

Alexander Fidora (Barcelona)

Joan F. Mira als Übersetzer des Neuen Testaments

Joan F. Mira gehört ohne Zweifel zu den gegenwärtig bedeutendsten Schriftstellern und Intellektuellen Valências und der Katalanischen Länder insgesamt. Wenn Mira, der an der Universitat Jaume I in Castelló de la Plana griechische Philologie lehrt, in der letzten Zeit zusehends auch im deutschsprachigen Raum Beachtung gefunden hat, so ist dies in besonderer Weise das Verdienst Tilbert Stegmanns, der sich seit einigen Jahren in Lehrveranstaltungen und Veröffentlichungen intensiv mit dem literarischen Werk Miras auseinandersetzt, v.a. mit seinem bekanntesten, 1989 erschienenen Roman *Els treballs perduts*.

In seinem unlängst veröffentlichten Aufsatz «Complexitat narrativa, ironia intertextual i rerafons eròtic en *Els treballs perduts* de Joan F. Mira» hat Tilbert Stegmann (2005: 16–18) auf einige höchst interessante Aspekte dieses Romans aufmerksam gemacht, so u.a. auf die biblischen Anspielungen. Diese, so kann er zeigen, charakterisieren das Werk nicht nur mit der Namensgebung seiner Protagonisten «Jesús» und «Maria» oberflächlich, sondern finden sich darüber hinaus in raffinierter Weise in verschiedene Erzählsituationen des Werkes eingearbeitet. Ganz offensichtlich hat sich Mira also bei seinem Versuch, ein großes Erzählwerk vorzulegen – «es fehlt an großen Werken auf Katalanisch, mit Ambition und Perspektive» (Blay, 1990), sagt er in einem Interview mit Blick auf die *Treballs* –, vom Neuen Testament leiten lassen, das er einige Jahre später selbst als «das wichtigste Buch in der Geschichte Europas» bezeichnen wird (Mira, trad. 2004: 13).

Miras 2004 (strategisch günstig zu Weihnachten...) vorgelegte katalanische Übersetzung des Neuen Testaments, die hier vorgestellt und untersucht werden soll, steht damit in einem deutlichen Zusammenhang mit seinem literarischen Werk; so wie die Bibelübersetzung in den Katalanischen Ländern im Übrigen seit jeher in einem – verglichen mit anderen

Sprachräumen – besonders engen Verhältnis zur literarischen Produktion und sprachpolitischen Entwicklung zu sehen ist.¹

1 Miras Übersetzungsprinzipien

Tatsächlich kann die Bibelübersetzung in den Katalanischen Ländern auf eine lange Tradition zurückblicken, die bereits im 14. Jahrhundert einsetzt. Als besonders fruchtbar erwies sich dabei, trotz der politischen Widrigkeiten, gerade das 20. Jahrhundert mit seinen groß angelegten Übersetzungsprojekten: die Übersetzung der Mönche von Montserrat (begonnen 1926); die Übersetzung der *Fundació Bíblica Catalana* (1928–1948), an der auch Carles Riba mitarbeitete; und die *Bíblia Catalana Interconfessional* (1993), um nur einige zu nennen.²

Angesichts der geballten Übersetzungsaktivität im 20. Jahrhundert stellt sich die Frage: wozu noch eine weitere Übersetzung des Neuen Testaments? In der Einleitung zu seiner Übersetzung gibt Mira (trad. 2004: 9) eine klare und provokante Antwort hierauf: er wolle eine «literarische» und «nicht doktrinaire oder dogmatische» Übersetzung liefern, die dieselben Kriterien zur Anwendung bringt, die er – als klassischer Philologe – auch «in der Übersetzung jedes anderen Romans, Theaterstücks oder Gedichtes benutzt hätte, zumal wenn es um Literatur in griechischer Sprache geht».³ Mira ist es also in erster Linie um eine philologische Übersetzung des Neuen Testaments zu tun, die den Text als literarisches Werk erschließen soll. Den vorausgehenden katalanischen Übersetzungen spricht Mira damit

-
- 1 Vgl. in diesem Sinne Puig i Tàrrach (2001: 98), der über die frühen katalanischen Bibelübersetzungen sagt: «La Bibbia in lingua catalana fa parte della produzione letteraria dei secoli XIV e XV», worin er von Poy (2004: 891–892) bestärkt wird: «One would have to go a little further to claim that the Catalan Bible is a part of, and is produced in function of, the literary production of each and every century». In der Tat zeigt Poy in seinem Beitrag eindrucksvoll, wie die katalanischen Bibelübersetzungen seit dem Mittelalter, über die sog. *decadència* bis in die Neuzeit hinein als Teil und «in function of the literary production» entstehen, und natürlich auch, welche politischen Schwierigkeiten die Franco-Diktatur für die großen Übersetzungsprojekte des 20. Jahrhunderts, etwa der Mönche von Montserrat, darstellte.
 - 2 Auf die Bedeutung der mittelalterlichen katalanischen Bibelübersetzungen weist bereits Samuel Berger (1890) hin. Für neuere Untersuchungen siehe neben Bohigas (1982) v.a. die beiden in der vorausgehenden Fußnote genannten Arbeiten, die einen umfassenden Überblick über die entsprechenden Entwicklungen und Tendenzen bis in die Gegenwart hinein geben.
 - 3 Mira ist bereits mit anderen Übersetzungen hervorgetreten, so v.a. seine zu Recht gefeierte Übersetzung der *Divina comèdia* (Dante, 2000).

diese Erschließungsleistung ab, denn ihnen gehe es stets darum, «die Lehre weiterzugeben, sich der Überlieferung und dem Lehramt anzupassen» (ebd.: 9). So seien selbst die «moderne Exegese, die Bibelstudien und sprachwissenschaftlichen Untersuchungen letzten Endes nur Instrumente, dieses eine Ziel zu erreichen: historische Konkretion und Authentizität, wissenschaftliche Strenge und Genauigkeit als Fundament und Rechtfertigung des Dogmas» (ebd.: 10).

Vor diesem Hintergrund formuliert Mira als oberstes Prinzip seiner Übersetzung, den biblischen Text von allem dogmatischen Ballast zu «entladen» («descarregar») und ihn, soweit möglich, so zu übersetzen, wie ihn etwa «ein einigermaßen gebildeter, aber nicht-christlicher Leser zu Beginn des 2. Jahrhunderts n. Chr. in Alexandrien [...] gelesen hätte» (ebd.: 11). Konkret heißt dies, so erklärt Mira exemplarisch:

Quan nosaltres llegim *paràbola*, aquell lector llegiria *exemple* o *comparació*; quan llegim *Esperit Sant*, ell llegiria *alé sagrat* (ni tan sols no podia imaginar que aquest *alé*, *buf* i *esperit* fóra una persona divina i autònoma, diferent del Pare i del Fill); quan llegim *miracle*, ell llegia *prodigi* o *fet extraordinari*; quan llegim *ressuscitar*, ell llegia *despertar* o *aixecar-se*; quan llegim *pecat*, ell llegia *culpa*, *falta* o *error*. I així podríem continuar amb multitud de paraules i expressions que tenen, en primer lloc, un sentit literal, general, històric o cultural, abans de tenir un sentit ‘consagrat’ i canònic, ajustat a la tradició cristiana i a l’evolució de la teologia cristiana. (Ebd.: 11–12)

Miras Projekt einer philologischen Übersetzung des Neuen Testaments in literarischer Absicht ist zweifelsohne sehr ambitioniert, eine gleichsam herkulische Arbeit, die der Valencianer allein und innerhalb von nur drei Jahren vorgelegt hat.⁴ Gemäß seiner literarkritischen Intention hat er dabei die vier Evangelien in der heute allgemein akzeptierten historischen Reihenfolge ihrer Redaktion, also – entgegen der kanonischen Abfolge – zuerst Markus und dann Matthäus, angeordnet. Auf diese Texte folgt die Übersetzung der Apostelgeschichte, des Römerbriefes und der Offenbarung des Johannes. Alle Texte sind auf der Grundlage der maßgeblichen kritischen Edition des griechischen Textes von Nestle / Aland (1984, 2002) übersetzt worden.

So weit, so gut. Wie verhält es sich jedoch mit der Umsetzung von Miras Übersetzungsprinzipien? Mira selbst räumt ein, dass die von ihm pro-

4 Vergleichbar ist die kürzlich vorgelegte französische Übersetzung von Altem und Neuem Testament unter der Leitung von Frédéric Boyer (trad. 2001, 2005), bei der jedes biblische Buch von einem Exegeten und einem Schriftsteller gemeinsam übersetzt wurde.

grammatisch geforderte «Entladung» des Textes von seinem ‚dogmatischen Ballast‘ sich nicht ganz durchführen lässt: «No és del tot possible, evidentment, però cal fer un petit esforç» (ebd.: 11). Und in der Tat scheint ein solches Unterfangen höchst schwierig: Mira, so möchte ich im Folgenden zeigen, gelingt es letztlich nicht konsequent. Allerdings ist dies womöglich kein Schaden für seine Übersetzung, sondern gereicht dieser, ganz im Gegenteil, zum Vorteil. Denn die Opposition von Dogmatik und Philologie, wie sie Mira in seinem Vorwort bemüht, scheint eine falsche und unterkomplexe Alternative zu sein.

Um dies zu zeigen, sollen zunächst einige Übersetzungsbeispiele aus Miras Text, z.T. in Anlehnung an seine eben genannten Übertragungsvorschläge, untersucht werden, um im Anschluss daran das Verhältnis von Philologie und Dogmatik zu überdenken.

2 Wie ‚philologisch‘ ist Miras Übersetzung wirklich?

Aus den von Mira genannten Beispielen sollen drei herausgegriffen werden: a) die Übersetzung jener Terminologie, die traditionell mit dem Begriff der Sünde in Verbindung gebracht wird; b) jener, die gewöhnlich als Heiliger Geist wiedergegeben wird; c) jener, die mit der Auferstehung und den letzten Dingen zu tun hat. Die Analyse dieser Begriffsfelder soll um eine Untersuchung des d) ekklesiologischen Vokabulars in Miras Übersetzung ergänzt werden. Zwar ist dies zugegebenermaßen eine sehr begrenzte Auswahl, doch hoffe ich, dass sie insofern aufschlussreich ist, als mit ihr einige der zentralen, z.T. kontroversen Themen der Theologie angesprochen sind, nämlich Sündentheologie, Trinitätstheologie, Eschatologie und Ekklesiologie.

2.1 Sündentheologie

Eine der menschlichen Grunderfahrungen, die sich in der Bibel beschrieben findet, ist die radikale Schuldbedrohtheit der menschlichen Existenz im Horizont der Freiheit für oder gegen das Gute. Traditionell wird jene menschliche Freiheitstat, die sich gegen das Gute richtet, als Sünde bezeichnet.

Der zentrale biblische Begriff ist dabei die «ἁμαρτία», die in der Regel als «Sünde» bzw. in den katalanischen Bibelübersetzungen als «pecat» wiedergegeben wird. Anders als der Begriff der Sünde ist der Begriff der «ἁμαρτία» nun von seiner Grundbedeutung her kein exklusiv religiöser

Begriff, sondern eine allgemeinere ethische Kategorie, die zunächst einfach nur Fehler, Vergehen oder Schuld bedeutet, ohne zu spezifizieren, ob es sich um eine Schuld einem anderen Menschen oder den Göttern gegenüber handelt. Der Begriff ist sehr weit und deckt im Griechischen Phänomene ab, die von kleinsten Verfehlungen bis zu den großen Fehlentscheidungen in der griechischen Tragödie reichen.⁵ Entsprechend ist Miras weiter oben zitierter Vorschlag, «ἁμαρτία» mit «error», «falta» oder «culpa» zu übersetzen, vom Textbefund her durchaus gerechtfertigt.

An der Stelle Mk 1,4 etwa übersetzt Mira ganz in diesem Sinne die Wirkung der Taufe durch Johannes, von der es im Griechischen heißt, sie bestünde in der «ἄφεσις ἁμαρτιῶν», als «absolució de les culpes» und nicht «dels pecats», wie sonst üblich. Und auch in Lk 11,4, d.h. im Vaterunser, übersetzt Mira «καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν» als «perdona les nostres faltes», und nicht «pecats» (übrigens heißt es auch in der katalanischen Standardversion des Vaterunser «culpes» und nicht «pecats»).

Anders sieht es dagegen in Mk 3,28f. aus. Hier sagt Jesus im Griechischen über die sog. „Sünde wider den Heiligen Geist“: «Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων: τὰ ἁμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι, ὅσα ἐὰν βλασφημήσωσιν. ὁ δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ ἔνοχος ἐστὶν αἰωνίου ἁμαρτήματος.» Und Mira übersetzt: «Us puc assegurar que als fills dels homes els serà perdonat tot: tots els pecats i totes les blasfèmies. Però qui blasfeme contra l'esperit sant de Déu, aquest no tindrà mai perdó, sinó que és reu d'una culpa eterna». Warum Mira hier zwar «ἔνοχος ἐστὶν αἰωνίου ἁμαρτήματος» als «és reu d'una culpa eterna» übersetzt, aber zu Beginn der Stelle «τὰ ἁμαρτήματα» als «els pecats» wiedergibt, ist aus seinen Übersetzungsprinzipien heraus nicht erklärbar. Mira verstößt damit scheinbar ohne Grund gegen seinen eigenen Übersetzungsvorschlag. Und dies ist kein Einzelfall: auch Mt 9,11 heißt es erneut ohne ersichtliche Veranlassung für: «διὰ τί μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίει ὁ διδάσκαλος ὑμῶν?» in Miras Übersetzung: «Per què el vostre mestre menja amb recaptadors i amb pecadors?» Mira selbst folgt mithin seinen Übersetzungsprinzipien nicht konsequent.

Ein weiterer zentraler Begriff der Sündentheologie ist die «μετανοία», wörtlich das «Umsinnen» des bußfertigen Sünders. Traditionell wurde der Begriff gern als «Buße» übersetzt; die katalanischen Standardübersetzungen sprechen allerdings bereits von «conversió» und «convertir-se» und tragen

5 Vgl. Aristoteles: *Poetica* 1453a 10 u. 15–16.

damit dem Bild der Umkehr Rechnung. Mira übersetzt diesen Begriff sehr schön als «canviar de vida» (vgl. etwa. Mt 11,20ff., Lk 13,3, Röm 2,5). Aber auch hier ist er letztlich nicht konsistent, wie Lk 3,8 zeigt, wo Johannes der Täufer Zeichen der Umkehr verlangt: «ποιήσατε οὖν καρπὸς ἁγίους τῆς μετανοίας», wofür Mira übersetzt: «El que heu de fer és produir fruits dignes del vostre penediment.» Die Übersetzung von «μετανοία» als «penediment» findet sich an dieser Stelle in keiner modernen katalanischen Bibel mehr. Sie ist genau das, was Mira ablehnt: eine im schlechten Sinne doktrinäre Übersetzung, die völlig unnötig ein psychologisch düsteres Vokabular heranzieht.

2.2 Trinitätstheologie

Besonders interessant ist auch Miras Übersetzung des Heiligen Geistes, also der dritten Person der Dreifaltigkeit, womit eines der zentralen christlichen Dogmen in den Blickpunkt unserer Untersuchung rückt.

Der biblische Begriff des «πνεῦμα ἅγιον» ist von seiner ursprünglichen Bedeutung her zunächst nicht mit «Heiliger Geist», sondern mit «Heiliger Hauch» zu übersetzen – eine Bedeutung, die im lateinischen «spiritus sanctus» noch erhalten ist. Miras weiter oben angeführter Übersetzungsvorschlag von «πνεῦμα ἅγιον» als «alé sagrat» ist von daher durchaus begründet. Und gewiss hat Mira Recht, wenn er vor diesem Hintergrund sagt, dass der spätantike Leser des Textes «ni tan sols no podia imaginar que aquest *alé*, *buf* i *esperit* fóra una persona divina i autònoma, diferent del Pare i del Fill» (s. oben).

In Übereinstimmung mit diesen Überlegungen übersetzt Mira in Lk 3,22, d.i. die Taufe Jesu, den griechischen Text: «καὶ προσευχομένου ἀνεωχθῆναι τὸν οὐρανὸν καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῶ εἶδει ὡς περιστεράν» als: «I mentre [Jesús] estava pregant es va obrir el cel i va baixar l'alé sagrat en figura corporal, com un colom.» Und wenig später, anlässlich des Rates, den Jesus seinen Jüngern in Lk 12,12 gibt, übersetzt Mira das Griechische: «τὸ γὰρ ἅγιον πνεῦμα διδάξει ὑμᾶς ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἃ δεῖ εἰπεῖν» in derselben Weise als: «Quan arribe l'hora, l'alé sagrat us ensenyarà què cal dir.»

Bezeichnenderweise finden sich jedoch auch andere Übersetzungen, so in dem bereits zitierten Vers Mk 3,29 zur ‚Sünde wider den Heiligen Geist‘. Hier heißt es nun plötzlich für: «ὁσ δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα» in Miras Übersetzung: «Però qui

blasfeme contra l'esperit sant de Déu, aquest no tindrà mai perdó.» Damit unterläuft Mira erneut seine Übersetzungsprinzipien, aber mehr noch: nicht nur dass «πνεῦμα ἅγιον» hier als «esperit sant» übersetzt wird, vielmehr nimmt Mira auch eine nicht unerhebliche trinitarische (!) Interpretation vor, indem er vom «l'esperit sant *de Déu*» spricht. Im griechischen Original ist von Gott an dieser Stelle überhaupt keine Rede. Die Zuschreibung des Heiligen Geistes an Gott ist mithin Miras eigenes Beiwerk, das letztlich genau das suggeriert, was laut Mira ein spätantiker Leser eben so nicht verstand: nämlich, dass der Heilige Geist eine Person des einen Gottes ist.

Auch dies ist kein Einzelfall: so heißt es in Mk 1,8ff., dem Paralleltext zur weiter oben zitierten Stelle Lk 3,22, der sich auf die Taufe Jesu bezieht, im Griechischen: «ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι, αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ [...] καὶ εὐθὺς ἀναβαίμων ἐκ τοῦ ὕδατος εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανούς καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαίνον εἰς αὐτόν». Gleich zweimal ist hier vom «πνεῦμα» die Rede. Bei Mira lauten die Verse: «Jo us he immergit en l'aigua, ell us immerrà en l'alé sagrat [...] i quan [Jesús] eixia de l'aigua, va veure que el cel s'obria i que l'alé de Déu, en forma de colom, baixava damunt ell.» Bei der ersten Erwähnung von «πνεῦμα» übersetzt Mira mithin getreu seiner Übersetzungsprinzipien mit «alé sagrat», bei der zweiten Erwähnung hingegen ergänzt er ein vom Text nicht gefordertes «de Déu». Erneut wird damit suggeriert, dass das «πνεῦμα» unmittelbar zum einen Gott gehört, womit einer trinitarischen Interpretation des Heiligen Geistes zumindest Vorschub geleistet wird.

Diese Beispiele zeigen, dass Mira seinen Übersetzungsvorschlag von «πνεῦμα ἅγιον» als «alé sagrat» in keiner Weise konsequent durchhält. Nicht nur benutzt er die traditionelle, von ihm in seinem Vorwort abgelehnte Redeweise vom «Heiligen Geist», vielmehr übersetzt er durch die Zuschreibung des Heiligen Geistes oder Hauches an den einen Gott zugleich so, dass er einer klassischen trinitarischen Interpretation des Textes letztlich zuarbeitet. Mira ist damit deutlich näher an dem, was er als dogmatische Übersetzung bezeichnet, als er in seinem Vorwort behauptet. Dabei steht außer Frage, dass eine konsequente Übersetzung mit «alé sagrat» ohne Probleme möglich gewesen wäre.

2.3 Eschatologie

Zum Kern der neutestamentlichen Botschaft und der sich daran anschließenden christlichen Verkündigung gehören auch die Aussagen zum Leben nach dem Tode. Im Mittelpunkt stehen hier die sog. Auferstehung von den

Toten, ebenso wie die Androhung von Höllenstrafen und die Verheißung des Paradieses.

Der griechische Begriff, der klassisch mit «Auferstehung», also katalanisch «resurrecció», übersetzt wird, lautet «ἀνάστασις». Er bedeutet ursprünglich das «Aufstehen» oder auch «Aufrichten», also nicht zwangsläufig die Überwindung des Todes, sondern einen durchaus alltäglichen Vorgang. Auch hier ist Miras im Vorwort zu seiner Übersetzung vorgeschlagene Übersetzung mit «desperta» oder «aixecar-se» mithin durchaus angemessen und sinnvoll.

In dieser Art übersetzt Mira z.B. die Stelle Jo 6,39: «τοῦτο δέ ἐστιν τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με, ἵνα πᾶν ὃ δέδωκέν μοι μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ, ἀλλὰ ἀναστήσω αὐτὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ» als: «I la voluntat de qui m'envia és que no he de deixar perdre ningú dels qui m'ha encomanat, i he de fer que s'aixequen l'últim dia.» Dies scheint jedoch eine der wenigen von Mira konsequent im Sinne seiner Übersetzungsprinzipien übersetzten Stellen zu sein. An der Stelle Jo 5,29 etwa heißt es für das Griechische: «καὶ ἐκπορεύονται οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες εἰς ἀνάστασιν ζωῆς, οἱ δὲ τὰ φαῦλα πράξαντες εἰς ἀνάστασιν κρίσεως» in Miras Übersetzung: «Els qui han fet el bé sortiran per ressorgir a la vida, i els que han fet el mal s'alçaran per anar al judici.» Obwohl das Original an dieser Stelle beide Male von «ἀνάστασιν» spricht, übersetzt Mira nur in einem der beiden Fälle im Sinne seiner Ankündigung mit «aixecar», bei der ersten Erwähnung des griechischen Begriffs hingegen benutzt er das Verb «ressorgir», das in deutlicher Nähe zur von ihm als dogmatisch verworfenen Übersetzung mit «ressucitar» steht. Der Text bietet keinen Grund für diese unterschiedlichen Übersetzungen, im Gegenteil: sie verschleiern, dass sowohl die ‚Guten‘ als auch die ‚Schlechten‘ gleichermaßen der «ἀνάστασις» entgegen gehen. Dieselbe terminologische Unentschlossenheit ist etwas später in Jo 11,24 zu beobachten: hier wird die *figura etymologica* «ἀναστήσεται ἐν τῇ ἀναστάσει ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ» wiedergegeben als «s'aixecarà en la resurrecció de l'últim dia». Hier verwendet Mira also parallel zu «aixecar» den traditionellen Begriff der «resurrecció», obwohl im Griechischen beide Male dasselbe Wortfeld, nämlich «ἀνάστασις», vorliegt. Überhaupt lässt sich insgesamt eine ganz klare Tendenz ablesen, die «ἀνάστασις» als «resurrecció» und nicht, wie angekündigt, mit Formen von «desperta» oder «aixecar-se» zu übersetzen, so etwa Mt 22,38, Lk 20,36 und öfter.

Ausgesprochen gelungen ist die Übersetzung einer weiteren eschatologisch bedeutsamen Stelle, nämlich Mt 16,18: «κἀγὼ δέ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ

Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι ᾗδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς», die bei Mira folgendermaßen lautet: «I jo et dic que tu ets ‘Pere’, ‘la roca’, i sobre aquesta roca jo establiré la meua congregació: les portes del regne dels morts no podran res contra ella.» Der Hades («ᾗδης») wird hier nicht, wie sonst zuweilen, als «*infern*» übersetzt, sondern als «*regne dels morts*», wodurch die mit dem Hades verbundene Vorstellung weitaus besser wiedergegeben wird, ohne dabei die mit dem Begriff der Hölle transportierten allzu plastischen Vorstellungen zu evozieren. Man hätte allerdings erwarten können, dass dann auch der Gegenbegriff zum Hades, d.i. «*παράδεισος*», in seiner ursprünglichen, altorientalischen Bedeutung, nämlich als «*Garten*», und nicht wie in Lk 23,43 als «*paradís*» übersetzt würde.

Auch für die von Mira in seiner Übersetzung verwandte eschatologische Terminologie ist damit ein auffälliges Changieren zwischen vermeintlich philologischen und dogmatischen Übersetzungen zu beobachten.

2.4 Ekklesiologie

Schließlich sei noch ein kurzer Blick auf die Übersetzung der für die Ekklesiologie relevanten Terminologie geworfen, auch wenn Mira diese bei der Formulierung seiner Übersetzungsprinzipien nicht ausdrücklich erwähnt.

Die hierfür zentrale Stelle, nämlich Mt 16,18 ist soeben in anderem Zusammenhang zitiert worden; sie lautet: «*κἀγὼ δέ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν*», was Mira mit: «I jo et dic que tu ets ‘Pere’, ‘la roca’, i sobre aquesta roca jo establiré la meua congregació» wiedergibt. Und in der Tat bedeutet «*ἐκκλησία*» zunächst nichts anderes als «*congregació*» oder «*assemblea*» (wie Mira: Mt 18,17 übersetzt) bzw. «*comunitat*» (Mira: Apg 12,5). In der Übersetzung von «*ἐκκλησία*» in seiner ursprünglichen Bedeutung ist Mira anders als in den bisher untersuchten Fällen konsequent!

3 Abschließende Bemerkungen zum Verhältnis von Philologie und Dogmatik

Die Fälle a) bis c) haben gezeigt, dass Mira seinen Übersetzungsanspruch, wie er in seinen Prinzipien zum Ausdruck kommt, letztlich nicht umsetzt. Immer wieder benutzt er die von ihm eigentlich abgelehnte, weil, so Mira, dogmatisch vorbelastete Terminologie.

Der Fall d) stellt eine Ausnahme dar. Vergleicht man Miras inkonsequente Anwendung seiner Übersetzungsprinzipien in den Fällen a) bis c) mit der konsequenten Anwendung derselben aus d), stellt sich allerdings die Frage, ob eine konsequente Applikation dieser Prinzipien wirklich besser ist. Für «ἐκκλησία» prinzipiell nie «església» zu geben, scheint mir wichtige Sinn- und Verstehensressourcen künstlich abzuschneiden. Denn die Begriffe, darin ist Mira zuzustimmen, haben eine ursprüngliche Bedeutung, und in dieser Hinsicht bedeutet «ἐκκλησία» zunächst «Versammlung»; aber sie haben auch eine Geschichte, die eine gute Übersetzung nicht einfach übergehen darf, weil sie unabweislich zu unserem Verstehenshorizont gehört – und in dieser Geschichte bedeutet «ἐκκλησία» eben auch «Kirche».

Das *prima facie* inkonsequente Changieren zwischen Ursprungsbedeutung und begriffsgeschichtlicher Entfaltung, das für die Fälle a) bis c) aufgewiesen wurde, scheint mir in diesem Licht nicht immer ein Manko zu sein, vielmehr trägt es der schwierigen hermeneutischen Situation angesichts eines Textes Rechnung, der die Sprache selbst bis in unsere Tage hinein geprägt hat. Eine gute Übersetzung des Neuen Testaments muss in der Tat versuchen, die ursprünglichen Bedeutungen zu heben, aber zugleich sollte sie die Dynamik dieser Begriffe, die just durch diesen Text das Sprechen und Denken des Abendlandes nachhaltig bestimmen sollten, nicht ausblenden. Gerade in dieser freilich nicht immer leicht zu realisierenden Simultaneität von Ursprungsbedeutung und begriffsgeschichtlicher Entfaltung, zu der die Dogmatik einen wesentlichen Beitrag leistet, liegt m.E. – wenn auch in gewisser Weise *malgré soi* – die unbestreitbare Expressivität und Vitalität von Miras Übersetzung: indem sie nämlich zugleich von «falta» und «pecat», von «alé sagrat» und «esperit sant», von «aixecarse» und «resurrecció» spricht usw.

Mira ist damit eine in ihrem Resultat in vielerlei Hinsicht ausgezeichnete Übersetzung des Neuen Testaments gelungen, deren begriffliche Polyphonie dem Ausgangs- und Zieltext und ihren jeweiligen Verstehenshorizonten gleichermaßen gerecht wird; seine Theorie der Übersetzung scheint mir jedoch unangemessen, was nicht zuletzt durch die Tatsache bestätigt wird, dass Mira ihr in seiner Übersetzungspraxis, wie soeben gezeigt, zum Vorteil seiner Übertragung nicht folgt. Der Grund für dieses Fehlgehen in der Theorie ist m.E. ein sehr verkürztes, allzu populistisches Verständnis von Dogmatik, das zu einer letztlich unbegründeten Abwehr vermeintlich dogmatischer Übersetzungsterminologie führt (die dann aber eben doch allenthalben verwandt wird...). Entgegen dem landläufigen pejor-

rativen Gebrauch des Adjektivs ‚dogmatisch‘ ist die Dogmatik nun aber nicht das willkürliche Aufstellen von Glaubenssätzen, sondern eine durchaus ernstzunehmende Verstehensbemühung, deren Ausgang und Ende der Text der Bibel ist. Exegese und biblische Theologie sind damit auf Engste mit der Dogmatik verbunden. Dass, wie Mira provokant behauptet, die bisherigen katalanischen Übersetzungen der Bibel auf die Dogmatik statt auf das ursprüngliche Verstehen des Textes zielen, entspricht von daher in keinem Fall dem Selbstverständnis dieser Disziplin, sondern beruht auf einem polemischen Missverständnis derselben. Die von Mira suggerierte Opposition von philologischer oder literarischer Übersetzung einerseits und dogmatischem Textverständnis andererseits ist mithin nicht haltbar.⁶ Dies belegen auch die Ausführungen der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung «Dei Verbum» des Vatikanums II, die unmissverständlich zum Ausdruck bringt, dass eine historische und literarkritische Methode für die Hermeneutik der Bibel und d.h. freilich auch für ihre Übersetzung unabdingbare Voraussetzungen sind.⁷ Philologie und Dogmatik lassen sich somit nicht einfach als zwei parallele oder gar konkurrierende Wege darstellen. Dies zu vertiefen, sprengt allerdings den Rahmen der hier angestellten Überlegungen.

In diesem Beitrag ging es lediglich darum, Joan F. Miras Übersetzung des Neuen Testaments vorzustellen, um zu zeigen, wie einer der bedeutendsten valencianischen Intellektuellen unseres Jahrhunderts sich der herkulischen Herausforderung der Übersetzung dieses Textes stellt. Das Resultat seiner Bemühungen ist – trotz unleugbarer theoretischer Schwierigkeiten – eine Übersetzung, die in ihrer Lebendigkeit⁸ und, wenn man so will, Polyphonie einen herausragenden Beitrag zur katalanischen Literatur der Gegenwart darstellt.

6 Es kann in diesem Beitrag nicht auf die theoretischen Grundlagen der Bibelübersetzung eingegangen werden. Vgl. stellvertretend für die umfangreiche und differenzierte Literatur zu diesem Thema Porter / Hess (eds. 1999) und Groß (ed. 2001).

7 Vgl. Rahner / Vorgrimler (eds. 1991: 374): «Um die Aussageabsicht der Hagiographen zu ermitteln, ist neben anderem auf die literarischen Gattungen zu achten. [...] Weiterhin hat der Ausleger nach dem Sinn zu forschen, wie ihn aus einer gegebenen Situation heraus der Hagiograph den Bedingungen seiner Kultur und Zeit entsprechend – mit Hilfe der damals üblichen literarischen Gattungen – hat ausdrücken wollen und wirklich zum Ausdruck gebracht hat. Will man richtig verstehen, was der heilige Verfasser in seiner Schrift aussagen wollte, so muss man schließlich genau auf die vorgegebenen umweltbedingten Denk-, Sprach- und Erzählformen achten, die zur Zeit des Verfassers herrschten, wie auf die Formen, die damals im menschlichen Alltagsverkehr üblich waren.»

8 Vgl. zu den ästhetischen Qualitäten der Übersetzung Piera (2005).

Bibliographie

Quellen:

- Boyer, Frédéric *et al.* (trad. ¹2001, ²2005): *La Bible: Nouvelle traduction*, trad. de Frédéric Boyer *et al.*, Paris: Bayard.
- Dante Alighieri (2000), *La divina comèdia*, trad. de Joan F. Mira, Barcelona: Proa.
- Mira, Joan F. (¹1989, ²1990): *Els treballs perduts*, València: Eliseu Climent – Edicions 3i4.
- (trad. 2004): *Evangelis de Marc, Mateu, Lluc i Joan, amb el Fets dels apòstols, la Carta als romans i el Llibre de l'apocalipsi*, versió nova del grec per Joan F. Mira, Barcelona: Proa.
- Nestle, Eberhard u. Erwin / Aland, Barbara u. Kurt *et al.* (¹1984, ⁴2002): *Novum Testamentum graece et latine*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft (= 27. Auflage des griechischen Textes).

Sekundärliteratur:

- Berger, Samuel (1890): «Nouvelles recherches sur les Bibles provençales et catalanes», *Romania* 19, 505–561.
- Blay, Pep (1990): «Entrevista Joan F. Mira 'Ens calen grans obres en català, amb ambició i perspectiva'», *Avui*, 17.11., V (Avui cultura).
- Bohigas, Pere (1982): «La Bíblia a Catalunya», in: ders.: *Aportació a l'estudi de la literatura catalana*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 57–76 (= Wiederabdruck seines Beitrages aus den Akten des *II Congrès litúrgic de Montserrat*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1967, 125–140).
- Groß, Walter (ed. 2001): *Bibelübersetzung heute. Geschichtliche Entwicklungen und aktuelle Herausforderungen*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Piera, Josep (2005): «Lectura dels *Evangelis* segons Joan F. Mira», *Caràcters* 31, 11.
- Porter, Stanley E. / Hess, Richard S. (eds. 1999): *Translating the Bible. Problems and Prospects* (= *Journal of the Study of the New Testament. Supplement Series*; 173), Sheffield: Sheffield Academic Press.

- Poy, Pere (2004): «We are not a country without a Bible: The Catalan translations of the Holy Scripture through history», *Angelicum* 81, 891–911.
- Puig i Tàrrach, Armand (2001): «Le traduzioni e gli studi biblici», in: *Germi-nabit. L'espressione religiosa in lingua catalana nel XX secolo*, Roma: Generalitat de Catalunya, 97–107.
- Rahner, Karl / Vorgrimler, Herbert (eds. ²³1991): *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister*, Freiburg i. Br.: Herder.
- Stegmann, Tilbert Dídac (2005): «Complexitat narrativa, ironia intertextual i rerafons eròtic en *Els treballs perduts* de Joan F. Mira», in: Arnau i Segarra, Pilar / Pusch, Claus / Stegmann, Tilbert Dídac (eds.): *Mirades sobre el País Valencià. Estudis de literatura i cultura* (Biblioteca Catalànica Germànica; 2), Aachen: Shaker, 15–27.
- / Mira, Joan F. (2006): «Els treballs perduts», in: Arnau, Pilar / Joan i Tous, Pere / Tietz, Manfred (eds.): *Der katalanische Roman der Gegenwart* (im Druck).