte Verwendung fand der Rassenbegriff erstmals im 15. Jahrhundert auf der Iberischen Halbinsel – zum einen in der Pferdezucht, zum anderen, um einflussreiche Adelsfamilien und Dynastien zu beschreiben (vgl. Geulen 2007:13-14). Der Begriff „Rasse“ stand in beiden Fällen für „die Nobilität, Größe und edle Abstammung des jeweiligen Hauses oder [...] Gestüts“ (Geulen 2007:14). Als die Reconquista, die Rekatholisierung Spaniens, 1492 nach der erfolgreichen Eroberung Granadas für beendet erklärt worden war, sahen sich nicht nur die zu vertreibenden Mauren, sondern auch die zahlreichen ansässigen Juden einem enormen Druck ausgesetzt. Sie wurden per Edikt gezwungen, den christlichen Glauben anzunehmen (vgl. Geulen 2007:33). Doch nun wurde folgendes Problem politisch relevant, und zwar „die Möglichkeit, dass eine Bekehrung, und zumal eine erzwungene, nur formal und äußerlich stattfindet, während die betreffende Person heimlich und im Innern an ihrem alten Glauben festhält“ (Geulen 2007:33).

Obwohl große Teile der jüdischen Bevölkerung bereits zum Christentum konvertiert waren, war deren jüdische Kultur nicht ausgelöscht worden. Konvertierte Juden waren schon vor 1492 „Conversos“ bzw. „Marranen“ genannt worden, doch nun wurde in Bezug auf zwangsbekehrte Juden und Muslime erstmals von „Rasse“ gesprochen (vgl. Geulen 2007:34-35). Während der Begriff bis dahin nur bei der Verherrlichung von Adelgeschlechtern sowie in der Pferdezucht eine Rolle gespielt hatte, diente er nun „der Aufspürung zu bekehrender Gruppen“ (Geulen 2007:35).

Es ist nicht unwichtig, sich diese Entstehung des Rassenbegriffs in ihren Grundstrukturen zu vergegenwärtigen. Markiert sie doch eine Konstellation, die sich im weiteren Verlauf der Geschichte formal, wenn auch unter ganz anderen Umständen, mehrfach wiederholen und fast regelmäßig den Rassenbegriff und rassenpolitisches Denken auf den Plan rufen sollte. (ebd.)

Zum ersten Mal wurde hier die Bedeutung der christlichen Taufe als unwidersprüchliches Kriterium der Zugehörigkeit zum Christentum untergraben. Mithilfe des Rassenbegriffs wurden „neue, scheinbar natürliche Kategorien der Zugehörigkeit erfunden“ (ebd.). Als zentrales Kriterium für Zugehörigkeit diente nicht mehr das Glaubensbekenntnis, sondern die Abstammung. Mithilfe rassischer

Kategorien sollte die multikulturelle Gesellschaft der Iberischen Halbinsel durch die „Naturalisierung von Zugehörigkeit“ (ebd.) geordnet und anschließend durch Zwangsbekehrung vereinheitlicht werden.

Damit wurden Kultur, Glaube und Tradition im Kontext der Reconquista erstmals von der neuen, Ordnung stiftenden Kategorie der „Rasse“ überformt und im Medium kollektiver Abstammung erfasst. (Geulen 2007:35-36)

Der Rassenbegriff verbreitete sich im 16. Jahrhundert rasch in ganz Europa. Mit dem Wort „Rasse“ waren „die Summe der inneren Qualitäten und Merkmale, die mit einer bestimmten Zugehörigkeit einhergingen“ (Geulen 2007:36-37) gemeint. Die Frage, welche Gruppe von Menschen damit bezeichnet werden sollte, spielte dabei so gut wie keine Rolle, sodass im 16. und vor allem im 17. Jahrhundert eigentlich „jede Art von Kollektiv als Rasse bezeichnet werden konnte“ (Geulen 2007:37). Außerdem fanden Wendungen wie „christliche Rasse“ und „jüdische Rasse“, „menschliche Rasse“ und „Adelsrasse“ Einzug in den allgemeinen Sprachgebrauch. Auch als Schimpfwort fand das Wort „Rasse“ nun Verwendung, so etwa in „satanische Rasse“ oder „Teufelsrasse“ (ebd.).

Neben der Erfindung der jüdischen Rasse im Jahr 1492 hatte auch Kolumbus' Landung auf den Bahamas in demselben Jahr enorme Auswirkungen auf das Weltbild der Bevölkerung Europas. Es folgten fünf Jahrhunderte einer rassentheoretisch begründeten Kolonisierung des gesamten Erdballs, die Formen von rassistischer Gewalt in bislang unbekanntem Ausmaß mit sich brachte. Ein wesentlicher Grund dafür bestand in der Tatsache, dass man nun von der kugelförmigen Gestalt und Begrenztheit der menschlichen Lebenswelt wusste (vgl. Geulen 2007:38).

Von nun an lebte die Menschheit in einer geschlossenen Sphäre, die man noch eine Weile entdecken und erobern konnte, ab einem bestimmten Zeitpunkt aber unweigerlich würde teilen und verwalten müssen. (Geulen 2007:38)

Im Zuge der Kolonisierung des Globus und dem damit verbundenen expandierenden Sklavenhandel, vor allem in die Neue Welt, entwickelte sich ein immer ausgeprägteres Rassendenken. In den Sklavenhaltergesellschaften entstand ein patriarchales Herrschaftssystem, das pseudo-humane Ideen der Verantwortung

und Fürsorge mit dem Status der unfreien Haltung von Sklaven als persönliche Besitztümer verknüpfte (vgl. Geulen 2007:42).

Insgesamt stellten Sklaverei und Sklavenhandel die erste Form eines voll ausgebildeten Rassismus in der europäischen Neuzeit dar, der 400 Jahre Bestand hatte und die neuzeitliche Verflechtung Europas mit dem Rest der Welt antrieb und prägte. (Geulen 2007:42-43)

Der Rassenbegriff im 18. und 19. Jahrhundert

Im Zuge der Aufklärung im 18. Jahrhundert und der Herausbildung einer neuen Weltordnung auf nationalstaatlicher Basis wurde vermehrt auf das Rassenkonzept zurückgegriffen. Als Rassen wurden nun jene Bevölkerungen bezeichnet, die man sich als einheitliche Stämme oder Völker von gemeinsamer Abstammung vorstellte, obgleich diese de facto nur einem bestimmten Herrschaftsraum angehörten. Je mehr diese Bevölkerungen an Bedeutung gewannen, desto stärker traten diese als bestimmte Völker, Stämme oder Rassen ins Bewusstsein. Diese Vorstellung von einem Kollektivkörper, auf die in Folge auch das moderne Prinzip der Volkssouveränität aufbaut, war wesentlicher Bestandteil der Vorgeschichte des modernen Rassendenkens (vgl. Geulen 2007:47-48).

Im 18. Jahrhundert wurde im Zuge der Aufklärung versucht, eine rational-wissenschaftliche Ordnung in einer immer unübersichtlicher werdenden Welt herzustellen. Der Rassenbegriff wurde zunächst nicht als biologischer Begriff verstanden, sondern als historisches Konzept. So wurden etwa Volk und Adel in der französischen Geschichte als zwei Rassen dargestellt, deren ständiger Kampf das Schicksal Frankreichs schon immer bestimmt habe. Diese Vorstellung von einem ewigen Kampf zwischen strikt voneinander getrennten Gruppen als Ursache für Konflikte aller Art prägte eine Sichtweise, die fortan das Denken der Menschen in der Moderne beeinflussen sollte. Als Beispiele seien die Ideen von Montesquieu und Thierry genannt, aber auch das Konzept des Klassenkampfes von Karl Marx und die noch heute verbreitete Vorstellung eines Kampfes der Kulturen. Außereuropäische Bevölkerungen, die zuvor als Kannibalen oder „edle Wilde“ bezeichnet wurden, bekamen nun den Namen „Naturvölker“. Diese wurden als zurückgebliebene Menschen auf einer niedrigen Entwicklungsstufe im

Vergleich zum vollkommenen Zustand der europäischen Menschen betrachtet oder auch selbstkritisch als unverfälschte Kulturen idealisiert (vgl. Geulen 2007:48-51).

Als Erklärungsmodell für die große Vielfalt innerhalb der Menschheit entstand gegen Ende des 18. Jahrhunderts die Vorstellung einer polygenetischen Abstammung der Menschheit. Die Menschen seien demnach nicht gleichzeitig erschaffen worden bzw. entstanden. Obgleich die meisten Denker der Aufklärung (etwa Voltaire und Kant) von der monogenetischen Theorie über den Ursprung der Menschheit überzeugt waren, fand die Idee eines polygenetischen Ursprungs prominente Anhänger, zu denen u.a. der Forschungsreisende Georg Forster sowie später auch Johann Gottfried Herder zählten (vgl. Geulen 2007:52).

Im Zuge einer neuen politischen Gemeinschaftsbildung in Form von Nationen und der damit einhergehenden Übertragung der Souveränität auf das Volk wurde die Nation zur konkreten Ausdrucksform eines aufgeklärten Universalismus. Es ist jedoch immer wieder „zu einer Aufladung des Universalismus mit den Sonderinteressen einer bestimmten Gemeinschaft gekommen“ (Geulen 2007:52).

Wurde die neue Kategorie einer universalen Menschheit mit einer bestimmten bürgerlichen Schicht oder einer bestimmten Nation einmal gleichgesetzt, so tendierte die Wahrnehmung der Nicht-Zugehörigen regelmäßig und folgerichtig zur Entmenschlichung. [...] Es sollten nicht zuletzt rassistische Ideologien sein, die den Begriff des Menschen, der eigentlich keinen Gegenbegriff hat, immer wieder um solche paradoxen Gegenkonzepte des Unmenschen oder des Untermenschen ergänzten, um einzelne wie ganze Völker der politisch legitimierten Vernichtung zu überlassen. (Geulen 2007:52-53)

Im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert war die Vorstellung von einem quasi-natürlichen Konflikt zwischen den „Menschenrassen“ höchst populär (vgl. Geulen 2007:54-55). Für Philosophen wie Kant oder Voltaire, aber auch für naturgeschichtlich Interessierte wie Blumenbach oder Meiners war der Rassenbegriff vor allem deshalb so faszinierend, weil er versprach, „eine natürliche, und das hieß vor allem: von den Lehren der Kirche unabhängige Ordnung der Welt und der in ihr lebenden Menschen zu erschließen und beschreibbar zu machen.“ (Geulen 2007:56)

Im 18. Jahrhundert war der Rassenbegriff abgesehen von seiner Verwendung in der Geschichtsschreibung vor allem im wissenschaftlichen Kontext von Bedeutung; der politisch-ideologische Gehalt war noch zweitrangig. Dennoch wurde kaum versucht, diesen Begriff genau zu bestimmen. „Er war eine Leerformel, die beliebig mit körperlichen oder auch kulturellen, mit geographischen oder geschichtlichen Aspekten gefüllt werden konnte, die man alle als „Rassenmerkmale“ betrachtete“ (Geulen 2007:59).

Während die „Entwicklung“ der Natur aus naturgeschichtlicher Perspektive als Entfaltung eines festgesetzten Plans verstanden wurde, formulierte Ende des 18. Jahrhunderts Jean-Baptiste Lamarck eine neuartige Evolutionstheorie, in welcher von einer laufenden Veränderung der Arten aufgrund von Anpassungen an die Umwelt ausgegangen wird. Lamarck war davon überzeugt, dass die Umwelt direkt für spezifische Körperformen verantwortlich ist, „indem individuell erworbene Eigenschaften sich an die jeweils nächste Generation vererben“ (Geulen 2007:65). Auch wenn Lamarck mit seiner Theorie nur die schon lange Zeit verbreitete Vorstellung untermauerte, dass „etwa die Afrikaner deshalb schwarz seien, weil die Sonne sie verbrannt habe und dies langfristig auch Europäern passieren würde“ (ebd.), konnte die Vorstellung eines Wandels in der Natur nicht mehr ignoriert werden und wurde rasch in andere wissenschaftliche Bereiche übernommen. So etwa untersuchte Thomas Malthus die Zusammenhänge zwischen einer Bevölkerung, deren Reproduktion und dem entsprechenden Nahrungsangebot und begründete damit in Folge die moderne Soziologie. Nach eingehenden Untersuchungen von Gesteinsschichten und dem Rückschluss auf frühgeschichtliche Ablagerungsprozesse begründete Charles Lyell die moderne Geologie. In sämtlichen naturwissenschaftlichen Bereichen gewann die Dimension der Zeit und des zeitlichen Wandels zunehmend an Bedeutung, womit es möglich wurde, die Welt zu erklären, ohne auf einen göttlichen Plan zurückzugreifen (vgl. Geulen 2007:65-66).

Das Erscheinen von Charles Darwins Evolutionstheorie im Jahre 1859 und die Übersetzung seiner Werke in andere Sprachen war für die Weiterentwicklung des Rassenbegriffs von grundlegender Bedeutung. Auch wenn dieses Thema hier nur sehr oberflächlich behandelt werden kann – eine genaue Analyse bedarf eines eigenen Forschungsprojekts – soll dennoch auf die wesentlichen Punkte in diesem Zusammenhang etwas genauer eingegangen werden.

Darwin beschrieb den Vorgang der natürlichen Selektion, im Zuge dessen ständig neue Merkmale entstehen – und zwar rein zufällig – und sollten sich diese neuen Merkmale in der spezifischen Umwelt eines Individuums bewähren, hat dieses auch höhere Chancen, sich zu reproduzieren. So erklärte er die Entstehung neuer Arten und auch deren Aussterben. Darwins Evolutionstheorie bezog sich weder auf eine göttliche Schöpfung, noch auf naturgeschichtliche Prozesse oder andere naturphilosophische Modelle der Aufklärung (vgl. Geulen 2007:66-67). Im Grunde „war sie nur noch ein Wahrscheinlichkeitsmodell, wenn auch verpackt in einer martialischen Metaphorik des Überlebenskampfes, der Auslese und der angeblichen Durchsetzung des Stärkeren“ (Geulen 2007:67). Diese Metaphorik trug zu folgendem Missverständnis bei: Man ging davon aus, dass die Stärkeren unter welchen Umständen auch immer diejenigen sind, die überleben, und dass sich Arten an ihre Umwelt anpassen, um zu überleben. Tatsächlich aber erweisen sich die „Stärkeren“ bzw. „besser Angepassten“ erst als stärker und besser angepasst, sofern sie überleben; genau so wie sich nicht die Arten anpassen, sondern durch Selektionsdruck erst angepasst werden, sich also nur deshalb als besser angepasst herausstellen, weil sie eben das große Glück hatten, nicht selbst auszusterben. Mit dieser Zufallsmechanik konnte man im 19. Jahrhundert jedoch nur wenig anfangen. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass die Theorie um zahlreiche Aspekte erweitert wurde und die darwinistische Sprache sich weitaus rascher und in weiteren Kreisen verbreitete als der Inhalt der Evolutionstheorie selbst (vgl. Geulen 2007:67-68).

Auch Wulf D. Hund setzt sich in seinem Werk „Negative Vergesellschaftung: Dimensionen der Rassismusanalyse“ mit dem Einfluss der modernen Evolutionstheorie auf den Rassenbegriff auseinander (vgl. Hund 2006:59-65): Der Sozialdarwinismus lieferte eine naturwissenschaftliche Begründung für die verbreiteten Vorstellungen von Fortschritt. Man ging davon aus, dass die Entwicklungsprozesse in der Natur und in der Gesellschaft Hand in Hand gehen. Der Philosoph und Soziologe Herbert Spencer, der als Begründer des Sozialdarwinismus gilt und die beiden bekanntesten Schlüsselbegriffe in diesem Zusammenhang „survival of the fittest“ und „struggle for existence“ prägte, war davon überzeugt, dass der „weltgeschichtliche Erfolg der weißen Rasse sich auf deren Gehirn ausgewirkt hatte und die Zivilisierten mittlerweile erheblich mehr von dessen Masse hätten als die Wilden“ (Hund 2006:60). Der Naturforscher Alfred Russel Wallace, der unabhängig von Charles Darwin die Evolutionstheorie entdeckt hatte, war der Ansicht, dass die biologische Evolution des Menschen

weitgehend abgeschlossen und von einer kulturellen Evolution ersetzt worden sei, infolge derer „langfristig die niedrigen von den höheren Rassen vollständig verdrängt würden“ (ebd.). Diese Anschauung fügte sich perfekt in das Weltbild des industrialisierten und kolonialpolitisch orientierten 19. Jahrhunderts. Die Evolution sehe eben vor, dass die schwachen Rassen vernichtet und die gesellschaftlichen Unterschichten regelmäßig dezimiert würden. So wurde nicht nur die Existenz einer wettbewerbsorientierten Klassengesellschaft begründet, sondern auch die Ausbeutung außereuropäischer Bevölkerungen legitimiert (vgl. Hund 2006:60-61).

Geulen fasst das Phänomen der Ausbreitung des Rassenbegriffs in Europa wie folgt zusammen (vgl. Geulen 2007:86-90): Während der Rassenbegriff zuvor vor allem im kolonialpolitischen Kontext von besonderer Bedeutung war, gewann er gegen Ende des 19. Jahrhunderts auch innerhalb der europäischen Gesellschaften immer größeren Einfluss. Im wissenschaftlichen und populärwissenschaftlichen Diskurs waren Rassentheorien und evolutionistische Ansichten bereits weit verbreitet. Es ist also nicht verwunderlich, dass der Rassenkampf, der in den Kolonialkriegen bereits verheerende Folgen gezeigt hatte, nun auch in Europa gesucht und sehr schnell gefunden wurde. Und wie schon in der Spanischen Reconquista vierhundert Jahre zuvor, als der Rassenbegriff im Zuge politischer Umwälzungen Gestalt annahm, waren es wieder „die Juden, deren inzwischen weitgehend emanzipierter, aber deutlich partikularer Status sie zu einem bevorzugten Objekt rassistischer Ordnungsvisionen machte“ (Geulen 2007:86).

Dass ausgerechnet das Judentum derart angefeindet wurde, obwohl es noch nie zuvor so gut in die europäischen Gesellschaften integriert war – Deutschland war hier keine Ausnahme – hatte wohl folgenden Grund: Das Judentum repräsentierte „die einzig nennenswerte subkulturelle Gemeinschaft, die zumindest im großstädtischen Raum ebenso selbstverständlich als besondere Gruppe sichtbar war wie sie dazugehörte“ (Geulen 2007:87). Doch gerade diesen Status als „etablierte Außenseiter“ machte sich die antisemitische Propaganda zunutze, „und das umso mehr, je deutlicher es eigentlich darum ging, der deutschen Nationalgemeinschaft eine natürliche Grundlage und einen neuen Sinn zu geben“ (ebd.).

Bevor ich mich mit der Entwicklung des Rassenbegriffs im 20. Jahrhundert genauer auseinander setze, möchte ich ein weiteres Thema näher beleuchten, das ich als Translatorin besonders interessant finde: den Einfluss der Sprachwissenschaft auf die Entstehung des modernen Rassenbegriffs und insbesondere auf die Erfindung des Arier-Mythos.

4.2.2.1 Der Arier-Mythos und die Rolle der Sprachwissenschaft

Klaus von See liefert in seinem Artikel mit dem Titel „Der Arier-Mythos“, welcher im Sammelband „Der Krieg in den Gründungsmythen europäischer Nationen und der USA“ erschienen ist, einen umfassenden Einblick in die Entwicklungsgeschichte des Arier-Mythos – von seinen Anfängen in der deutschen Romantik bis hin zum Zusammenbruch des deutschen Nazi-Regimes (vgl. See 2003:56-96). Auf den folgenden Seiten möchte ich mich dabei insbesondere auf die Rolle der Sprachwissenschaft konzentrieren.

Um 1800, als das aus dem Indischen stammende Wort „Arier“ bzw. „árya“ vor allem unter den Indien-Verehrern der deutschen Romantik wie Friedrich Schlegel populär wurde, entdeckte man, dass Sanskrit, „die alte Sprache der indischen Arier“ (See 2003:60), mit zahlreichen anderen Sprachen wie etwa dem Griechischen, Lateinischen und Germanischen verwandt ist. Angehörige dieser neu entdeckten großen Sprachfamilie wurden als „Indogermanen“ oder „Indoeuropäer“ bezeichnet, manchmal wurde von Wissenschaftlern jedoch auch die Bezeichnung „Arier“ verwendet. Es bestand also schon von Anfang an eine erhebliche Begriffsverwirrung, die sich noch weiter verstärken sollte (vgl. See 2003:56-60).

Romantiker wie Wilhelm Tieck und Friedrich Schlegel hatten einen großen Einfluss auf die Entstehung des Arier-Mythos. Schlegel, der den vielzitierten Satz „alles, alles stammt aus Indien“ prägte, sah in der „edlen“, weil flektierenden Sprache des Sanskrit das Medium, welches es den Menschen am frühesten ermöglicht habe, ihre philosophischen und religiösen Gedanken auszudrücken. Zugleich erkannte er dessen Verwandtschaft mit anderen flektierenden Sprachen wie dem Griechischen, Lateinischen und Germanischen. Franz Bopp lieferte schließlich 1816 den wissenschaftlichen Beweis für diese Sprachverwandtschaft. Doch nur ein Jahr später ging Schlegel noch einen Schritt

weiter und stellte in einer Rezension die Vermutung an, dass das kriegerische Germanenvolk wohl von den indischen Ariern abstamme, womit er die gefährliche Gleichsetzung von Sprachverwandtschaft mit Rassenverwandtschaft vollzog. Die „Urheimat“ der Germanen musste demzufolge in Indien liegen. Später vermutete man diese im Kaukasus und in Nordeuropa (vgl. See 2003:60-62).

[Die] Theorie einer „Urheimat“ und einer Expansion über alle Länder, die man heute zur indogermanischen Sprachfamilie zählt, legt *von vornherein* den Gedanken nahe, daß es sich bei den Ariern oder Indogermanen um ein eroberndes Kriegervolk handelte, das sich als eine oft nur dünne Herrschicht über die schon ansässige Bevölkerung setzte. (See 2003:60)

Diese Annahme deckte sich mit der ursprünglichen Bedeutung des Wortes „Arier“ im indischen Kastensystem. Als „Arier“ wurden Angehörige der drei höheren Kasten, insbesondere die Brahmanen, bezeichnet, im Gegensatz zu den Angehörigen der vierten Kaste, der dunkelhäutigen Shudra. (vgl. See 2003:56).

Um die Geschichte des Arier-Mythos verstehen zu können, muss man sich dessen bewusst sein, dass es sich beim sogenannten „alt-indischen Arier“ um eine Überlieferung handelt, die zeitlich und räumlich weit vom Phänomen der europäischen Arier-Ideologie entfernt liegt. Diese Ideologie, „die sich mehr und mehr von ihren indischen Ursprüngen entfernte und verselbständigte“ (See 2003:56), wurde selbst zu einem kulturpolitischen, historischen Faktum, das heute von weitaus größerem Interesse ist „als die Fakten der grauen Vorzeit, die ihm letztlich zugrundeliegen“ (ebd.). Anders ausgedrückt:

Man muß unterscheiden zwischen der altindischen Arier-Überlieferung und der europäischen Arier-Ideologie (wobei sich die wissenschaftliche Erforschung dieser Überlieferung und die politische Ideologie gelegentlich überschneiden können)! (See 2003:56)

Klaus von See erörtert in seinem Artikel auch die Frage, warum sich die Überzeugung vom Ursprung der menschlichen Kultur in Indien so schnell verbreiten konnte und aus welchen Gründen die Vorstellung, einer indogermanischen bzw. arischen Kulturtradition anzugehören, derart großen Anklang finden konnte (vgl. See 2003:63-64). Denn gerade in Deutschland und Frankreich existierten schon längst Ideologien, welche das Bedürfnis der

nationalen Identitätsbildung befriedigen konnten: in Deutschland die „Germanen-Ideologie“ und in Frankreich die „Franken-Legende“, d.h. die Unterscheidung innerhalb Frankreichs zwischen Franken und Galloromanen (zwischen der Aristokratie und der seit der Französischen Revolution erstarkten bürgerlichen Gesellschaft). Die Arier-Ideologie konnte diese Ideologien jedoch überlagern und machte sie im Grunde obsolet, „da ja Germanen und Römer, Franken und Galloromanen allesamt Arier/Indogermanen sind“ (See 2003:63). Der Grund für die große Popularität der Arier-Ideologie bestand darin, dass mit schwindendem Glauben an die Schöpfungsgeschichte das Interesse wuchs, nach anderen, vielleicht sogar noch älteren Ursprüngen der menschlichen Kultur zu suchen. Während man zuvor noch davon überzeugt gewesen war, Hebräisch sei die Ursprache der Menschheit und werde sogar im Himmel gesprochen, kam man mit der Entdeckung der indogermanischen oder indoeuropäischen Sprachfamilie auf die Idee, den Ursprung der menschlichen Kultur weiter östlich zu suchen. Auf die Frage nach dem Ursprung fand man in der Romantik folgende scheinbar plausible Antwort:

Die „Arier“ in Indien und Persien sind das „Urvolk“, das Sanskrit die „Ursprache“ und das zentralasiatische Hochland, wie man zunächst vermutete, die „Urheimat“. Schon den Garten Eden hatte man im Osten vermutet, und so bekam die alte Formel *Ex oriente lux* nun einen neuen Inhalt. (See 2003:63)

Diese Vorstellung stellte einen radikalen Bruch mit „der bisherigen christlich-semitisch-biblischen Kulturtradition“ (ebd.) dar, da eben das Hebräische nicht der indogermanischen oder indoeuropäischen Sprachfamilie angehört. In anderen Worten: Das „semitische Weltbild“ wurde vom „arischen Weltbild“ abgelöst (vgl. See 2003:63-64).

So sollte die Sprachwissenschaft oder, besser gesagt, die Gleichsetzung von Sprachgemeinschaft und Rassenzugehörigkeit einen ganz wesentlichen Beitrag zur Entstehung des Arier-Mythos leisten. Dieser wurde in Folge noch weiter pseudo-wissenschaftlich untermauert, wodurch im 19. Jahrhundert die unglaublichsten Rassentheorien entstanden (u.a. von Carl Otfried Müller, Friedrich Nietzsche und Arthur de Gobineau), welche im dritten Kapitel von Klaus von Sees Artikel eingehend erläutert werden (vgl. See 2003:64-71).

Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Tatsache, dass sich „erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts unter den Siedlern in den nordamerikanischen Kolonien Englands gegenüber Indianern und schwarzen Sklaven der Begriff des „Weißen“ entwickelt“ (See 2003:64) haben soll. Die Vorstellung von einer „gelben Rasse“ soll sich sogar erst Ende des 18. Jahrhunderts herausgebildet haben (vgl. See 2003:64).

Obwohl es nicht möglich ist, in dieser Arbeit auf die einzelnen Rassentheorien des 19. Jahrhunderts im Detail einzugehen, sei an dieser Stelle erwähnt, dass alle rassistischen Konzepte, die im 19. Jahrhundert erfunden wurden, sowie alle Erkenntnisse und Praktiken in Bezug auf das Phänomen der „Rasse“ im 20. Jahrhundert meist in noch radikalerer Form wiederkehrten (vgl. Geulen 2007:89).

Hinzu kommt, daß sich an den im 19. Jahrhundert formulierten Grundauffassungen und Wissensbeständen über Rassen, wie sie sich entwickeln, wie man diese Entwicklung steuern kann und welche politische Bedeutung unser biologisches Leben hat, im 20. Jahrhundert wenig änderte. Gerade was diesen Zusammenhang von Leben und Politik angeht, arbeiten wir uns bis heute an dem ab, was uns das 19. Jahrhundert an Ideen und Vorstellungen hinterlassen hat. (Geulen 2007:90)

Bevor ich mich dem nächsten Kapitel widme, soll die Entwicklung des Rassenbegriffs im 20. Jahrhundert noch etwas genauer beleuchtet werden. Vorab sei jedoch festgehalten, dass diese Arbeit nur einen zusammenfassenden Abriss über die wesentlichen Fakten und Geschehnisse im Zusammenhang mit dem Rassenbegriff im 20. Jahrhundert liefern kann. Interessierten LeserInnen empfehle ich zu diesem Thema – wie auch zum Thema Rassentheorien des 19. Jahrhunderts – die Lektüre der Werke von Christian Geulen (2007), George L. Mosse (1988) und Wulf D. Hund (2006). Die Geschichte des Arier-Mythos wird u.a. von Klaus von See (2003) und Léon Poliakov (1993) im Detail abgehandelt, die Rolle der Sprachwissenschaft bei der Entwicklung der Rassenideologie in Deutschland von Ruth Römer (1989).

4.2.3 Der Rassenbegriff im 20. Jahrhundert und heute

Im 20. Jahrhundert war es die moderne Wissenschaft, die Rassenideologien und Rassismus weiter untermauerte und teilweise neu begründete. Dies lag u.a. an einer zunehmenden Verschränkung von Politik und Wissenschaft, also von einer zunehmenden Verwissenschaftlichung bzw. vermutlicher Rationalisierung von politischen Entscheidungsprozessen. Diese Kooperation von Politik und Wissenschaft war ein Mitgrund für die Eskalation von Rassismus im 20. Jahrhundert. Denn Rassentheorie, Sozialbiologie und Evolutionismus produzierten das vermeintliche Wissen darüber, wie etwa die Vision von einer Bevölkerung ohne Kranke, von einem Gesellschaftssystem ohne Klassen oder einer Rasse ohne jegliche Fremdkörper realisiert werden könnte. Schon Ende des 19. Jahrhunderts wurde zu diesem Zweck die interdisziplinäre Pseudowissenschaft Eugenik erfunden, die bis zum Zweiten Weltkrieg eine dominierende Rolle in der Wissenschaft spielte (vgl. Geulen 2007:90-92).

Ziel der Eugenik war die biologische Verbesserung ganzer Bevölkerungen oder, in anderen Worten, die Steuerung der Bevölkerungsentwicklung mithilfe von Eingriffen in das gesellschaftliche und biologische Leben. Damit sollte einerseits die Reproduktion erwünschter Eigenschaften gefördert und andererseits die Vererbung unerwünschter Eigenschaften unterbunden werden. Die Vision dahinter bestand im Grunde darin, die Evolution des Menschen unter Kontrolle zu bringen, und um diese Vision in die Realität umsetzen zu können, müsse man beim Individuum ansetzen. Denn man vermutete einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen der Reproduktion von einzelnen Individuen und jener von ganzen Gemeinschaften. Aus diesem Grund konzentrierte man sich am Anfang vorwiegend auf die wenigen behinderten Menschen in der Gesellschaft, deren Fortpflanzung man glaubte unbedingt verhindern zu müssen. Aber auch das Verbot rassischer Mischehen stand sehr bald auf dem Programm wie auch die Förderung von Familien des Bildungs- und Wirtschaftsbürgertums, die sich angeblich weniger schnell vermehrten als die Arbeiterklasse (vgl. Geulen 2007:92-94).

Die Vision einer Verbesserung des gesellschaftlichen Erbguts und einer „Rassenerzeugung durch effiziente Gesellschaftspolitik“ (Geulen 2007:96), der man vor 1914 noch mit großer Hoffnung entgegen blickte, verlor jedoch nach dem Ersten Weltkrieg 1918 sehr rasch an Überzeugungskraft. Auch die

Rassentheorie war von der Krisenstimmung infolge der leidvollen Erfahrungen im Ersten Weltkrieg nicht verschont geblieben, weshalb man sich nicht mehr auf eine mögliche „Schädigung des Volkskörpers durch einige schlechte Elemente“ (ebd.) konzentrierte, sondern immer mehr von einem vollständigen Untergang der eigenen „überlegenen“ Rasse die Rede war. Grund für diese propagierte Endzeitstimmung waren aber nicht nur die Erfahrungen des Ersten Weltkriegs. Man befürchtete, dass im weltweiten Überlebenskampf nun auch die „minderen“ asiatischen und afrikanischen Rassen mitmischen könnten. Der sichtbare Machtzuwachs außereuropäischer Völker stellte sich den Rassentheoretikern als große Bedrohung dar (vgl. Geulen 2007:96-97).

[Nun] kam der eigentliche Kern der Darwinschen Theorie wieder zum Tragen: die Einsicht, daß sich die stärkere und bessere Rasse erst im globalen Kampf ums Überleben als solche erweist; daß eine noch so gut „gepflegte“ Rasse sich erst im Kampf mit anderen bewähren muß; [...] daß die perfekte Rasse erst diejenige ist, die sich gegen alle anderen durchgesetzt hat; und daß damit der einzige und wahre Rassenerzeuger der Krieg ist. (Geulen 2007:97)

Insbesondere im Nationalsozialismus wurden derart radikale rassenbiologische Überlegungen zentraler Bestandteil der rassistischen Propaganda und Forschung sowie der gesamten politisch-ideologischen Praxis. Ein eugenisch-darwinistischer Rassismus prägte das Weltverständnis der Nationalsozialisten und führte letzten Endes unter Hitler zu einem „Rassenkampf“, dem unzählige jüdische BürgerInnen zum Opfer fielen. Aber nicht nur im Nationalsozialismus wurde eine derartige Vernichtungspolitik auf eugenisch-darwinistischer Basis realisiert. Als Beispiel sei der Stalinismus der 1930er Jahre genannt, dessen Säuberungspolitik sehr ähnlich begründet wurde. Auf Basis radikalisierte marxistischer Überlegungen sollte eine klassenlose Gesellschaft hergestellt werden, wobei als einzig taugliches eugenisches Mittel rücksichtsloser Klassenkampf galt bis hin zur vollständigen Vernichtung all jener, die sich dieser gesellschaftlichen Neuordnung widersetzen. Aber nicht nur in totalitären Gesellschaftsordnungen wie jener der Sowjetunion standen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Gedanken über eine grundlegende gesellschaftliche Neuordnung im Mittelpunkt des politischen Interesses. Auch in den Vereinigten Staaten von Amerika wurde unter Franklin D. Roosevelt eine neue Gesellschaftsordnung im Rahmen des „New Deal“ propagiert, bis mit Kriegseintritt der Vereinigten Staaten im Jahre 1941 eine neue Ära des Rassenkampfes eingeläutet wurde (vgl. Geulen 2007:97-99).

So führten die Vereinigten Staaten ab 1942 im Pazifik einen Rassenkrieg, der mit Vorstellungen von den Japanern als geborenen Untermenschen ebenso einherging wie mit den entsprechenden Praktiken der willkürlichen Deportation oder flächendeckenden Zerstörung. (Geulen 2007:99)

Diese Form der Kriegsführung, die nicht gegen einen politischen Feind, sondern gegen vermeintlich gefährliche Bevölkerungen gerichtet war, fand mit dem Abwurf der Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki 1944 ihren Höhepunkt. Im letzten Jahr des Zweiten Weltkriegs gab es insgesamt mehr Opfer zu beklagen als in den vorangegangenen Kriegsjahren. Diese Radikalisierung der Gewalt war vor dem Hintergrund eines eugenisch-darwinistischen Rassismus die logische Konsequenz eines angeblichen biopolitischen Überlebenskampfes (vgl. Geulen 2007:99-100). Und hier offenbart sich auch die Funktion des Rassismus: „Er war weder Ursache noch Auslöser, noch Motiv der Gewaltpraxis, aber er stellte die Möglichkeit bereit, jede nur denkbare Form [...] der Gewalt [...] als notwendig und hinnehmbar erscheinen zu lassen“ (Geulen 2007:100).

Nach Ende des Zweiten Weltkriegs fanden zahlreiche weitere Konflikte statt, die den Rassenkampf wieder aufleben ließen. Als Beispiel sei hier die amerikanische Bürgerrechtsbewegung in den 1960er Jahren genannt, im Zuge derer die vor allem in den Südstaaten noch immer vorhandene „Zwei-Rassen-Gesellschaft“ zumindest rechtlich und formal aufgebrochen wurde. Aber auch das südafrikanische Apartheidsystem darf in diesem Zusammenhang nicht unerwähnt bleiben. Durch strikte Rassentrennung sollte der Fortbestand der kolonistischen Lebensweise gesichert werden. Es handelte sich also um einen institutionalisierten Rassenkampf, in dem versucht wurde, die Privilegien der kleinen weißen Minderheit gegenüber einer rechtlosen schwarzen Bevölkerung zu wahren. Noch in den 1980er Jahren wurden von der südafrikanischen Regierung Forschungen unterstützt, welche die Veränderung, Dezimierung und langfristig sogar das Verschwinden der schwarzen Bevölkerung mithilfe medikamentöser oder molekulargenetischer Behandlung zum Ziel hatten. Nach Ende der Apartheid 1990 ließen neue Schreckensmeldungen leider nicht lange auf sich warten. Rassistische Praktiken wie Genozid und ethnische Säuberungen, die seit Ende des Zweiten Weltkriegs für überwunden gehalten worden waren, sollten nun u.a. im ehemaligen Jugoslawien sowie in Ruanda erneut zum Einsatz kommen (vgl. Geulen 2007:102-104).

Der Mythos von einem weltweiten Rassenkampf wird auch heute in der Vorstellung von einem Kampf der Kulturen wiederbelebt, wobei in den letzten Jahren vermehrt der migrationsbedingte Kulturkonflikt innerhalb der Gesellschaft ins Blickfeld gerückt ist. Ganz im Gegensatz zu den eigentlichen Zielen des Multikulturalismus wird beim Schlagwort „multikulturell“ meist implizit davon ausgegangen, dass es sich um eine Gesellschaft handelt, „in der man Menschen antrifft, die eigentlich nicht dort hingehören“ (Geulen 2007:117). So werden Kulturen als schlichtweg unvereinbar erklärt und der angebliche Kampf der Kulturen weiter geschürt (vgl. Geulen 2006:115-117).

Im 21. Jahrhundert ist die Überzeugung von der Existenz von Menschenrassen immer noch allgegenwärtig, obwohl der Rassenbegriff bereits mehrmals wissenschaftlich widerlegt wurde (siehe Punkt 4.3). Vor allem die Gentechnik liefert in diesem Zusammenhang höchst umstrittene Ergebnisse. Wulf D. Hund fasst diese Problematik wie folgt zusammen:

Genetische Operationen schließen Selektion ein. Und sie richten sich nicht nur auf die Linderung oder Verhinderung individuellen Leidens, sondern haben explizit soziale Dimensionen, die sich von der Ausschaltung devianten Verhaltens bis zur Eliminierung sexueller Präferenzen erstrecken und in der andauernden Suche nach dem Alkoholikergen, dem Depressionsgen, dem Homosexualitätsgen, dem Intelligenzgen, dem Kriminalitätsgen und anderen möglicherweise angeborenen und vererbaren Dispositionen sozialen Handelns und Verhaltens ihren Niederschlag finden. (Hund 2006:117)

Auch die zahlreichen Initiativen, welche die genetische Erfassung von ethnischen Gruppen zum Ziel haben, machen deutlich, dass die Wissenschaft offenbar kaum bemüht ist, dem Rassismus die nötige Grundlage zu entziehen. Auch wenn die meisten WissenschaftlerInnen den Rassenbegriff für obsolet erklären, halten sie an Methoden wie dem Screening ganzer Bevölkerungen fest und fördern damit die Entwicklung von sogenannten „imagined genetic communities“. Es wird nach wie vor davon ausgegangen, dass sich Rassen bzw. ethnische Gruppen genetisch voneinander unterscheiden. Auch in der Medizin wird der Rassenbegriff aufrecht erhalten, selbst wenn dessen rassistische Verwendung generell zurück gewiesen wird. So ist etwa von rassenspezifischen Genen im Immunsystem die Rede, um nur ein einziges Beispiel zu nennen. Auf

diese Weise wird die Kategorie der Rasse weiterhin als wissenschaftliches Instrument aufrecht erhalten (vgl. Hund 2006:117-118).

4.3 Widerlegung des Rassenbegriffs

Der Rassenbegriff wurde schon relativ früh angezweifelt. Wie eingangs erwähnt, wurde bereits 1935 von Julian S. Huxley vorgeschlagen, den Rassenbegriff vollständig aus dem wissenschaftlichen Vokabular zu streichen; und 1942 wurde das Konzept der Rasse von Ashley Montagu als gefährlicher Mythos entlarvt. Dieser Entwicklung Folge leistend, versuchte die UNESCO (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation), den Rassenbegriff zu diskreditieren. In ihrem „Statement on Race“, welches 1950 erschienen ist und wesentlich von damaligen sozialwissenschaftlichen Ansichten geprägt war, wurde kritisiert, dass im Rassenbegriff biologische Fakten und gesellschaftliche Mythen derart vermengt seien, dass es vernünftiger wäre, den Begriff aufzugeben. GenetikerInnen und physische AnthropologInnen liefen gegen diese Stellungnahme jedoch Sturm, weshalb die UNESCO sich dazu entschied, ihr „Statement on Race“ zu überarbeiten. 1951 wurde eine neue Erklärung herausgebracht, in der zwar die Vorstellung einer Rassenhierarchie für wissenschaftlich unhaltbar erklärt wurde, der Rassenbegriff jedoch „als sinnvolles Instrument zur Untersuchung erblicher körperlicher Unterschiede zwischen großen Menschengruppen beibehalten“ (Hund 2006:14) wurde. Vor der Veröffentlichung schickte die UNESCO das Dokument an mehr als hundert WissenschaftlerInnen und bat diese um Stellungnahme. Die Reaktionen waren niederschmetternd. Es hagelte teils massive Einwände von GenetikerInnen, AnthropologInnen und WissenschaftlerInnen aus anderen Disziplinen, welche die UNESCO schließlich zusammen mit ihrer Erklärung veröffentlichte (vgl. Hund 2006:14-15).

Glaubten noch die Naturwissenschaftler, die gegen das „Statement on Race“ protestierten, es bei Rassen mit einer natürlichen Größe zu tun zu haben, gingen schon bald zahlreiche Definitionsversuche des Rassismus davon aus, daß Rassen kein Produkt der Natur, sondern soziokulturelle Gebilde sind. (Hund 2006:15)

Der biologische Rassenbegriff sollte im wissenschaftlichen Diskurs also nicht dauerhaft aufrecht erhalten bleiben, auch wenn es selbst heute noch

WissenschaftlerInnen gibt, die sich dessen bedienen. Als Beispiel seien die Untersuchungen von Bildungsforscher Heiner Rindermann genannt, der davon ausgeht, dass neben Umweltfaktoren auch genetische Ursachen dafür verantwortlich seien, dass sich die Bevölkerungen verschiedener Länder hinsichtlich ihrer Wissens und ihrer Intelligenz voneinander unterscheiden. In einem Interview mit Katrin Heise vom 4. Dezember 2007, welches online unter <http://www.dradio.de/dkultur/sendungen/thema/706040/> nachzulesen ist, spricht Rindermann zwar nicht ausdrücklich von Rassen, sondern von unterschiedlichen Ethnien, doch das macht im Grunde keinen Unterschied. Rindermann ist davon überzeugt, dass bestimmte Unterschiede, die ja empirisch belegt seien, einfach nicht negiert werden könnten. Bewertungen seien damit allerdings keine vorgenommen worden. In seiner letzten Aussage des Gesprächs gibt er schließlich offen zu, dass die Untersuchung vermeintlich internationaler Unterschiede aufgrund genetischer Faktoren unter Umständen rassistisch interpretiert und möglicherweise für rassistische Zwecke missbraucht werden könnte. Dass der Wissenschaftler diese Aussage nicht genauer kommentiert, erweckt den Anschein, dass ihn die möglichen Folgen seiner Forschungsarbeit nicht weiter beunruhigen.

Dass die Kategorie der Rasse nach wie vor von Bedeutung ist, liegt wohl auch darin begründet, dass sich zahlreiche Gesetze sowie internationale Übereinkommen dezidiert darauf beziehen. So richtet sich etwa eine der sieben UN-Menschenrechtskonventionen, das Internationale Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Rassendiskriminierung (ICERD), welches 1965 von der Generalversammlung der Vereinten Nationen verabschiedet wurde und 1969 in Kraft trat, gegen „any distinction, exclusion, restriction or preference based on race, colour, descent, or national or ethnic origin“ (http://www.unhchr.ch/html/menu3/b/d_icerd.htm).

All diese Kategorisierungen sind problematisch, weil es sich dabei um keine statischen oder gar objektiven Merkmale handelt, vor allem nicht, was Rasse und Hautfarbe betrifft. Die Einteilung der Menschen in „einfarbige“ Hautfarben wie „Schwarz“ und „Weiß“ ist ein willkürlicher Akt, der dem vielfältigen Farbenspektrum der Hautfarben auf der ganzen Welt in keiner Weise Rechnung trägt.

Im Grunde dient die Unterscheidung zwischen „Schwarz“ und „Weiß“ der diskursiven Konstruktion des Fremden oder „Anderen“ in Abgrenzung zum „Wir“

auf Basis körperlicher Unterschiede – und genau dieselbe Funktion hat auch der Rassenbegriff bzw. die Einteilung der Menschheit in angebliche Rassen (vgl. Mühlhahn 2000:188).

4.3.1 Anthropologische Widerlegung des Rassenbegriffs

In der Kultur- und Sozialanthropologie gilt der Rassenbegriff als wissenschaftlich unhaltbar. Da es innerhalb der vielfältigen Menschheit fließende Übergänge gibt, was z.B. Hautfarbe oder Haarstruktur betrifft, ist jede rassische Kategorisierung ein willkürlicher Akt, der sich jeglicher wissenschaftlichen Grundlage entzieht. Eine klare oder gar natürliche Grenzziehung etwa zwischen Schwarz und Weiß oder Kaukasisch und Mongolisch ist faktisch nicht vorhanden, weshalb der Rassenbegriff innerhalb der Disziplin als obsolet gilt (vgl. Barnard/Spencer 2002: 462-465).

In einem weiteren Standardwerk der Kultur- und Sozialanthropologie mit dem Titel „Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology“ wird von Thomas Hylland Eriksen die Problematik des Rassenbegriffs ebenfalls behandelt, wenn auch nur am Rande (Eriksen 2001:42): Bis in die 1930er oder 1940er Jahre sei man von wesentlichen rassisch bedingten genetischen Unterschieden zwischen menschlichen Bevölkerungen ausgegangen. Es konnte jedoch nachgewiesen werden, dass die genetischen Unterschiede von vermeintlich unterschiedlichen Rassen verschwindend gering sind. Den Beweis dafür lieferten u.a. Luigi Luca Cavalli-Sforza et al. (1994). So haben alle Menschen 99,8 Prozent ihres Erbguts gemeinsam. Von den verbleibenden 0,2 Prozent können insgesamt 85 Prozent der genetischen Unterschiede in jeder beliebigen ethnischen Gruppe nachgewiesen werden. Sogenannte rassische Unterschiede machen nur einen geringen Promillesatz des genetischen Erbguts aus, wobei der Großteil dieser Unterschiede nicht einmal sichtbar ist. So fehlt etwa machen Bevölkerungen das Enzym Laktase, das für die Verdauung von Milch notwendig ist. Zieht man dieses Kriterium als Marker für eventuelle rassische Unterschiede heran, müsste man die BewohnerInnen Nordeuropas derselben Kategorie zurechnen, der auch arabische und manche westafrikanische Bevölkerungen angehören; die BewohnerInnen Südeuropas würden hingegen jener Kategorie angehören, zu der die meisten BewohnerInnen Afrikas und Asiens aufgrund des fehlenden Enzyms zählen.

The classification of humanity into races, based on physical appearance, is arbitrary and scientifically uninteresting. The study of race thus belongs to the anthropology of power and ideology, not to the area of cultural variation. (Erikssen 2001:42)

In der Anthropologie distanziert man sich heutzutage weitestgehend vom Rassenbegriff. So veröffentlichte etwa die American Anthropological Association (AAA) ihr eigenes *Statement on „Race“*, in dem eingangs erwähnt wird, dass diese Erklärung zwar nicht von allen Mitgliedern der AAA in gleichem Maße unterstützt wird, jedoch davon ausgegangen wird, dass der Großteil der AnthropologInnen die Meinung des Verbandes in Hinblick auf den Rassenbegriff teilt. Zu den Kernaussagen der Erklärung zählen u.a. folgende:

Throughout history whenever different groups have come into contact, they have interbred. The continued sharing of genetic materials has maintained all of humankind as a single species. [...] [Physical] variations in the human species have no meaning except the social ones that humans put on them. [...] Racial beliefs constitute myths about the diversity in the human species and about the abilities and behavior of people homogenized into “racial” categories. [...] No human is born with a built-in culture or language. Our temperaments, dispositions, and personalities, regardless of genetic propensities, are developed within sets of meanings and values that we call “culture”. [...] [All] normal human beings have the capacity to learn any cultural behavior. [...] The “racial” worldview was invented to assign some groups to perpetual low status, while others were permitted access to privilege, power, and wealth. [...] [We] conclude that present-day inequalities between so-called “racial” groups are not consequences of their biological inheritance but products of historical and contemporary social, economic, educational, and political circumstances.

(<http://www.raceandhistory.com/historicalviews/aaarace.htm>)

Auch die International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES) hat sich mit der Problematik der Verwendung des Rassenbegriffs auseinandergesetzt. So wurde ein *Proposed Replacement Statement for the Unesco Documents on Biological Aspects of Race* (<http://www.leidenuniv.nl/fsw/iaaes/08-race.htm>) veröffentlicht, in dessen Präambel sogar alle WissenschaftlerInnen dazu aufgerufen werden, ihre Forschungsergebnisse nicht für diskriminierende Zwecke missbrauchen zu lassen. Im IUAES Race Statement wird wie in der Erklärung der American

Anthropological Association festgehalten, dass Rassen im Sinne von genetisch einheitlichen Bevölkerungen innerhalb der menschlichen Spezies nicht existieren und dass alle Menschen denselben Ursprung haben. Die abschließenden Worte des Statements besagen, dass „there is no hereditary justification for considering one population superior to another. Racist political doctrines find no foundation in scientific knowledge concerning modern or past human populations.“ (ebd.)

4.3.2 Translationswissenschaftliche Widerlegung des Rassenbegriffs

Auch in der Translationswissenschaft sind stichhaltige Argumente zu finden, welche die Existenz von Menschenrassen widerlegen. Michèle Kaiser-Cookes evolutionäre Translationstheorie, welche in „Translation, Evolution und Cyberspace: Eine Synthese von Theorie, Praxis und Lehre“ nachzulesen ist, liefert nicht nur eine Erklärung für die Vielfalt menschlicher Sprachen und Kulturen, sondern auch für die Übersetzbarkeit der Welt. Ausgehend von Charles Darwins Evolutionstheorie wird der Mensch als Lebewesen betrachtet, das nicht nur einen sozialen, sondern auch einen biologischen Bezug zur Welt hat, welcher universell und wesensimmanent ist. So sind alle Organismen – und demnach auch alle Menschen – schon von Geburt an mit gewissen Kenntnissen ausgestattet, die es ihnen ermöglichen, in allen menschlichen Lebensräumen der Welt zu überleben. Ist dies nicht der Fall, fehlt ihnen im wahrsten Sinne des Wortes ihre Existenzgrundlage. Diese überlebenswichtige Theorie wird erst im Zuge der Interaktion bzw. Kommunikation mit der spezifischen Umwelt realisiert (vgl. Kaiser-Cooke 2003:13-16).

Neben der natürlichen Theorie oder Theorie erster Ordnung, die alle Menschen miteinander teilen, hat jedes menschliche Kollektiv auch eine spezifische Theorie oder Theorie zweiter Ordnung. Diese wird Kultur genannt (vgl. Kaiser-Cooke 2003:38). „Kultur als Theorie ist die Interpretation unserer unmittelbaren Relation zur Welt“ (Kaiser-Cooke 2003:41), und ausgedrückt wird unsere Kultur mittels Sprache (vgl. ebd.). Oder wie Kaiser-Cooke im Zuge eines Forschungsseminars im April 2009 es ganz einfach ausdrückte: die Theorie zweiter Ordnung ist das, was wir aus der Natur machen.

Durch die Entwicklung der Sprache im Zuge der menschlichen Evolution wurden die sinnlich wahrnehmbaren Erfahrungen der Realität strukturiert,

erweitert und geändert – also verfremdet. Bestand zuvor noch eine unmittelbare (selbstverständliche) Beziehung des Menschen zur Welt, begann mit der „Möglichkeit, Handlungen im Voraus zu planen, im Nachhinein zu diskutieren oder sogar zu erfinden [...] ein Prozess, der das Unmittelbare in jedem Sinne des Wortes mittel-bar und vermittelbar machte.“ (Kaiser-Cooke 2003:37)

Und eben darin liegt die Übersetzbarkeit der Welt begründet. Kaiser-Cooke fasst dies folgendermaßen zusammen:

Kulturen und Sprachen, als Theorien zweiter Ordnung, sind über das menschliche Bewusstsein mit einander verwandt. Sie sind mit einander kompatibel und kommensurabel, weil sie sich alle über das menschliche Bewusstsein auf die objektive Realität beziehen. Diese objektive Relativität von Kulturen und Sprachen ist eine evolutionstheoretisch begründbare Tatsache. Sie ist auch der Grund, warum Übersetzen stattfinden kann. (Kaiser-Cooke 2003:55)

Doch nicht nur die Übersetzbarkeit der Welt wird damit begründet, Kaiser-Cookes evolutionäre Translationstheorie entzieht auch dem Rassenbegriff jegliche (pseudo-)wissenschaftliche Grundlage. Ihre Translationstheorie besagt schließlich, dass sich Menschen nur hinsichtlich ihrer Theorie zweiter Ordnung (ihrer Kultur) voneinander unterscheiden. Die Theorie erster Ordnung, die biologische Grundausstattung sozusagen, haben alle Menschen miteinander gemeinsam.

Es gibt also keine Unterschiede in der Biologie oder Genetik innerhalb der vielfältigen Menschheit, die rassistisch bedingt sein könnten. Alle Menschen gehören ein und derselben Spezies an, auch wenn sie sich in ihrem Aussehen noch so sehr voneinander unterscheiden mögen. Jede rassistische Kategorisierung ist ein willkürlicher Akt, der sich jeglicher wissenschaftlichen Grundlage entzieht und einzig und allein der gesellschaftlichen Einschließung sowie Ausgrenzung dient. Diese Funktion des Rassenbegriffs als Bestandteil einer rassistischen Praxis wurde bereits eingehend erläutert. Auch Rassismus als herrschaftlich geprägtes Verhältnis, welches auch ganz ohne die Verwendung des Rassenbegriffs auskommt, habe ich bereits untersucht. Auf den folgenden Seiten soll nun die für TranslatorInnen besonders relevante diskursive Konstruktion von Rassismus genauer erläutert werden.

5 Rassismus und Translation

Basierend auf den Erkenntnissen in Bezug auf Translation und Rassismus, die in den vorangegangenen Kapiteln präsentiert worden sind, soll in diesem Kapitel der Umgang von TranslatorInnen mit Rassismus und deren Verantwortung im Zuge der Translation rassistischer Diskurse genauer beleuchtet werden.

5.1 Die diskursive Konstruktion von Rassismus

Wir bereits festgestellt wurde, entbehrt der Rassenbegriff in Bezug auf den Menschen jeglicher biologischen Grundlage. Der Rassenbegriff ist eine gesellschaftliche Konstruktion, welche einerseits die Unterdrückung und Ausbeutung bestimmter Gruppen der Gesellschaft rechtfertigen und diesen den Zugang zu Ressourcen verwehren soll, die aber andererseits auch von den betroffenen Gruppen übernommen wurde, um daraus eine eigene positive Identität zu konstruieren; d.h. das Rassenkonzept dient als Grundlage ihres politischen Widerstandes im Kampf um Autonomie und Unabhängigkeit (Reisigl/Wodak 2001:2).

Ausgangspunkt für einen diskursanalytischen Ansatz in Bezug auf das komplexe Phänomen des Rassismus ist die Einsicht, dass Rassismus als gesellschaftliche Praxis und Ideologie diskursiv hergestellt wird. Einerseits werden rassistische Meinungen und Ansichten mittels Diskurs geschaffen und reproduziert, andererseits werden durch Diskurs diskriminierende Praktiken, welche die gesellschaftliche Ausgrenzung bestimmter Gruppen von Menschen zum Ziel haben, verbreitet, gefördert und gerechtfertigt. Mittels Diskurs können aber auch rassistische Meinungen und Praktiken kritisiert und gegen diese argumentiert werden, d.h. es können antirassistische Strategien angewandt werden. Die kritische Diskursanalyse kann in diesem Zusammenhang zumindest zwei Aufgaben erfüllen: Erstens, können mittels kritischer Diskursanalyse antirassistische diskursive Praktiken sowie deren Wirksamkeit bzw. Unwirksamkeit beschrieben werden. Und zweitens, sofern sich AnwenderInnen der kritischen Diskursanalyse politisch engagieren und sich am Kampf gegen Rassismus und Diskriminierung beteiligen möchten, können sie sich dafür einsetzen, antirassistische Strategien zu optimieren. Die kritische Diskursanalyse hat also ein wichtiges antidiskriminierendes Potenzial (Reisigl/Wodak 2001:1-2).

Bevor die Erkenntnisse von Reisigl und Wodak genauer erläutert werden, soll auf die kritische Diskursanalyse in Folge etwas näher eingegangen werden, die insbesondere von Norman Fairclough eingehend untersucht wurde (vgl. Fairclough 1995).

5.1.1 Kritische Diskursanalyse

Norman Fairclough setzt sich in seinem Werk „Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language“ (1995) eingehend mit dem kritischen diskursanalytischen Modell auseinander. Ihm zufolge ist „Diskurs“ der Gebrauch von Sprache als Form gesellschaftlicher Praxis (wie bereits unter Punkt 3.2.4 Sprache und Macht erläutert wurde), und Diskursanalyse ist eine Untersuchung dessen, wie Texte in der soziokulturellen Praxis funktionieren. Für eine solche kritische Analyse kann jede sprachliche Ebene (Textform und -struktur, Grammatik, Phonetik, Lexik etc.) relevant sein (vgl. Fairclough 1995:7).

Die kritische Diskursanalyse kann als analytisches Modell für die Untersuchung der Beziehungen zwischen Sprache, Macht und Ideologie verstanden werden. Ausgehend von den drei Dimensionen bzw. Ebenen der kritischen Diskursanalyse (Text, diskursive Praxis und soziokulturelle Praxis), die alle zu analysieren sind (vgl. Fairclough 1995:3), besteht die kritische Diskursanalyse aus folgenden Komponenten:

1. Textanalyse
2. Analyse der Textproduktions-, -rezeptions- und -verteilungsprozesse
3. soziokulturelle Analyse der diskursiven Handlung (z.B. Interview, wissenschaftlicher Artikel)

(vgl. Fairclough 1995:23).

Die Untersuchung von Texten im Sinne Faircloughs kritischer Diskursanalyse ermöglicht es, Elemente, welche auf der Oberfläche des Textes nicht explizit in Erscheinung treten, trotzdem wahrzunehmen und zu analysieren. Im Zusammenhang mit Translation lässt sich feststellen, dass TranslatorInnen durch Anwendung der kritischen Diskursanalyse die Möglichkeit bekommen, sich dem zu übersetzenden Text gegenüber bewusster zu positionieren und ihre eigene politische bzw. ideologische Haltung in das Translat einzubringen (vgl. Clausen 2008:20).

Eine kritische Analyse des Ausgangsdiskurses ermöglicht es TranslatorInnen also, rassistische Diskurse zu erkennen und im Translationsprozess bewusst damit umzugehen, d.h. sie haben durch Anwendung der kritischen Diskursanalyse die Möglichkeit, den Zieldiskurs des Translats bewusst zu gestalten.

5.1.2 Diskurs und Diskriminierung

Mit ihrem Werk „Discourse and Discrimination: Rhetorics of Racism and Antisemitism“ (2001) präsentieren Reisigl und Wodak eine Studie darüber, wie Rassismus, Antisemitismus und Ethnizismus im Diskurs reflektiert werden, und gehen damit der Frage nach, warum noch heute nach den leidvollen Erfahrung des Zweiten Weltkriegs Rassismus und Antisemitismus in der Gesellschaft eine derart große Rolle spielen. Die beiden AutorInnen stellen ihr eigenes Modell kritischer Diskursanalyse vor, welches im Grunde auf Faircloughs Ansatz aufbaut, jedoch auch den historischen Kontext des Diskurses in die soziokulturelle Analyse der jeweiligen diskursiven Handlung mit einbezieht. In diesem Zusammenhang präsentieren sie drei Fallstudien aus Österreich, wobei ihr Ansatz jedoch für die Untersuchung diskriminierender Praktiken in jedem Kontext relevant ist (Reisigl/Wodak 2001).

Reisigl und Wodak zufolge ist Rassismus sowohl eine Ideologie als auch eine Form diskriminierender gesellschaftlicher Praxis, welche von machthabenden Gruppen der Gesellschaft institutionalisiert und gefördert wird. Rassismus basiert auf der hierarchisch geordneten Konstruktion von Gruppen, denen jeweils eine gemeinsame Herkunft und bestimmte Merkmale zugeschrieben werden, welche in der Regel negativ bewertet werden. Dabei werden unterschiedliche, oftmals widersprüchliche Überzeugungen und Stereotypisierungen so kombiniert, dass pseudokausale Zusammenhänge zwischen biologischen (also genetischen und phänotypischen) Merkmalen und sozialen, kulturellen und mentalen Merkmalen konstruiert werden (vgl. Reisigl/Wodak 2001:10).

Im Vorwort ihres Werkes präsentieren Reisigl und Wodak fünf einfache Fragen, die bei der Analyse rassistischer Diskriminierung durch diskursive Mittel von wesentlicher Bedeutung sind. Darauf aufbauend lassen sich bestimmte Strategien benennen, die bei der diskursiven Konstruktion von Rassismus angewandt werden (vgl. Reisigl/Wodak 2001:xiii):

- Referential strategies:
Wie werden Personen bezeichnet?
- Predicational strategies:
Welche Eigenschaften werden ihnen zugeschrieben?
- Argumentation strategies (inklusive Trugschlüsse):
Welcher Argumente und Argumentationsmuster bedienen sich bestimmte Personen oder Gruppen der Gesellschaft, um die Ausgrenzung, Diskriminierung, Unterdrückung und Ausbeutung anderer zu rechtfertigen?
- Perspectivation and framing strategies:
Aus welcher Perspektive bzw. aus dem Blickwinkel welcher Personen oder Gruppen werden diese Bezeichnungen, Zuschreibungen und Argumente geäußert?
- Mitigation and intensification strategies:
Werden diskriminierende Äußerungen offen ausgesprochen? Oder werden diese Äußerungen übertrieben bzw. abgeschwächt?

Ein wesentlicher Beitrag der kritischen Diskursanalyse für die Untersuchung rassistischer Diskurse mithilfe des diskurs-historischen Ansatzes von Reisigl und Wodak ist die sprachliche Rekonstruktion und Beschreibung von diskursiven Manifestationen rassistischer Vorurteile. Außerdem wird es durch die kritische Analyse eines Diskurses möglich, zwischen den Zeilen zu lesen. Denn eindeutig rassistische Äußerungen bedürfen keiner sprachlichen Analyse, um als solche erkannt zu werden. Kodierte rassistische Diskurse hingegen (wie sie etwa in den Medien und in der Politik zur Anwendung kommen), d.h. die implizierten Annahmen und Anspielungen sowie diskriminierende Metaphern (z.B. die bedrohliche „Welle“ von ImmigrantInnen), erfordern eine detaillierte Diskursanalyse, damit die diskriminierenden Absichten und deren Konsequenzen erkannt werden können (vgl. Reisigl/Wodak 268).

Nach Erfassung und Beschreibung der sprachlichen Dimension der diskriminierenden Praktik müssen die Daten der Textanalyse in ihrem jeweiligen soziopolitischen Kontext erfasst und interpretiert werden. Damit kann die

manipulative Funktion der jeweiligen diskursiven Praxis aufgedeckt werden. In anderen Worten: Man versucht, herauszufinden, warum gewisse diskriminierende diskursive Praktiken zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort zu welchem politischen oder gesellschaftlichen Zweck angewandt werden. Dies ist nur durch eine interdisziplinäre Analyse möglich, also indem historische, psychologische und soziologische Ansätze in die Analyse mit einbezogen werden (vgl. ebd.). Mithilfe des diskurshistorischen Ansatzes (genauer, des „context-sensitive, discourse-historical approach“) von Reisigl und Wodak wird versucht, möglichst viel Wissen über die historischen Ursachen und Hintergründe der gesellschaftlichen und politischen Felder, in welche diskursive Handlungen eingebettet sind, in die Diskursanalyse mit einzubeziehen (vgl. Reisigl/Wodak 2001:35).

Ein weiterer Beitrag der kritischen Diskursanalyse in Bezug auf die Untersuchung diskursiver Diskriminierung ist Folgender: AnwenderInnen der kritischen Diskursanalyse können versuchen, zur Lösung eines spezifischen gesellschaftlichen Problems beizutragen, indem sie etwa versuchen, die Kommunikationsbeziehungen im demokratischen System zu verbessern. So erhält die kritische Analyse diskriminierender diskursiver Praktiken auch ihre praktische Relevanz. Während es die zahlreichen Analysen und Fallstudien in diesem Zusammenhang erlauben, vorsichtige Verallgemeinerungen (also Theorien) über die diskursive Konstruktion rassistischer Vorurteile sowie über deren Verbreitung und deren Einflüsse aufzustellen (z.B. über den politischen Diskurs in Bezug auf Immigration), können diese kritischen sprachlichen Analysen auch praktisch zur Anwendung kommen, indem gegen Formen gesellschaftlicher Diskriminierung mittels Sprache (also auch gegen Rassismus) vorgegangen wird. So können etwa Richtlinien für JournalistInnen zur Vermeidung diskriminierender sprachlicher Darstellung von bestimmten Personengruppen in den Medien herausgegeben werden. Es können Kurse oder Seminare angeboten werden, die Menschen für ihren eigenen Sprachgebrauch sensibilisieren sollen. In Gerichtsverfahren können sprachliche Beweismittel zum Einsatz kommen, um rassistischen Sprachgebrauch nachweisen zu können. Aber auch Schulbücher können überarbeitet werden, damit diskriminierte Minderheiten und deren Probleme angemessen dargestellt werden (vgl. Reisigl/Wodak 2001:268-269).

Mittels kritischer Diskursanalyse kann also nicht nur die gesamte Bandbreite sprachlicher Mittel sichtbar gemacht werden, die zur Anwendung

kommen, um rassistische Ideologien und damit einhergehende diskriminierende Praktiken zu kodieren (vgl. Reisigl/Wodak 2001:267), die kritische Diskursanalyse ist auch für antidiskriminierende Zwecke erfolgreich einsetzbar. Ein Beispiel dafür ist die Ausstellung über die Waldheim-Affäre in Österreich und Deutschland im Jahr 1987, im Zuge derer die gesamte Bandbreite antisemitischen Sprachgebrauchs im Verlauf des Präsidentschaftswahlkampfes dargestellt wurde. Der Ausstellungskatalog von Wodak und De Cillia mit dem Titel „Sprache und Antisemitismus“ (1988) ist nach wie vor als Unterrichtsmittel in Verwendung. Mit dieser Ausstellung wurden in Österreich erstmals antisemitische Vorurteile und deren diskursive Realisierung vorgestellt und kritisch hinterfragt (vgl. Reisigl/Wodak 2001:269-270).

5.2 Rassistische Diskurse – Analyse und Translation

In Folge soll ein Textbeispiel vorgestellt werden, welches veranschaulicht, wie die diskursive Konstruktion von Rassismus in der Praxis funktioniert und wie rassistische Diskurse kritisch analysiert werden können. Im Anschluss wird die Translation rassistischer Diskurse behandelt, wobei die Frage beantwortet werden soll, welche Translationsstrategien TranslatorInnen anwenden können, um rassistischen Diskursen und damit einhergehender Diskriminierung aufgrund rassistischer Vorurteile entgegen zu wirken.

5.2.1 Analyse rassistischer Diskurse

Das folgende von Reisigl und Wodak vorgestellte Textbeispiel stammt aus einem Interview mit Jörg Haider, welches am 24. Februar 1997 in der Wochenzeitschrift „profil“ veröffentlicht wurde. Jörg Haider war zu dieser Zeit Parteiführer der Freiheitlichen Partei Österreichs (FPÖ). Thema des Interviews war eine Weisung von Karl-Heinz Grasser, welche im November 1996 erlassen wurde. Grasser war damals ebenfalls Mitglied der FPÖ und bekleidete das Amt des stellvertretenden Landeshauptmanns Kärntens sowie des Landesrats für Bauwesen und Tourismus in Kärnten. In dieser Weisung forderte Grasser seine ReferentInnen für Straßenbau dazu auf, für die Ausführung öffentlicher Bauprojekte ausschließlich „heimische“ ArbeitnehmerInnen oder ArbeitnehmerInnen aus der Europäischen Union anzustellen. Diese Weisung hatte eine hitzige öffentliche Diskussion zur Folge, im Zuge derer Grassers Vorgehen

sowie seine Pläne für die institutionalisierten Ausgrenzung gewisser Bevölkerungsgruppen heftig kritisiert wurden. Im Endeffekt zog Grasser seine Weisung zurück. Noch während die Diskussion über dieses Thema in Gange war, wurde Jörg Haider über die sogenannte „Grasser-Affäre“ befragt. Das Interview wurde vom „profil“-Journalisten Klaus Dutzler geführt, der Haider die Frage stellte, was er seinem Parteimitglied und Protegé Grasser empfehlen würde (vgl. Reisigl/Wodak 2001:85). Der Originaltext der Interview-Passage lautet wie folgt:

profil: Sie werden Karl-Heinz Grasser nicht empfehlen nachzugeben?

Haider: Wir haben zu keiner Zeit anders gedacht und werden das weiter tun. Die Empörung kommt ohnehin nur aus der Richtung jener wie dem Kärntner Bau-Innungsmeister, einem Sozialisten, der sein Geschäft mit Billigarbeitskräften aus Slowenien und Kroatien macht. Und wenn man heute in Kärnten an einer Illbau-Baustelle von Hans Peter Haselsteiner vorbeigeht und dort die Ausländer bis hin zu Schwarzafrikanern Ziegel schneiden und tragen, dann denkt sich der österreichische Bauarbeiter schon etwas. Da muß man verstehen, wenn es Emotionen gibt.
(Reisigl/Wodak 2001:89-90).

Haiders Antwort bzw. dessen Diskurs wird von Reisigl und Wodak einer kritischen Analyse unterzogen. Die beiden AutorInnen stellen fest, dass seine Antwort in dreierlei Hinsicht bemerkenswert ist: in Bezug auf die verwendeten „referential strategies“ (die Art und Weise, wie Personen bezeichnet werden) sowie auf die negative Darstellung der „Anderen“ durch die Zuschreibung bestimmter Eigenschaften (predicational strategies), aber auch in Bezug auf die Argumentationsstrategien, welche Haider anwendet, um die „Emotionen“ gegenüber sogenannten AusländerInnen zu rechtfertigen (argumentation strategies). Die sozialen Akteure, die Haider in seiner Antwort erwähnt, sind folgende: „wir“, „der Kärntner Bauinnungsmeister“, „Billigarbeitskräfte aus Slowenien und Kroatien“, „Hans Peter Haselsteiner“ (Baumeister und Politiker, damals Mitglied des Liberalen Forums), „die Ausländer“, „Schwarzafrikaner“ und „der österreichische Bauarbeiter“. In dieser kurzen Interview-Passage lassen sich zumindest drei strategische Schritte erkennen (vgl. Reisigl/Wodak 2001:85-86):

Erstens, die politische Selbstdarstellung der Freiheitlichen Partei Österreichs, die Haider zufolge als Partei eine einheitliche Position vertritt, auf die sich ihre WählerInnen auch in Zukunft verlassen können. Man könnte erwarten, dass Haider auf die Frage des Journalisten („Sie werden Karl-Heinz Grasser nicht empfehlen nachzugeben?“) einen Vorschlag dazu äußert, wie sich Grasser seiner Ansicht nach verhalten sollte. Doch anstatt sich darauf einzulassen, seine eigene Meinung zu äußern (indem er das Personalpronomen „ich“ verwendet), macht Haider von dem mehrdeutigen Personalpronomen „wir“ Gebrauch und vermeidet so, seinen Parteikollegen Karl-Heinz Grasser in der Öffentlichkeit zu kritisieren. Mit diesem „wir“ könnte er einerseits die Partei meinen, welche eine einheitliche Meinung in Bezug auf diese Frage vertritt. Andererseits könnte das „wir“ auch als Pluralis majestatis interpretiert werden, womit Haider seinen ParteikollegInnen de facto vorschreibt, wie diese über die Frage zu denken haben (vgl. Reisigl/Wodak 2001:86).

Der zweite strategische Schritt vonseiten Haiders ist die negative Darstellung derjenigen, welche Grassers Weisung kritisieren. Er wählt zwei prominente Kritiker (die auch zu seinen politischen GegnerInnen zählen), die als „partes pro toto“ für alle KritikerInnen der Weisung stehen: der sozialdemokratische Kärntner Bauinnungsmeister, welcher als unsozialer Kapitalist dargestellt wird, der die „Billigarbeitskräfte aus Slowenien und Kroatien“ ausbeutet – auch die unpersönliche Bezeichnung „Billigarbeitskräfte“ für Menschen, die in Österreich arbeiten, ist hier erwähnenswert – und Hans Peter Haselsteiner, dem ebenfalls implizit vorgeworfen wird, von Lohndumping profitieren zu wollen. Anstatt die Argumente der beiden Kritiker in Frage zu stellen, beurteilt er also deren Charakter negativ, um auf diese Weise die Glaubwürdigkeit aller KritikerInnen in Frage zu stellen (vgl. Reisigl/Wodak 2001:86-87).

Haiders dritter strategischer Schritt soll die negativen Emotionen gegenüber sogenannten AusländerInnen rechtfertigen, für die nicht er selbst und all jene verantwortlich sind, die eine rassistische Einstellung vertreten, sondern seine politischen GegnerInnen, allen voran der Kärntner Bauinnungsmeister und Hans Peter Haselsteiner. Im Zuge dieses dritten strategischen Schrittes macht Haider eine explizit rassistische Äußerung, mit der er eine diskriminierende Hierarchie von „Ausländern“ basierend auf deren Unterschieden in Hinblick auf deren Hautfarbe diskursiv konstruiert („die Ausländer bis hin zu

Schwarzafrikanern“). Haider verwendet hier aller Wahrscheinlichkeit nach mit Absicht das Adjektiv „schwarz“, um sein „Schwarz-Weiß-Bild“ in punkto AusländerInnen versus InländerInnen zu intensivieren. Die rassistische Äußerung „bis hin zu Schwarzafrikanern“ lässt die Meinung durchblicken, dass schwarzafrikanische ArbeitnehmerInnen in Österreich aufgrund ihrer offensichtlichen „Andersartigkeit“ ein noch größeres Übel darstellen als andere sogenannte AusländerInnen. Mit dieser Äußerung werden „die Ausländer“ (die Verwendung des bestimmten Artikels ist charakteristisch für stereotypisierende Diskurse), welche als BauarbeiterInnen angestellt werden – also die „Outgroup“ – der „Ingroup“ einheimischer BauarbeiterInnen direkt gegenüber gestellt. Als selbsternannter Vertreter der „österreichischen Bauarbeiter“ bittet er um Verständnis für die „Emotionen“ der einheimischen ArbeitnehmerInnen gegenüber ihren „ausländischen“ KollegInnen („Da muß man verstehen, wenn es Emotionen gibt.“). Hier muss Haider nicht einmal argumentieren, aus welchem Grund „man“ Verständnis für deren Emotionen haben sollte. Er kann sich auf das weit verbreitete diskriminierende Vorurteil verlassen, dass „AusländerInnen“ den ÖsterreicherInnen die Arbeitsplätze wegnehmen und dass ÖsterreicherInnen deshalb bei der Anstellung bevorzugt werden sollen (vgl. Reisigl/Wodak 2001:87).

Insgesamt lässt sich feststellen, dass Haiders Argumentationen äußerst vage ausfallen und dass insbesondere die feindlichen Äußerungen gegenüber sogenannten AusländerInnen sehr beschönigend ausgedrückt werden. Vor allem der letzte Satz ist hier bemerkenswert: Trotz Haiders unpersönlicher und euphemistischer Ausdrucksweise macht er den LeserInnen des Interviews klar, dass (negative) „Emotionen“ gegenüber Menschen aus anderen Ländern oder mit einer anderen Hautfarbe als der des/der vermeintlichen Durchschnitts-österreicherIn vollkommen gerechtfertigt sind (vgl. Reisigl/Wodak 2001:87-88).

Dieses diskursanalytische Beispiel veranschaulicht die Funktionsweise der kritischen Diskursanalyse. Diese findet nicht nur auf der Textebene statt, auch der spezifische soziokulturelle (und historische) Kontext, in welchen ein Text eingebettet ist, muss in die Analyse mit einbezogen werden, um herausfinden zu können, wie ein Text in einer bestimmten Situation funktioniert. In diesem Fall sind dafür gute Kenntnisse der politischen Landschaft Österreichs zu dieser Zeit sowie der vorherrschenden politischen Machtverhältnisse und Einstellungen Voraussetzung. Das Beispiel zeigt außerdem, wie mittels kritischer

Diskursanalyse rassistische Diskurse aufgedeckt und analysiert werden können. Doch auch in Bezug auf die Translation rassistischer Diskurse liefert es wertvolle Erkenntnisse, worauf in Folge genauer eingegangen werden soll.

5.2.2 Translation rassistischer Diskurse

Reisigl und Wodak präsentieren in ihrem Werk „Discourse and Discrimination: Rhetorics of Racism and Antisemitism“ (2001) eine Übersetzung der Textpassage aus dem Interview mit Jörg Haider, welche im vorangegangenen Kapitel zitiert wurde. Diese Übersetzung ins Englische lautet folgendermaßen:

PROFIL: You will not recommend to Karl-Heinz Grasser that he give in?

HAIDER: We never thought differently and will continue to do so. The indignation, of course, just comes from the side of those like the Carinthian guild master for construction, a socialist, who makes money out of cheap labour from Slovenia and Croatia. And if, today, one goes by one of Hans Peter Haselsteiner's "Illbau" building sites, and there, the foreigners, even down to black Africans, cut and carry bricks, then the Austrian construction worker really thinks something. Then one must understand, if there are emotions.
(Reisigl/Wodak 2001:85)

Die Übersetzung der Textpassage beinhaltet sämtliche rassistische Äußerungen und Andeutungen, die auch in der deutschen Originalversion zu finden sind. Der rassistische Diskurs Haiders wird also von Reisigl und Wodak in der Übersetzung durchwegs übernommen. Dies entspricht auch ihrem Translationsskopos: Den LeserInnen ihres Werkes soll schließlich Haiders rassistischer Diskurs vermittelt werden, welcher von den beiden AutorInnen einer kritischen Diskursanalyse unterzogen wird. Die Wahl der geeigneten Translationsstrategie ist, wie bereits unter Punkt 3.1.1.1 Skopostheorie / funktionale Translationstheorie sowie unter Punkt 3.2.6 Politisches Engagement von TranslatorInnen festgestellt wurde, auch in Bezug auf die Translation rassistischer Diskurse immer vom jeweiligen Zweck der Translation abhängig. Auch wenn der/die TranslatorIn mit seiner/ihrer Übersetzung antirassistische Ziele verfolgt – wie es auch bei Reisigl und Wodak ganz offensichtlich der Fall ist

– heißt das nicht, dass rassistische Bezeichnungen, Äußerungen und Andeutungen nach Möglichkeit vermieden werden sollten. Im Fall des Textbeispiels von Reisigl und Wodak ist es gerade die Verwendung eines ebenso rassistischen Diskurses wie jener Jörg Haiders, dank derer die Übersetzung ihren spezifischen Sinn erfüllt.

Auf die Frage, welche Translationsstrategien angewandt werden können, um rassistische Diskurse und damit einhergehende Diskriminierung als TranslatorIn zu beeinflussen, kann also nur folgende Antwort gegeben werden: Es kommt darauf an, welches Ziel mit der Übersetzung verfolgt wird. Die Entscheidung für die Wahl der geeigneten Translationsstrategie ist vom/von der jeweiligen TranslatorIn in jedem Fall selbst zu treffen. Was die Translation rassistischer Diskurse betrifft, stellt sich die Frage, ob diese in der Übersetzung übernommen werden sollen oder eben nicht bzw. ob der rassistische Diskurs in der Übersetzung abgeschwächt oder gar verstärkt werden soll, um den jeweiligen Zweck der Translation zu erfüllen. Mit Translationsstrategie sind also in diesem Fall nicht vorgegebene Modelle gemeint, die der/die TranslatorIn anwenden kann, wie etwa jenes von Lawrence Venuti, der zwischen „domesticating“ und „foreignizing translation strategies“ unterscheidet (vgl. Venuti 1995/2008). Es geht dabei im Wesentlichen darum, wie der/die TranslatorIn bei der Übersetzung rassistischer Diskurse vorgeht, egal ob es sich um inter- oder intralinguale Translation handelt. In den Medien etwa, aber auch im Bildungs- und Sozialwesen ist die Übernahme rassistischer Diskurse wohl kein geeignetes Mittel, um antirassistische Ziel zu verfolgen. Wenn in den Nachrichten z.B. von „Bananenrepublik“ die Rede ist, wird mit dieser Äußerung der diskriminierende rassistische Diskurs in Bezug auf sogenannte Entwicklungsländer (ein ebenso problematischer Begriff) perpetuiert, anstatt diesen und die dahinter stehende Ideologie in Frage zu stellen. Auch die Verwendung rassistischer Bezeichnungen wie das bereits erwähnte Wort „Schwarzafrikaner“, das die tabuisierte Bezeichnung „Neger“ zumindest in den Medien und in der Politik ersetzt hat, stellt nichts anderes als eine Perpetuierung vorherrschender rassistischer Diskurse und damit einhergehender Diskriminierung bestimmter Bevölkerungsgruppen dar.

Translatorisch handelnde Menschen, zu denen einem erweiterten Translationsbegriff folgend nicht nur ÜbersetzerInnen und DolmetscherInnen zählen, sollten sich dessen bewusst sein, dass es in ihrer eigenen Verantwortung als transkulturelle KommunikationsexpertInnen liegt, ob sie rassistische Diskurse

(weiterhin) verwenden oder ob sie sich aufgrund ihrer antirassistischen Einstellung gegen die Übernahme rassistischer Diskurse und die Perpetuierung asymmetrischer Machtverhältnisse, im Zuge derer Menschen diskursiv aus der Gesellschaft ausgeschlossen werden, verwehren. Denn, wie Venuti feststellt, dient Translation nicht nur der Stärkung und Perpetuierung vorherrschender gesellschaftlicher Strukturen, sondern ermöglicht es, diese Strukturen sichtbar zu machen und damit gesellschaftliche, ideologische und politische Veränderungen zu begünstigen (vgl. Venuti 1998:5). TranslatorInnen haben also selbst zu entscheiden,

[...] ob sie den herrschenden Werten, den konventionalisierten Sichtweisen und daher den Machtverhältnissen der Zielkultur mehr oder weniger entgegen kommen wollen. Das bedeutet für die übersetzerische Praxis, dass die Entscheidung für einen bestimmten Diskurs immer eine politische Entscheidung ist, die [der/die TranslatorIn selbst] verantwortet. (Resch 2001:122).

6 Schlussfolgerung

Die Annahme, dass TranslatorInnen rassistische Diskurse beeinflussen können, um Diskriminierung aufgrund rassistischer Vorurteile entgegen zu wirken, konnte in den vorangegangenen Kapiteln eindeutig bestätigt werden. TranslatorInnen haben die Möglichkeit – und dank ihrer Ausbildung zu transkulturellen KommunikationsexpertInnen auch die nötige Kompetenz – durch Anwendung kritischer Diskursanalyse rassistische Diskurse in einem Text (ob schriftlich oder mündlich) zu erkennen und zu analysieren. Sobald sie sich dessen bewusst sind, dass in ihrem Ausgangstext ein rassistischer Diskurs zur Anwendung kommt, haben sie im Zuge des Translationsprozesses selbst zu entscheiden, wie sie damit umgehen werden. Unabhängig davon, ob es sich um interlinguale oder intralinguale Translation handelt, haben TranslatorInnen die Möglichkeit, den rassistischen Diskurs im Translat entweder beizubehalten bzw. sogar zu intensivieren oder sich stattdessen für die Verwendung eines anderen, möglicherweise antirassistischen Diskurses zu entscheiden.

Für welche Translationsstrategie sich der/die TranslatorIn entscheidet, ist in jedem Fall vom jeweiligen Translationsskopos abhängig. Es gibt also keine allgemein gültige Translationsstrategie, mithilfe derer antirassistische bzw. antidiskriminierende Ziele verfolgt werden können. Soll die Verwendung eines rassistischen Diskurses im Ausgangstext den RezipientInnen des Zieltextes explizit vermittelt werden, ist die Vermeidung rassistischer diskursiver Elemente im Zieltext nicht zweckmäßig – ganz im Gegenteil: In diesem Fall ist es für das Erreichen antirassistischer bzw. antidiskriminierender Ziele unumgänglich, sich im Translat eines ebenso rassistischen Diskurses zu bedienen. Besteht der Translationsskopos jedoch darin, die Diskriminierung bestimmter Personengruppen aufgrund rassistischer Vorurteile zu vermeiden – etwa in der medialen Berichterstattung – ist es durchaus zielführend, den rassistischen Diskurs des Ausgangstextes zu verwerfen und diskriminierende diskursive Elemente zu vermeiden.

Die Entscheidung für die Wahl einer bestimmten Translationsstrategie für die Translation rassistischer Diskurse ist auf jeden Fall auch eine politische Entscheidung, für die der/die TranslatorIn als ExpertIn der transkulturellen Kommunikation die Verantwortung trägt – nicht nur sich selbst gegenüber, sondern auch gegenüber den anderen am Translationsprozess beteiligten HandlungspartnerInnen. TranslatorInnen sollten sich daher ihrer Macht als ProduzentInnen diskursiver Praktiken und der damit verbundenen Herstellung unterschiedlicher Realitätsbezüge bewusst sein und möglichst verantwortungsvoll mit dieser Macht umgehen. Durch die Wahl des Diskurses, welcher im Translat zur Anwendung kommt, üben sie einen wesentlichen Einfluss auf bestehende Machtverhältnisse in der Gesellschaft aus, welche zu einem erheblichen Teil diskursiv konstruiert werden, wie am Beispiel Rassismus und der Konstruktion des Rassenbegriffs gezeigt werden konnte. Die unhinterfragte Übernahme dominierender Diskurse im Translat hat die Perpetuierung bestehender (meist asymmetrischer) Machtverhältnisse zur Folge. Die bewusste und kritisch begründbare Entscheidung für die Wahl eines alternativen (möglicherweise subversiven) Diskurses hingegen eröffnet TranslatorInnen die Möglichkeit, einen Beitrag zu gesellschaftlichen Veränderungen zu leisten – auch in Bezug auf Diskriminierung aufgrund diskursiv konstruierter rassistischer Vorurteile.

7 Bibliographie

7.1 Literatur und Nachschlagewerke

Álvarez, Román / Vidal, M. Carmen-África. 1996. *Translation: A Political Act*. In: Álvarez, Román / Vidal, M. Carmen-África (Hg.). 1996. *Translation, Power, Subversion*. Clevedon [u.a.]: Multilingual Matters.

Barnard, Alan / Spencer, Jonathan (Hg.). 2002. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London [u.a.]: Routledge.

Bassnett, Susan / André Lefevere. 1990. *Translation, History and Culture*. London [u.a.]: Pinter Publishers.

Bassnett, Susan. 1996. *The Meek or the Mighty: Reappraising the Role of the Translator*. In: Álvarez, Román / Vidal, M. Carmen-África (Hg.). 1996. *Translation, Power, Subversion*. Clevedon [u.a.]: Multilingual Matters.

Bassnett, Susan / Trivedi, Harish (Hg.). 1999. *Post-Colonial Translation: Theory and Practice*. London [u.a.]: Routledge.

Batlogg, Aurelia Maria. 2007. *Ich, wir und die anderen: Wissenschaftskommunikation als Translationsprozess*. Diplomarbeit Universität Wien.

Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. London [u.a.]: Routledge.

Bielefeld, Ulrich (Hg.). 1998. *Das Eigene und das Fremde: Neuer Rassismus in der Alten Welt?* Hamburg: Hamburger Edition.

Clausen, Margarethe. 2008. *Sprachlos in Guantánamo: Ein Fallbeispiel für einen diskursiven Translationsbegriff in Theorie und Praxis*. Diplomarbeit Universität Wien.

Dirks, Nicholas B. 2001. *Castes in Mind. Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton, NJ.: Princeton University Press.

Cavalli-Sforza, Luigi Luca / Menozzi, Paolo / Piazza, Alberto (Hg.). 1994. *The History and Geography of Human Genes*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Dizdar, Dilek. 2003. *Skopostheorie*. In: Snell-Hornby, Mary / Hönig, Hans G. / Kußmaul, Paul / Schmitt Peter A. (Hg.). 1999/2003. *Handbuch Translation*. Tübingen: Stauffenburg Verlag:104-107.

Duden – Deutsches Universalwörterbuch. 2001. Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: Dudenverlag.

Egger, Andreas. 1994. *Rassismus und Ethnozentrismus. Beobachtungen und Reflexionen*. In: Fuchs, Gabriele / Schratz, Michael (Hg.). 1994. *Interkulturelles Zusammenleben – aber wie? Auseinandersetzung im alltäglichen und institutionalisierten Rassismus*. Innsbruck: Österreichischer Studien Verlag.

Erikssen, Thomas Hylland. 2001. *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London: Pluto Press.

Fairclough, Norman. 1989. *Language and Power (Language in Social Life Series)*. London / New York: Longman.

Fairclough, Norman. 1995. *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language (Language in Social Life Series)*. London / New York: Longman.

Geiss, Immanuel. 1988. *Geschichte des Rassismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Geulen, Christian. 2007. *Geschichte des Rassismus*. München: C.H. Beck.

Gloel, Rolf / Gützlaß, Kathrin. 2005. *Gegen Rechts argumentieren lernen*. Hamburg: VSA Verlag.

Göhring, Heinz. 1980. *Deutsch als Fremdsprache und interkulturelle Kommunikation*. In: Wierlacher, Alois (Hg.). 1980. *Fremdsprache Deutsch 1*. München: Fink:70-90.

Göhring, Heinz. 2003. *Interkulturelle Kommunikation*. In: Snell-Hornby, Mary / Hönig, Hans G. / Kußmaul, Paul / Schmitt Peter A. (Hg.). 1999/2003. *Handbuch Translation*. Tübingen: Stauffenburg Verlag:112-115.

Goodenough, Ward H. 1964. *Cultural Anthropology and Linguistics*. In: Hymes, Dell (Hg.). 1964. *Language in Culture and Society*. New York: Harper & Row:36-39.

Heitmeyer, Wilhelm (Hg.). 1994. *Das Gewalt-Dilemma. Gesellschaftliche Reaktionen auf fremdenfeindliche Gewalt und Rechtsextremismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Hermans, Theo. 1985. *The Manipulation of Literature*. London [u.a.]: Croom Helm.

Hermans, Theo. *Norms and the Determination of Translation*. In: Álvarez, Román / Vidal, M. Carmen-África. 1996 *Translation, Power, Subversion*. Clevedon [u.a.]: Multilingual Matters.

Hodge, Robert / Kress, Gunther. 1979/1993. *Language as Ideology*. London [u.a.]: Routledge.

Höller, Bettina Eva. 2006. *AbsolventInnen des Translationsstudiums in „ausbildungsfremden“ Berufen: Eine empirische Untersuchung*. Diplomarbeit Universität Wien.

Hönig, Hans / Kußmaul, Paul. 1982. *Strategie der Übersetzung. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.

Holz-Mänttari, Justa. 1984. *Translatorisches Handeln. Theorie und Methode*. In: Annales Academiae Scientiarum Fennicae B 226. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia.

Holz-Mänttari, Justa. 1993. *Textdesign – verantwortlich und gehirngerecht*. In: Holz-Mänttari, Justa / Nord, Christiane (Hg.). 1993. *Traducere navem. Festschrift für Katharina Reiss zum 70. Geburtstag*. Tampere: Tampereen yliopisto: 301-320.

Hund, Wulf D. 2006. *Negative Vergesellschaftung: Dimensionen der Rassismusanalyse*. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot.

Jacquemond, Richard. 1992. *Translation and Cultural Hegemony*. In: Venuti, Lawrence (Hg.). 1992. *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology*. London [u.a]: Routledge: 139-158.

Kade, Otto. 1968. *Zufall und Gesetzmäßigkeit in der Übersetzung*. Beihefte zur Zeitschrift *Fremdsprachen* 1. Leipzig.

Kadric, Mira / Kaindl, Klaus / Kaiser-Cooke, Michèle. 2005. *Translatorische Methodik*. Wien: Facultas Verlags- und Buchhandels AG.

Kaiser-Cooke, Michèle. 2001. *Sehen und gesehen werden. Sichtbar bleiben im transkulturellen Kontext*. In: Messner, Sabine (Hg.). 2001. *Übersetzung aus aller Frauen Länder*. Leykam: Graz:153-159.

Kaiser-Cooke, Michèle. 2003. *Translation, Evolution und Cyberspace: Eine Synthese von Theorie, Praxis und Lehre*. Frankfurt/Main: Peter Lang GmbH.

Kaiser-Cooke, Michèle. 2004. *The Missing Link: Evolution, Reality and the Translation Paradigm*. Frankfurt/Main: Peter Lang.

Kaiser-Cooke, Michèle. 2007. *Wissenschaft – Translation – Kommunikation*. Wien: Facultas Verlags- und Buchhandels AG.

Kaiser-Cooke, Michèle (Hg.). 2008. *Das Entenprinzip – Translation aus neuen Perspektiven*. Frankfurt/Main: Peter Lang.

Kroeber, Alfred L. / Kluckhohn, Clyde. 1952. *Culture. A Critical Review of Concepts*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology 47/1. Cambridge / Massachusetts: Harvard University Press.

Levy, Jiri. 1981. *Übersetzung als Entscheidungsprozess*. In: Wilss, Wolfram (Hg.) 1981. *Übersetzungswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft: 219-235.

Mintzel, Alf. 1997. *Multikulturelle Gesellschaften in Europa und Nordamerika: Konzepte, Streitfragen, Analysen, Befunde. Anleitungen für Lehre und Studium*. Passau: Wissenschaftsverlag Richard Rothe.

Mühlhahn, Klaus. 2000. *Herrschaft und Widerstand in der „Musterkolonie“ Kiautschou: Interaktionen zwischen China und Deutschland 1897-1914*. München: Oldenbourg.

Niranjana, Tejaswini. 1992. *Siting Translation: History, Post-Structuralism, and the Colonial Context*. Berkeley: University of California Press.

Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English. 2000. Oxford [u.a.]: Oxford University Press.

Poliakov, Léon. 1993. *Der arische Mythos: Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus*. Hamburg: Junius Verlag.

Popper, Karl R. 1956/1996. *Realism and the Aim of Science*. London [u.a.] Routledge.

Reisigl, Martin / Wodak, Ruth. 2001. *Discourse and discrimination: Rhetorics of racism and antisemitism*. London [u.a.]: Routledge.

Reiß, Katharina / Vermeer, Hans J. 1984. *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*. Tübingen: Niemayer.

Resch, Renate. 2001. *Übersetzen als Empowerment. Zum Verhältnis von Text, Diskurs und Macht*. In: Messner, Sabine (Hg.). 2001. *Übersetzung aus aller Frauen Länder*. Leykam: Graz: 119-126.

Risku, Hanna. 1997. *Constructivist Consequences: Translation and Reality*. In: Riegler, Alex / Peschl, Markus (Hg.). 1997. *New Trends in Cognitive Science*. Technical Report of the Austrian Society for Cognitive Science: Wien.

Risku, Hanna. 2003. *Translatorisches Handeln*. In: Snell-Hornby, Mary / Hönig, Hans G. / Kußmaul, Paul / Schmitt Peter A. (Hg.). 1999/2003. *Handbuch Translation*. Tübingen: Stauffenburg Verlag:107-112.

Robyns, Clem. 1994. *Translation and Discursive Identity*. In: Poetics Today 15/3. 1994:405-428.

Römer, Ruth. 1989. *Sprachwissenschaft und Rassenideologie in Deutschland*. München: Fink, Wilhelm.

Schmid, Benjamin. 2005. *Ducks Into Rabbits: Integrating Intralingual Translation*. Diplomarbeit Universität Wien.

See, Klaus von. 2003. *Der Arier-Mythos*. In: Buschmann, Nikolaus / Dieter Langewiesche (Hg.). *Der Krieg in den Gründungsmythen europäischer Nationen und der USA*. Frankfurt/Main: Campus-Verlag.

Snell-Hornby, Mary. 2003. *Translation (Übersetzen / Dolmetschen) / Translationswissenschaft / Translatologie*. In: Snell-Hornby, Mary / Hönig, Hans G. / Kußmaul, Paul / Schmitt Peter A. (Hg.). 1999/2003. *Handbuch Translation*. Tübingen: Stauffenburg Verlag: 37-38.

Stolze, Radegundis. 2001. *Übersetzungstheorien: Eine Einführung*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.

Tymoczko, Maria. 1999. *Translation in a Postcolonial Context: Early Irish Literature in English Translation*. Manchester: St. Jerome Publishing.

Tymoczko, Maria. 2000. *Translation and Political Engagement: Activism, Social Change and the Role of Translation in Geopolitical Shifts*. In: *The Translator* 6-1. Manchester: St Jerome Publishing.

Tymoczko, Maria / Gentzler, Edwin (Hg.). 2002. *Translation and Power*. Amherst/Boston: University of Massachusetts Press.

Venuti, Lawrence (Hg.). 1992. *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology*. London [u.a]: Routledge.

Venuti, Lawrence. 1995/2008. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. London [u.a.]: Routledge.

Venuti, Lawrence. 1998. *The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference*. London [u.a.]: Routledge.

Vermeer, Hans J. 1978. *Ein Rahmen für eine Allgemeine Translationstheorie*. In: *Lebende Sprachen* 3.

Vermeer, Hans J. 1983. *Aufsätze zur Translationstheorie*. Heidelberg: Selbstverlag.

Vermeer, Hans J. 1996. *Die Welt, in der wir übersetzen. Drei translatologische Überlegungen zu Realität, Vergleich und Prozeß*. Heidelberg: TEXTconTEXT.

Watzlawick, Paul / Beavin, Janet H. / Jackson, Don D. 1996. *Menschliche Kommunikation: Formen, Störungen, Paradoxien*. (9. unveränderte Auflage). Bern, Göttingen, Toronto, Seattle: Verlag Hans Huber.

Whorf, Benjamin Lee 1956/1988. *Sprache – Denken – Wirklichkeit*. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie. Hrsg. und übers. von Peter Krausser. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Wodak, Ruth / De Cillia, Rudolf. 1988. *Sprache und Antisemitismus: Ausstellungskatalog*. Wien: Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst 3 / 1988.

Wolf, Michaela. 2003. *Postkolonialismus*. In: Snell-Hornby, Mary / Hönig, Hans G. / Kußmaul, Paul / Schmitt Peter A. (Hg.). 1999/2003. *Handbuch Translation*. Tübingen: Stauffenburg Verlag: 102-104.

7.2 Onlinemedien und Weblinks

„Gibt es Unterschiede in Intelligenz und Wissen zwischen Bevölkerungen verschiedener Länder?“ Gespräch mit Bildungsforscher Rindermann, 4. 12. 2007: <http://www.dradio.de/dkultur/sendungen/thema/706040/>

International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination (ICERD): http://www.unhchr.ch/html/menu3/b/d_icerd.htm

Proposed Replacement Statement for the Unesco Documents on Biological Aspects of Race der International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES): <http://www.leidenuniv.nl/fsw/iaaes/08-race.htm>

Statement on “Race” der American Anthropological Association (AAA): <http://www.raceandhistory.com/historicalviews/aaarace.htm>

LEBENS LAUF

Persönliche Daten

Name: Martina Weihs
Geburtsdatum: 28. Februar 1982
Geburtsort: Wien
Staatsbürgerschaft: Österreich

Ausbildung

2001 – 2009 Übersetzer Ausbildung am Zentrum für
Translationswissenschaft der Universität Wien;
Arbeitssprachen: Deutsch, Englisch, Italienisch;
Fächeraustausch am Institut für Kultur- und
Sozialanthropologie der Universität Wien

2000 – 2001 Lehre zur Reisebüroassistentin (2 Berufsschuljahre)
Reisebüro Kuoni, 1010 Wien

1992 – 2000 Neusprachliches Gymnasium
AHS Billrothstraße 26-30, 1190 Wien

1988 – 1992 Volksschule Köhlergasse 9, 1180 Wien

Berufserfahrung

2007 – 2009 Übersetzungen für diverse AuftraggeberInnen, u.a. Wiener
Riesenrad Phantasiewelten, Mauthausen Komitee
Österreich, rit edv-consulting, KHD Humboldt Wedag

2007 Praktikum als Medienauswerterin und Übersetzerin bei
Meta Communication International: Auswertung
italienischer Print- und Onlinemedien, Erstellen von
Kurzmeldungen in deutscher und englischer Sprache;
Schwerpunkte: Finanzwesen, Automobilindustrie,
Telekommunikation, Erdölindustrie und erneuerbare
Energien

2003 – 2005 Mandatarin der Studienrichtungsvertretung und Tutorin am
Zentrum für Translationswissenschaft