

Sonderdruck aus

Zeitschrift für Slavische Philologie

Band 63 · Heft 2 · 2004

Begründet von
M. VASMER

Fortgeführt von
M. WOLTNER
H. BRÄUER

Herausgegeben von
T. BERGER
P. BRANG
H. KEIPERT
W. KOSCHMAL

Universitätsverlag
WINTER



Inhalt

I. AUFSÄTZE

BOM, JЕННЕYОН; LEHRELDТ, WERNER; MEYER, PETER: Der Jer-Ausfall und seine Folgen für die Wortstruktur der slavischen Sprachen 249

DAIBER, THOMAS: Philologische Bemerkungen zur Neuausgabe der Brester Bibel von 1563 311

HUBER, PЕТRА; KOLLER, SABINE: Überlegungen zur Theorie und Praxis des Übersetzens am Beispiel von Oleg Suržaks *Mal'žka* 333

HOLÝ, JIŘÍ: „Shoal“ als Thema in der polnischen, tschechischen und slowakischen Literatur 363

KRUTEN, АЛЛА: V polskach podhodjašcej istorii literatury. Peterburgskij moral'nyj eženedel'nik I. G. Villamova „Spaziergänge“ (1772) 377

II. REZENSIONEN

НИКОЛОВА, СВЕТИЛА (Hrsg.): Starobalgarskijat prevod na Starija Zavet. Bd. 1–2. Soŭija 1998–2003. Besprochen von УТТОРНО СПРЕНГФЕЛД ТОМЕЛЛЕРИ 415

ПЕРЕСВЕТОВ-МОРАТН, АЛЕКСАНДЕР: A Grin Without a Cat. I. *Adversus Iudaeos* texts in the literature of medieval Russia (988–1504). Lund 2002. Besprochen von НИКОЛАС ТРУНТЕ 423

БИРКЕЛДЕНЕР, ГЕРНАРД: Altrussische Speisensordnung oder Was man das ganze Jahr über auf den Tisch bringt. Nach dem Domstroj (Der Hauswirt). Deutsche Erstausgabe und mittelrussischer Text mit Kommentaren. Münster 2004. Besprochen von МАРИА БОВРИК 429

Russko-franzusckij slovar' Antiocha Kantemira. I–II. Vstupitel'naja stat'ja i publikacija ELIZAVETY BABAEVOJ. Moskva 2004. Besprochen von ФЕДЮ ОУТЕН 433

Pietroburgo, capitale della cultura russa / Peterburg, stolica russkoj kul'tury. Bd. 1–2. Salerno 2004. Besprochen von NEIL STEWART 443

KISSSEL, WOLFGANG STEPHAN: Der Kult des toten Dichters und die russische Moderne. Puškin-Blok-Majakovskij. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag 2004. Besprochen von NEIL STEWART 449

HERLTH, JENS: Ein Sanger gebrochener Limien. Iosif Brodskijs dichterische Selbstschöpfung. Köln, Weimar, Wien 2004. Besprochen von PЕТRА HUBER 457

Другото ъгълево келј и својова славиштыка. Materialy naukonno seminaru Dro-hobaj, 17–18 braunja 2003 roku. Zbirnyk naukovyoh prac'. Red. R. MNYOH, JE. PŠENYČNYJ. Drohobyč 2003. Besprochen von PETER BRANG 462

Dea stoličija Skovorodjany. Zusammengestellt von LEONID UŠKALOV u. a. Hrsg. von LEONID UŠKALOV. Charkiv 2002. Besprochen von ELISABETH VON ERDMANN 465

MOSER, MICHAEL (Hrsg.): Das Ukrainische als Kirchensprache. Укрáїнська мова в депрвак. Wien 2005 (*Slavische Sprachgeschichte*, Bd. 1). Besprochen von DANIEL BUNČIĆ 467

CHERWING, KONRAD: Staatlichkeit und nationale Identitätsbildung. Dalmatien in Vornäz und Revolution. München 2001. Besprochen von ELISABETH VON ERDMANN 478

RAĐEVA, VASSILKA (Hrsg.): Bulgarische Grammatik. Morphologisch-syntaktische Grundzüge. Hamburg 2003. Besprochen von ANKE LEVIN-STEINMANN 480

ĐUROVIĆ, IUBOMIR: O slovenšine a Slovensku. Vybrané štúdie I. Bratislava 2004. Besprochen von MARKUS GIERER 485

ALUSCH, CATHERIN CARMEN: HochZeit untern Abendrot der Sorben in der Lausitz. Musik, Magie und Minderheit im Spiegel der Kultursemiotik. Münster 2003. Besprochen von WALTER KOSCHMAL 488

Atlas alsorbischer Ortsamentypen. Studien zu toponymischen Arealen des alsorbischen Gebietes im westslawischen Sprachraum. Hrsg. von ERNST EICHNER. Leipzig, Stuttgart 2000–2004. Besprochen von JÜRGEN UDOLPH 491

HABERS, HANSWILHELM: Ortsnamen und Ortsgeschichten auf Rügen mitsamt Hindensee und Mönchgut. Anmerkungen zur Geschichte. Norderstedt 2003; HABERS, HANSWILHELM: Ortsnamen und Ortsgeschichten in Schleswig-Holstein nebst dem reichhaltigen slawischen Ortsnamematerial und den dänischen Einflüssen auf Fehmarn und Lauenburg, Helgoland und Nordfriesland. Norderstedt 2004. Besprochen von JÜRGEN UDOLPH 494

DAHLMANN, DIETMAR (Hrsg.): Hundert Jahre osteuropäische Geschichte. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Stuttgart 2005. Besprochen von CARSTEN GOEHRIKE 495

Bei der Redaktion eingegangene Bücher 501

Philologische Bemerkungen zur Neuausgabe der Brester Bibel von 1563

Es war und bleibt ein bedeutendes Ereignis nicht nur für Polen, sondern, daß im Jahre 2001 die schwer zugängliche Brester Bibelübersetzung in der Reihe „*Biblia Slavica*“ in zwei Bänden von Hans Rothe und Friedrich Scholz mit Kommentaren von Irena Kwilecka und David A. Frick wieder herausgegeben wurde.¹ Das durchpaginierte Faksimile der ursprünglich 1563 erschienenen Brester Bibel (im folgenden „BB“) bewahrt die „wahrhaft fürstliche typographische Gestaltung“ (S. 1487) des Originals; der erste Band von BB enthält bis S. 1184 die Einleitungstexte der alten Ausgabe und das Alte Testament, der zweite Band enthält das Neue Testament (bis S. 1482) und dazu zwei umfangreiche Nachworte, die als „Kommentare“ bezeichnet werden, was aber nicht als Stellenerläuterung zu verstehen ist. Irena Kwilecka gibt eine auch thematisch ausgreifende Abhandlung über „Die Brester Bibel. Kulturgeschichtliche und sprachliche Fragen der Übersetzung“ (S. 1485–1660), David A. Frick behandelt speziell das historische Thema „The Brest Bible of 1563: Translators, Sponsors, Readers“ (S. 1661–1703).

Die Nachworte beider Autoren verdienen eine genaue Lektüre, nicht nur, weil sich hier zwei der besten Kenner der älteren polnischen Literatur und Sprache äußern, sondern auch, weil sich in den beiden umfangreichen Studien der aktuelle Forschungsstand und die diesem Forschungsstand eigenen Desiderate abbilden. Auch wenn die Frist zwischen dem Erscheinen eines Buches und dem Erscheinen einer Besprechung lange überschriften ist, scheint es mir nicht ohne Nutzen, einige Anmerkungen zu dem in beiden Abhandlungen dokumentierten Wissen über BB zu machen.

Die Nachworte Kwileckas und Fricks überschneiden und ergänzen sich, indem Kwilecka in den ersten drei, insgesamt 39 Seiten umfas-

¹ *Biblia Święta: to jest Księgi Starego i Nowego Zakonu* (Brest 1563). Hrg. von Hans Rothe und Friedrich Scholz, mit Kommentaren von Irena Kwilecka und David A. Frick. 2 Bde. Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh 2001. XVI + 1704 S. (= *Biblia Slavica* II, 2, 1 und 2).

senden Abschnitten ihrer Untersuchung über „Geschichte der Übersetzung“, „Druck und Inhalt der Bibel“ und „Geschichte der Veröffentlichung der Brester Bibel“ die unmittelbaren historischen Fakten darlegt, welche Frick unter Rückgriff auch auf die Biographien der genannten Personen in einen weiteren geistesgeschichtlichen Rahmen stellt. Während Kwilecka BB philologisch als Übersetzungspodukt darstellen will, verfolgt Frick – auch in zuweilen erzählerischem Ton (vgl. „in terms of our story“, S. 1672) – historisch die Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte von BB auf dem Hintergrund der religiösen Strömungen des polnischen 16. Jahrhunderts. Der unterschiedliche Zugang beider Autoren ergänzt sich, denn die Frage, wer genau an der Übersetzung von BB in welchem Maße und vielleicht auch mit welcher religiösen Einstellung beteiligt war, läßt sich allein durch Quellenstudium kaum mehr aufhellen. Während sich Kwilecka auf dokumentierte Angaben beschränkt, versieht Frick die hauptsächlich in Zusammenhang mit BB genannten Übersetzer- und Mitarbeiternamen mit biographischen Skizzen und entwirft so das eindrückliche Bild eines Übersetzungsunternehmens, dessen Anfänge in einer ersten Sammlungsbewegung der polnischen Calvinisten liegen, und dessen weiteres Schicksal bis zur Drucklegung und späteren Rezeption auch den beginnenden Zerfall des polnischen Calvinismus in verschiedene Strömungen spiegelt. Beide Autoren gehen auf die theologische Seite der Übersetzung und besonders auf die in den Marginalien aufbewahrten alten Kommentare zu den Bibelstellen, an denen sich die ideengeschichtliche bzw. protestantische Diversifizierung ebenfalls zeigen könnte, nicht ein. Kwilecka verweist in diesem Zusammenhang zwar auf ältere Literatur (S. 1513), aber die Problematik kann noch nicht als abgehandelt gelten. Neuerdings (Warschauer Dissertation von I. Winiarska „Słownictwo religijne polskiego kalwinizmu od XVI do XVIII wieku na tle terminologii katolickiej“²) werden in diesem Bereich ältere Untersuchungen wie etwa die bei Kwilecka vermißte Arbeit von E. Klich (*Poliska terminologia chrześcijańska, Poznań 1927*³) ergänzt, so daß die Frage konfessioneller Begrifflichkeit in BB vielleicht demnächst klarer dargestellt werden kann.

Kwilecka und Frick stimmen in der Anerkennung der meisten historischen Gesichtspunkte überein. Doch nennt die Liste der Mitarbeiter an BB, angefertigt 1744 von Ringeltaube, nach Kwilecka 17 Personen, von denen 8 zuverlässig für Übersetzer von BB gehalten werden können (S. 1495). Frick spricht dagegen von 18 Namen, von denen 5 „in all certitude“ (S. 1661 und 1662) mit BB verbunden werden könnten, und erst später (S. 1684) stellt er fest, daß einer der 18 (B. Ochino) mit Sicherheit gestrichen werden kann, da er erst nach der Drucklegung von BB in Polen auftauchte. Ähnlich verhalten sich Kwilecka und Frick bei der Frage, in welcher Druckerei BB wirklich hergestellt worden ist. Kwilecka legt sich auf Murneliusz fest, weil der oft als BB-Drucker genannte Wojewódka bereits 1554 im Bug ertrank, wobei sie aber die graphische Gestaltung des Bandes auf einen Mitarbeiter von Murneliusz, C. Bazylík zurückführt (S. 1496). Frick dagegen bemerkt erstens, daß der in Brest verunglückte Wojewódka auch im dorigen Muchawiec ertrinken konnte (S. 1673), und vermutet außerdem, daß Bazylík (S. 1686) möglicherweise auch der eigentliche Drucker war. Ähnliche wenige Differenzen in Kleinigkeiten zeigen keine sachlichen Widersprüche zwischen den Autoren an, sondern demonstrieren ihre verschiedene Art, die Lücken zwischen den nicht allzu zahlreichen, verläßlich belegten Fakten zu füllen. Kwilecka zielt auf das Wahrscheinliche, während Frick auch weiteren Möglichkeiten ihr Recht läßt.

Frick bringt die Namen auf Ringeltaubes Liste in eine historische Ordnung und erzählt unter der Vorgabe, daß „Anstieg und Zerfall der polnischen Calvinistischen Kirche mit der Planung und Übersetzung von BB zusammenfallen“ (S. 1666), wie nach der Vertreibung der pauperischen Mönche aus Pińezów 1550 und 1551 und nach der Gründung einer Schule (G. Orszak) sich dort zunächst reformatorisch-calvinistische Theologen (S. 1666–1672, u. a. J. Łaski, J. Utenhove) versammeln, die dann zur Durchführung einer Bibelübersetzung geeignete Mitarbeiter heranziehen (S. 1672–1676; unter ihnen auch P. Statorius). Theologische Streitigkeiten bringen Veränderungen im Mitarbeitergefüge (S. 1676–1678; v. a. den Ausschluß Orzaks), neue Mitarbeiter (S. 1678–1680, darunter J. Lubelczyk) treten hinzu, Spaltungen durch einreisende italienische Antitrinitarier gefährden die Weiterarbeit und veranlassen den Fürsten Radziwiłł (S. 1680–1684), der zwischen Calvinisten und Antitrinitariern nicht eindeutig festgelegt ist, das Werk organisatorisch und finanziell bis zur Fertigstellung zu geleiten. Mit einer Analyse der BB vorangestellten programmati-

² Briefl. Mitteilung von Nadine Thielemann; mir nicht zugänglich.

³ Siehe nun: M. Karpłuk: *Słownik staropolskiej terminologii chrześcijańskiej*, Kraków 2001.

schen Texte (S. 1685–1691) und einer Skizze ihrer späteren Rezeptionsgeschichte, die in der als revidierter Nachdruck von BB geplanten Danziger Bibel 1632 gipfelt (S. 1691–1699), endet der Beitrag Fricks.

Fricks Abhandlung regt, wie gesagt, zum Bedenken der Möglichkeit an und endet etwa mit der Frage, ob P. Brelins möglicherweise eine wichtigere Rolle spielte, als die Dokumente belegen (S. 1685). Manchmal werfen Fricks Ausführungen im Vergleich mit Kwileckas definierteren Thesen auch Fragen auf. So hat BB als erste der polnischen Bibelübersetzungen eine Verszählung, von welcher Kwilecka, gestützt auf das immer betonte Übersetzungsvorbild verschiedener Genfer Bibeln, annimmt, daß diese, wie auch die Textillustrationen, auf die lateinische Bibel Estiennes von 1557 zurückgeht (S. 1497 Anm. 1 und S. 1502), obgleich sie (S. 1490 Anm. 10) das auch von Frick (S. 1672) beigebrachte Zitat aus einem Brief Utenhoves kennt, welches zeigt, daß Łaski bei Einarbeitung der Verszählung in seine Übersetzung des NT eine niederländische Bibel zu Rate zog. Während Frick in der Frage der Verszählung den Einfluß der niederländischen Bibel suggeriert, spricht Kwilecka explizit immer nur von dem Vorbild der Bibel Estiennes. Dem Leser wird nicht klar, warum die niederländische Bibel nicht in Betracht kommen kann. Etwa deshalb, weil der polnische Autor des Vorwortes nur von einer französischen Quelle spricht?

Offenbar unabhängig voneinander bemerken Kwilecka (S. 1507, „was bisher von niemandem beachtet wurde“) und Frick (S. 1687), daß BBs „Vorrede an den christlichen Leser“ eine freie Übersetzung der Vorrede Calvins zur französischen Bibel von Olivétan von 1546 ist. Kwilecka unterscheidet in dieser Vorrede einen den Text Calvins frei übersetzenden ersten Teil und einen zweiten, in welchem der polnische Verfasser stets im Plural spricht (S. 1508); laut Frick (S. 1689) werden auch hier „individuelle Argumente und Redewendungen“ von Calvin übernommen. Ebenso herrscht Übereinstimmung in der Einschätzung, daß die translatorische Technik von BB sozusagen ein Sprungbrett für Budny war, welcher wieder zu einer möglichst wörtlichen, Lehnbildungen nicht ausschließenden Übersetzung zurückkehren wollte (Frick S. 1693 zu Neologismen, Kwilecka sehr ausführlich Abschnitt IV und V).

Während Fricks Beitrag vor allem den historischen Horizont von BB aufzeigt, ist die wesentlich umfangreichere Abhandlung Kwileckas stärker philologisch orientiert. Kwilecka setzt sich zum Ziel, die Brester Bibel als „entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der pol-

nischen Bibelübersetzungen“ (thesenhaft zusammengefaßt S. 1487 f.) herauszustellen. Dabei ist ein kritisches Verhältnis zur älteren Forschungsgeschichte bei Kwilecka überall wohlthuend zu bemerken. Zwar muß auch sie Koszowskas „Biblia w języku polskim“ (2 Bde, Poznań 1968) zweimal die „neueste Geschichte der polnischen Bibelübersetzungen“ nennen (S. 1495 und S. 1513), doch werden Koszowskas methodische und inhaltliche Irrtümer später benannt (etwa S. 1552 Anm. 78, S. 1566 oder S. 1604).⁴ Kwilecka, die ausführlich Textvergleiche zwischen BB, Wujek, der Leopolda und Budny anstellt, zeigt im Gegensatz zu Koszowska, wie eine dringend benötigte neue Geschichte der altpolnischen Bibelreformulierungen philologisch-methodisch basiert sein sollte.

Das kritische Verhältnis Kwileckas zu der stark konfessionell voringenommenen Position Koszowskas verbleibt allerdings in der Bahn einer der polnischen Forschungsliteratur eigentümlichen Ausweichbewegung. In zusammenfassenden Darstellungen ist bis heute üblich, Bibelübersetzungen unter dem konfessionellen Kriterium der katholischen Orthodoxie zu gruppieren und etwaige Abweichungen zu marginalisieren; im Falle der bedeutenden Psalterparaphrase des Protestanten Lubelczyk hat dies dazu geführt, daß Autor und Werk erst 1992 in der Monographie Mellers angemessen dargestellt wurden.⁵ Das Unbefriedigende an der konfessionellen Übersetzungsbeurteilung wurde allerdings früh gefühlt, weil dann konfessionell eindeutig protestantische (M. Rej) oder zumindest nicht eindeutig katholische Übersetzungen (J. Kochanowski) nicht ihrer literarhistorischen Bedeutung nach plaziert werden können. Die konfessionelle Zuordnung wird daher seit dem vielzitierten Aufsatz von Ostrowska („Walka o piékne słowo psalterzowe“, 1953) um das Kriterium der „schönen Bibelsprache“ ergänzt. Mit dem ästhetischen Argument sind auch eindeutig protestantische Bibelreformulierungen entrit-

⁴ Ein anderes Beispiel für die Zuverlässigkeit des zu lange rezipierten Werkes: Koszowska (1968, I, 285 und 303, Anm. 7) spricht zweimal von einer versifizierten Psalterparaphrase Milejewskis, bei welcher dieser wie alle protestantischen Autoren „genügend Gelegenheit gefunden“ hätte, in den „gereinigten Fluß des biblischen Inhalts“ persönliche Glaubensansichten einfließen zu lassen. Milejewskis Paraphrase ist nun aber in Prosa abgefaßt, und es fragt sich, ob die Autorin von einem Werk spricht, das sie auch selbst gesehen hat.

⁵ Daß Frick bei seiner Darstellung Lubelczyks nicht die Arbeiten Mellers erwähnt, die auch biographische Hinweise enthielten, ist m. E. ein wirkliches Versäumnis seines Beitrages.

stungslos den „eigentlichen polnischen“ Bibeln zuzuordnen. Vor allen Dingen erscheinen nun die in Kochanowskis „Psalter“ überall bemerkbaren Anlehnungen an BB (siehe Ostrowska oder eben auch Kwilecka S. 1517) unter der ästhetischen Vorgabe nicht (inakzeptabel) konfessionell, sondern (akzeptabel) ästhetisch motiviert. Die Vermischung der sachlich zunächst unverbundenen Kriterien „Konfession“ und „Ästhetik“ führt aber zu einer generellen Schiefelage der Fragestellung. Was ist eigentlich der Gegenstand einer Geschichte der polnischen Bibelübersetzung? Sind es „katholische“⁶ Übersetzungen, so wirkt die nachträgliche ästhetische Vereinnahmung von Übersetzungen mit protestantischen Formulierungen aufgesetzt. Sind es Übersetzungen in „polnischer Sprache“, so müßten auch polnisch geschriebene Paraphrasen und Bibelkommentare des Judentums zu Wort kommen. Geht es um in Polen angefertigte Bibelübersetzungen, gehören auch die kirchenslawischen Werke der russischen Orthodoxie dazu. Übersetzungsgeschichtliche Untersuchungen dürfen streng genommen ihren Gegenstandsbereich nicht ästhetisch definieren. Auf den Einfluß einer jüdischen Quelle kommen wir gleich zu sprechen.

Kwileckas Abriß der Übersetzungs- und Druckgeschichte ist nichts hinzuzufügen; anmerkwürdig scheint mir zu der Übersetzung einer Stelle aus dem „Vorwort an den Leser“ (S. 1493) zu sein, daß sich dessen anonymen Autor grammathikalischer Terminologie bedient, wenn er bemerkt, die an der Übersetzung von BB mitwirkenden ausländischen Übersetzer hätten von den fremdsprachigen „Ausdrücken die Kraft und Eigenheit“ (= „słow a mow zwyyczajnych Zydowskiich, Greeckich i Laciniskich mowy i własności“) erklärt. Das unterstrichene „moc“ übersetzt lateinisch *vis* oder *potestas*, die durch Donatus als Fachbegriffe eingeführt sind: *vis* bezeichnet wesensmäßige und obligatorische, *potestas* erworbene und fakultative Eigenschaften sprachlicher Einheiten.⁷ Vgl. etwa in der „Ars maior“ im Abschnitt „De Littera“: „...s littera suae cuiusdam potestatis est, quae in metroplernaque vim consonantis amittit“ = „der Buchstabe s hat die Möglichkeit, in der gebundenen Rede meist die Eigentümlichkeit eines Konsonanten zu verlieren“. Die Termini *vis* und *potestas* finden sich

⁶ Wie Karpluk 1987 zeigt, taucht der Terminus „katholisch“ erst im 16. Jh. in Polen auf; die Verfasser der als katholisch gerühmten Texte waren sich damals höchstwahrscheinlich ihrer konfessionellen Zugehörigkeit wenig bewußt als ihre heutigen Interpreten.

⁷ Bei Smolnycki (2000, 162) bezeichnet der Terminus *vis* = „vis“ die „semantische Eigentümlichkeit“.

auch in der ersten Polnischgrammatik von Petrus Statorius (1980, S. 7). Gegenüber „moc“ (= *vis* oder *potestas*) steht „własność“ aller Wahrscheinlichkeit nach für *proprietas*, welches die „eigentliche“ Bedeutung eines sprachlichen Zeichens meint. Hier handelt es sich um einen auch übersetzungstheoretisch brauchbaren Begriff, mit dem Hieronymus operiert: Der Übersetzer muß die echte Entsprechung (*verbum proprium*) finden und darf keine in der Zielsprache fremden, nicht bzw. nicht ganz verständlichen Ausdrücke in seiner Übersetzung zulassen.⁸ Der Terminus ist auch außerhalb der sprachtheoretischen Literatur geläufig, vgl. etwa Seneca, epist. 81 (1999, 4, 168 f.): „Mira in quibusdam rebus verborum proprietates est et consuetudo sermonis antiqui quaedam efficacissimis et officia docentibus notisignat.“ = „Erstaunlich ist bei manchen Sachverhalten die Treffsicherheit der Wörter, und der alte Sprachgebrauch bezeichnet manche Dinge mit überaus wirkungsvollen und ihre Aufgabe erläuternden Wörtern.“ Die Stelle aus BB über „mocy i własności“ handelt also von Funktionsvarianten des Zeichens und Bedeutungsvarianten des Bezeichneten, was man in der deutschen Übersetzung (vielleicht mit dem Paar „Funktion und Bedeutung“ o. ä.) hätte besser wiedergeben können. Der fachsprachliche Ausdruck bezeichnet schlaglichtartig die zielsprachen- und zielkulturorientierte Translationsstrategie von BB, wie sie später von Kwilecka herausgestellt wird (S. 1576: „getreue, aber keineswegs wörtliche Übersetzung“, „Sinn des Originals exakt und verständlich mit Hilfe sorgfältig gewählter Mittel der eigenen Sprache wiedergegeben“ usw.). Die Wendung erscheint im zweiten, auf den polnischen Autor zurückgehenden Teil des Vorwortes, aber es ist nicht möglich, den terminologischen Gebrauch auf Statorius, welcher zugleich ein Mitarbeiter an BB war, zurückzuführen.

Im Abschnitt über „Druck und Inhalt der Bibel“ referiert Kwilecka kurz deren typographische und inhaltliche Besonderheiten. Unklar bleibt, warum es heißt (S. 1497), daß dem Bibeltex. 14 „Blätter vorgehen und er auf „8“ Blättern durch ein Register beschlossen werde: im Faksimile gehen dem Bibeltex. nur 13 (inkl. Titelblatt) Blätter voran und das Register umfaßt nur 7 Blätter. Muß man annehmen, daß im Faksimile zwei unbedruckte Seiten übergangen sind? Unglücklich formuliert ist (auf derselben S. 1497) auch die Charakterisierung der jedes biblische Buch einleitenden Zusammenfassungen: „Die Brester Übersetzer nennen eine solche Einleitung Argumenten-

⁸ Siehe von Albrecht 2003, 370.

tum“. Das tun nun keineswegs allein die Brester Übersetzer. Vielmehr umfaßt im Rahmen der (übrigens bis heute in der katholischen Kirche gültigen)⁹ vierfachen Schriftexegese das Argumentum die „historische“ Lesart gegenüber den symbolisch-christologischen, moralisch-existentiellen und eschatologischen Lesarten, welche in die Randbemerkungen von BB einfließen, und der Terminus sowie das Auftreten von Argumenta ist also keineswegs eine Besonderheit von BB. Zu bemerken ist, daß die Argumenta von BB denjenigen der Genfer Bibel von 1599 auffallend ähnlich sind.¹⁰ Die genauen, aller Wahrscheinlichkeit nach calvinistischen Quellen der Argumente und der Marginalien von BB herauszufinden bleibt ein Desiderat.

Ebenso wie inhaltliche oder formale Eigenheiten der Textgestaltung auf die bei Übersetzung und Edition von BB verwendeten Hilfsmittel deuten, so natürlich auch die Illustrationen des Drucks. Für die Komposition des Titelholzschnittes benennt Kwilecka nur deutsche und englische Bibeln (S. 1502), die aber kaum als direkte Vorlagen für BB gelten können. Hier muß Kwileckas recht unglückliche Deutung des Bildes revidiert werden.

Auf dem Holzschnitt ist ein nackter Mann, am Fuße eines Baumes sitzend, zu sehen. Der Mann wird von Kwilecka als der „gefallene Adam“ (S. 1499) identifiziert. Der von links abgebildete „Adam“ wendet sich über seine linke Schulter um und blickt auf eine in der (alles vom Betrachter aus angegeben) rechten unteren Bildecke angebrachte Christustarsstellung. Rechts vom Sitzenden steht Johannes (Kwilecka meint „Paulus“, aber auf der Lutherbibel von 1545 ist es eindeutig Johannes d. T. [vgl. S. 1503], und auch auf BB ist die Gestalt barfuß, wie dies üblicherweise dem Wüstendprediger Johannes zukommt), der mit erhobenem Arm auf Christus weist. Links vom Sitzenden stehen drei alttestamentarische Gestalten, von denen ebenfalls eine mit ausgestrecktem Arm auf Christus zeigt. Diese Dreier-

⁹ Vgl. den „Katechismus der Katholischen Kirche“ (Fidei depositum), dt. 1992 (auch <http://www.der-glaube.de/Kathechismus/kathechismus_teil_1.htm>, editio typica = lateinisch Rom 1997), und zwar: 1. Teil, 2. Kapitel, Artikel 3, III, Nr. 118 (Schreibung der Internetadresse wie angegeben, nicht „Katechismus“).

¹⁰ Ich urteile anhand der für das Programm „OnlineBible“ <<http://www.online-bible.com>> verfügbaren Textmodule, unter denen sich auch der Genfer Kommentar befindet. Diese zur elektronischen Recherche aufbereiteten Texte können keine philologische Genauigkeit bieten, aber Anhaltspunkte für weitere Vergleiche.

gruppe besteht unzweifelhaft aus Moses (Gesetzestafeln, „Hörner“), einer nur verdeckt zu erkennenden Figur (Kwilecka vermutet irrig „Elias“) und eben jener zeigenden Gestalt im Vordergrund, die eine hohe Fellmütze mit breitem Rand und einen kurzen Mantel mit breitem Hermelinbesatz an Kragen und unterem Saum trägt und ein Buch unter dem linken Arm hält. Es handelt sich bei letzterer Gestalt nun sicher nicht, wie Kwilecka meint (S. 1499), um den Propheten Jesaias, sondern vielmehr um den König Josua. Zusammen mit der kostbaren, einen hohen weltlichen Würdenträger kennzeichnenden Kleidung, die nicht zu einer Prophetengestalt paßt, spricht für Josua weiters das dickleibige Buch, denn genau diese Verbindung von König und alttestamentlichem Gesetz ist es, welche Josua auszeichnet, der als erster König des Volkes Israel nach dem Einzug in Kanaan das mosaische Gesetz zur allgemeinen Gültigkeit brachte (Jos 8, 30 ff.). Wenn aber klar ist, daß in der Dreiergruppe bereits Moses und Josua stehen, dann ist auch klar, daß die etwas verdeckte mittlere Figur, welche erwartbarerweise auch einen Stab in der Hand trägt, niemand anderes sein kann als Aaron (nur eine von vielen Stellen bezüglich des Starbes ist 2 Mose 7, 8 ff.). In christlichem Verständnis gelten nämlich die drei frühen und unmittelbar aufeinander folgenden alttestamentarischen Gestalten „Moses der Prophet“, „Aaron der Priester“ und „Josua der König Israels“ als Vorläufer Jesu (vgl. Hebr 4, 8), worüber der Kommentar von BB selbst zu Hebr 3, 7 Auskunft gibt.

Der gefallene Adam ist also von den drei alttestamentarischen und dem einen neutestamentlichen Vorläufer Jesu flankiert. Dies ist nicht nur für die Interpretation des Holzschnittes an sich wichtig, sondern gibt diesem auch seine besondere Funktion als Titelbild. Die Adamsfigur ist die Identifikationsfigur für den die Bibel aufschlagenden Leser, dem beim Titelbild klar gemacht wird, worum es hier geht: Um Aufstehen, Umkehren (der Mann schaut über seine Schulter!) und alleinige Orientierung auf Christus hin.

Die besondere Betonung Christi auf dem Titelblatt ist nicht zu übersehen, aber ebensowenig das dreimalige Auftauchen der Adamsfigur. Beide Figuren sind einander zugeordnet, und zwar kontrastiv, so wie der Baum, zu dessen Füßen der Nackte sitzt, rechts, also auf der neutestamentlichen Seite, Blätter trägt, während er links, auf der alttestamentlichen Seite, nur kahle Zweige aufweist. Diese schroffe Entgegensetzung ist die Lesanweisung für die parallel einander zugeordneten Szenen aus dem Alten und dem Neuen Testament. Der Christustarsstellung in der rechten unteren Ecke, welche ihn als Sie-

ger über den Tod geöffnetes Grab, zerbrochene Höllenpforte, unterwerfener Satan) zeigt, antwortet in der linken unteren, also alttestamentarischen Ecke, die Abbildung, wie die Adamsfigur von einem Teufel dem Höllenfeuer übergeben wird. Vorbild für diese Darstellung ist nicht eine erzählende Bibelstelle, sondern vielmehr die begriffliche Einlassung aus dem Römerbrief 5, 12 ff, in welcher Adam und Christus, Gesetz und Gnade, Sünde und Gerechtigkeit, Verdammnis und Rechtfertigung zum Leben einander gegenübergestellt werden.

Auch die übrigen Bildszenen ordnen sich dem kontrastiven Grundtenor der genannten Römerbriefstelle unter, welche Altes und Neues Testament als den Unterschied zwischen Gesetz und Gnade pointiert:

In der unteren Bildebene kontrastieren nicht nur die äußeren Abbildungen in den Bildecken, sondern auch die beiden unmittelbar um den Stamm herum gruppierten Szenen: Links die Aufrichtung der goldenen Schlange (4 Mose 21, 4–9 = das rettende Gesetz, dem man sich unterwirft), rechts die Verkündigung an die Hirten (Lk 2, 8–14 = die rettende Botschaft der Gnade).

Auf der mittleren Bildebene haben wir links den Sündenfall (1 Mose 3, 1 ff = „wie nun durch eines [Menschen] Sünde die Verdammnis über alle Menschen gekommen ist...“), rechts Kreuzigung und Gotteslamm (= „...so ist auch durch eines [Menschen] Gerechtigkeit die Rechtfertigung zum Leben für alle Menschen gekommen“, Röm 5, 18).

In der linken oberen Ecke sehen wir Moses, wie er die Gesetzstafeln empfängt (2 Mose 24, 12 ff.), und dieser Szene ist in der rechten oberen Ecke die Abbildung einer nimbierten Mädchengestalt entgegengestellt, welche mit gelöstem Lockenhaar und empfangsbereit vorgestreckten Armen auf einem Berggipfel steht, den Heiligen Geist in Form einer Taube empfangend, den ihr der in einer Gloriorie strahlende Christusknabe, von Cherubin umschwärmt, zusendet. Die Situierung der Szene auf einem Berggipfel verweist direkt auf Offb 21, 9 f, denn die „Braut Christi“ wird auf einem Berge stehen. Es geht hier sicher nicht, wie Kwilecka meint, um die „Verkündigung der Geburt des Messias“ (S. 1499), denn dies wäre ikonographisch höchst ungewöhnlich, weil wir nichts vom Engel Gabriel sehen, welcher – und nicht die Taube – essentiell zu der Szene gehört. Außerdem ist es ein wenig zu katholisch zu glauben, daß ausgerechnet auf einer protestantischen Bibel Maria in dieser bevorzugten Stellung abgebildet sein sollte: es wäre im übrigen auch eine ungeschickte, weil nicht eben sinnfällige Darstellung, das Christuskind seiner Mutter seine eigene

Geburt ankündigen zu lassen (allerdings ein schöner poetischer Gedanke Kwileckas; vgl. das Sonett III von Mikołaj Sep-Szarzyński über Maria: „Przedziwna matko stworzyciela swego!“). Die genannte Szene des Holzschnittes hat natürlich nichts mit Maria zu tun, sondern illustriert die Ecclesia in der traditionellen Gestalt der „Braut Christi“. Wie in der linken oberen Szene die alte Kirche in Moses das Gesetz empfing, so empfängt auf der rechten Bildseite die neue Kirche von Christus den Heiligen Geist.

In allen drei Bildebenen sind also neben dem paulinischen Begriffs-kontrast auch Johannesevangelium und Johannesoffenbarung immer präsent: in Joh 3, 14 werden die Erhöhung der Schlange und die Erhöhung Christi parallelisiert, in Joh 1, 29 und 36 erscheint das Bild Christi als Lamm, und aus der johanneischen Offenbarung, die der alten Kirche als zweites Buch des Evangelisten erschien, stammt schließlich auch das Bild der Kirche als Braut Christi.

Hat man die Bildszenen des Titelblattes solcherart geordnet, versteht man seine innere Tendenz und darüber hinaus weitere Gestaltungsmerkmale von BB.

Mit dem Wissen, daß es sich auf dem Titelbild um Josua, Aaron, Moses und die Ecclesia handelt, löst sich Kwileckas Frage (S. 1502), warum in BB der Überschrift zur Genesis, zum Buch Josua und zur Apokalypse (aber nur dort) ein kleiner Holzschnitt vorangestellt ist, der ikonographische Elemente des Titelbildes aufnimmt. Es sind eben genau jene Bücher, in denen von Moses, Aaron, Josua und der endzeitlichen Ecclesia als der „Braut Christi“ geredet wird.

Begreift man die Ikonographie des Titelbildes mit den prominenten Darstellungen eines rechtgläubigen Königs und einer von Christus direkt inspirierten Kirche, dann wird man das protestantische und politische Programm des Bildes besser verstehen. Es geht nicht banalerweise darum, die „in den Bibeln jener Zeit häufig betonte Verbindung von Altem und Neuem Testament“ (S. 1502) sichtbar zu machen. Diese Verbindung wird natürlich immer sichtbar, wo AT und NT zusammen abgedruckt sind. Es geht vielmehr in der Ikonographie des Titelblattes von BB um eine direkte protestantische Aussage. Das Titelbild setzt ikonographisch die vom Fürsten Radziwiłł verfaßte Zueignung von BB an den polnischen König in Szene. Diese Zueignung ist, wie Kwilecka auch sieht (S. 1507), ein Appell an den polnischen König; sich zu den Anhängern des rechten, neuen, protestantischen Glaubens zu bekennen. Der zentral positionierte rechtgläubige König Josua und die direkt von Christus (also ohne Umweg über Rom)

inspirierte *Ecclesia* auf dem Titelbild sind programmatisch protestantisch gemeint.

Der protestantische Unterton des Titelbildes zeigt sich schließlich in der Dominanz von paulinischer und johanneischer Theologie: Die Szenen des Titelblattes illustrieren in der Entgegensetzung von „altem Adam“ und Christus die bereits genannte Stelle aus Röm 5, 12ff., was deshalb eminent wichtig ist, weil aus dieser Stelle das zentrale protestantische Theologem, nämlich die Betonung der Gnade als der alleinigen Rechtfertigung des Menschen vor Gott, abgeleitet wird. Die johanneischen Einflüsse sind doppeldeutig: die Anspielungen auf den Evangelisten können als protestantisch gelesen werden („Im Anfang war das Wort“ – *sola scriptura*), aber die Anspielungen auf den Apokalyptiker spiegeln auch das bei Protestanten und Katholiken im 16. Jh. gleichermaßen verbreitete eschatologische Bewußtsein, in einer „Endzeit“ zu leben.¹¹

Natürlich ist die ausgesprochen protestantische Programmatik des Titelholzschnittes von BB keine Erfindung des polnischen Illustrators, sondern eine Aufnahme gängiger Bildsprache des 16. Jahrhunderts. Beispielsweise zeigt das in der Kirche St. Gotthardt zu Brandenburg a.d. Havel befindliche Weitzke-Epitaph (Anfang 17. Jahrhundert) – ohne die alttestamentarischen Vorläufer Jesu – den typischen Bildaufbau mit dem raumteilenden Baum und einigen der angesprochenen Einzelszenen. Die Ikonographie geht letztlich zurück „auf die Tradition des evangelischen Dogmenbildes von der Rechtfertigung des Sünders, wie es erstmals Lucas Cranach 1529 für den sogenannten Gothaer Altar (...) entworfen hat und [das] seitdem mehrfach wiederholt wurde.“¹²

Zu dem Baum, der das Titelbild von BB in der Mitte teilt, dessen Äste zur linken alttestamentarischen Gesetzessseite unbelaubt und zur rechten neutestamentarischen Gnadenseite belaubt erscheinen und den Kwilecka ohne weitere Begründung für den „Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen“ (S. 1499) hält, ist noch folgendes zu

¹¹ Dazu siehe in Daiber 2003 Interpretationen von zwei Reformulierungen von Ps 45.

¹² Strohmaier-Wiederanders 2003, 20. – Nicht das in mehreren Varianten überlieferte Cranach-Gemälde, sondern ähnliche Buchgestaltungen dürfen Vorklage für BB sein; sehr ähnlich ist etwa das Titelblatt der Wittenberger Lutherbibel von 1545 (Ausgabe letzter Hand, heute Württembergische Landesbibliothek Stuttgart; bequem erreichbar durch den Münchener Nachdruck von 1972).

sagen: Der Baum der Erkenntnis kommt auf dem Titelbild tatsächlich vor, nämlich in einer kleinen Mittelszene links, wo Adam und Eva unbekleidet an ihm stehen, sich die Schlange um seinen Stamm windet und Eva die Frucht bietet. Dies ist der Baum aus Gen 2, 9 – aber in dieser Darstellung dichtbelaubt, und zwar auf beiden Seiten. Westhalb sollte ein- und derselbe Baum auf ein- und demselben Bild in zwei verschiedenen Fassungen erscheinen? Auch bei dem Baum ist Kwileckas Deutung irrig. Vielmehr ist der bildteilende Baum nicht nur auf der einen Seite kahl und auf der anderen belaubt, sondern auf der belaubten Seite trägt er auch Früchte. Es handelt sich also um den Baum aus Psalm 1 oder (wie auch die Querverse in BB wissen) aus Jer 17, 7. Weil der Gerechte wie ein „an die Wasser gepflanzter Baum“ ist, der „Frucht bringt zu seiner Zeit“, so sieht man auf der Lübbecker Bibel (S. 1501) ganz deutlich den Bach, während man auf BB höchstens vermuten könnte, daß das, was wie ein Weg aussieht, vielmehr Wasser sein soll, welches sich von hinten um die Personengruppe, die auf einer Anhöhe mit dem Baum steht, herumwindet. Aber das Gleichnis vom Baum wird auch neutestamentlich ohne Bezug auf einen Bach gebraucht (etwa Mt 7, 17), und folglich ist der Bach auch nicht zwingend für die Ikonographie.

Schließlich mag auch der nackte Mann, der am Fuße des Baumes sinnend auf einem Stein sitzt, nur möglicherweise „Adam“ sein, wie Kwilecka meint. Es gibt natürlich die biblische Rede vom „alten Adam“ (in Luthers Übersetzung!, BB hat in Kol 3, 9 „onego starego ozdowicka“), bzw. man kann überall, wo es um den Menschen als Geschöpf geht, von ihm als von einem „Adam“ reden, aber die Figur auf dem Titelbild von BB und anderen protestantischen Bibeln ist vielmehr bezeichnet durch ihre ohne sichtbare Motivation erhobenen Hände. Die besondere Handhaltung der Figur wiederholt sich in allen anderen Darstellungen und ist sicher nicht zufällig. Auch sie verweist auf eine Psalmstelle („Und werde meine Hände aufheben zu deinen Geboten, die ich liebe; und über deine Satzungen will ich sinnen“, Ps 119, 48). Wie nun schon der Baum ein den Psalmen entnommenes Sinnbild für den Menschen ist, der entweder gute oder schlechte Früchte bringt, so scheint auch der am Fuß des Baumes über das Gesetz nachsinnende Mensch, der von Gestalten des Alten und Neuen Testaments belehrt wird, weniger der „Adam“ der Genesis zu sein, sondern vielmehr die psalmistisch vorgebildete Figur des Bibellesers, das Identifikationsbild des Lesers von BB selbst, der über das Wort Gottes nachsinnmt und dabei von den biblischen Gestalten – wie das

Titelbild vorführt – vom mosaikalen Gesetz zum für die Sünde der Menschheit leidenden und auferstehenden Christus gewiesen wird.

Zuletzt sei noch darauf hingewiesen, daß das Titelbild von BB noch fast ganz in Kenntnis einschlägiger Bibelstellen verstanden werden kann, während das Titelbild der lateinischen Bibel von Estienne (bei Kwiecka S. 1529 abgebildet) ohne Wissen um die (speziell protestantische) Bildrhetorik unverständlich bleibt. Man sieht bei Estienne einen Baum, von dem viele Äste abfallen, während einige, die noch anhaften, wie mit einem Verband befestigt scheinen. Zugrunde liegt die biblisch nur motivierte, aber wörtlich so nicht ausgeführte Vorstellung, daß der Glaube wie ein „Pfropfreis“ an Christus hängt, damit er „durch den Saft und die Kraft Christi fein wachsen und Frucht bringen“ werde. Ein ikonographisch sehr ähnliches Gegenstück zu der Estienne-Illustration finde ich in Arnolds „Wahrem Christentum“ als Simbild zum 6. Kapitel des zweiten Buches (daraus auch das Zitat).¹³ Aus der Estienne-Bibel stammen, wie schon erwähnt, die Textillustrationen zu BB und auch die BB einleitende „Summa“ (S. 1509), und hier ist daher auch der Ort, auf ein kleines Detail des Titelbildes von BB aufmerksam zu machen, das ebenfalls nur entschlossbar ist, wenn auf die auch bei der Estienne-Bibel sichtbare Bildrhetorik verwiesen wird. Der Baum nämlich, der das Titelbild teilt, trägt am unteren Drittel seines Stammes eine achtzackige, sternförmige Figur. Für die stilisierte Abbildung eines leuchtenden Himmelskörpers mag man die Zeichnung nicht halten; vielmehr gleicht sie auffallend der Darstellung eines Kompasses,¹⁴ wie er in dem erwähnten Arnold als Illustration zum 33. Kapitel im 2. Buch dient: „ein Schifferkompaß, in welchem die Magnethadel nicht eher Ruhe hat und stille ist, bis sie sich gegen Mitternacht zu dem Polarstern gewendet hat. Also findet die Seele nicht eher Ruhe, als bis sie sich von der Welt und den irdischen Dingen zu Gott (...) gewendet“ hat. Ist es ein Zufall, daß es in dem die sitzende Figur am Fuß des Baumes präfigurierenden Ps 119, 9 f. heißt: „Wie wird ein junger Mann seinen Weg unsträflich gehen?“

¹³ Laut Arndt 1908, LII tauchen die Simbilder zum ersten Mal in der Rigaer Ausgabe von 1679 auf (ausgeführt vom königlichen schwedischen Kommissär Dunt, Texte dazu vom schwedischen Sekretär Meyer); sicher jedenfalls greift Dunt, wenn er denn wirklich der erste Illustrator war, seinerseits auf einen schon herausgebildeten Vorrat an Simbildern zurück.

¹⁴ Wassergelagerte Kompass gibt es in Europa seit dem 12. Jh., Leonardo da Vinci zeichnete um 1500 einen Kreisellkompaß; der technische Reiz war sozialen aktuell.

(...) Laß mich nicht abirren von deinen Geboten“? Die – nicht naturalistische, sondern bereits allegorische – Abbildung eines Kompasses auf einem Baumstamm stimmt perfekt mit der bereits ermittelten Bildrhetorik des Nachdenkens, Orientierens, Sichentscheidens überein.

Nochmals wird nun in diesen Bilddetails etwas sichtbar: Erstens ist das Titelblatt von BB weit protestantischer, als Kwiecka glauben mag; zweitens bahnt sich auf dem Titelblatt von BB schon die „sin-nige“ (simbildliche, allegorische) protestantische Bildrhetorik an, die auf dem Titelblatt der Estienne-Bibel bereits voll ausgeprägt ist. Auch diese inhaltlichen und stilistischen Bildelemente sollten berücksichtigt werden bei der Frage, wer denn nun (Bazylik?) der graphische Gestalter von BB war. Es wäre wichtig, wenn sich für das Titelbild von BB im Rahmen der protestantischen Bildtradition ein direktes Vorbild finden ließe.

Zu einer Geschichte der polnischen Bibelübersetzungen gehören m. E. auch jene Übersetzungen, die von Juden auf polnisch angefertigt wurden. Ein Beispiel für den Einfluß der jüdischen Literatur findet sich in der Neuerrung von BB, einen Jahresplan für eine systematische Lektüre der ganzen Bibel als letzten Teil der Einleitung zu bieten. Dabei werden alle Jahrestage durch die zwölf jüdisch und polnisch benannten Monate hindurch aufgelistet, und jedem Tag werden ein alt- und ein neutestamentlicher Text sowie an manchen Tagen auch Psalmen als Lektüre zugeordnet. Die „Neuerung“ von BB gilt natürlich nur für das christliche Polen; im Judentum teilen schon lange die Sidra oder Parascha den Pentateuch in 54 Abschnitte, welche seine Lektüre in einem Jahre ermöglichen. Daneben steht eine ebensolche zyklische Lektüre von Prophetenstellen (Haftara).

Die „Tablica ku przeeczytaniu Biblijej przez caly rok“ ist interessant, als die Bemerkungen Kwieckas (S. 1511) vermuten lassen. Aus den Jahren, die mit der Entstehung der Brester Bibel zusammenhängen, kommen nämlich nur die Jahre 1550, 1553, 1556, 1559 und 1561 (nicht 1562 und 1563) in Frage, in welchen der jüdische und der julianische Kalender (n. b.: der gregorianische Kalender wurde erst 1582 eingeführt) jene Zusammenhänge zeigen, welche in die „Tablica“ eingegangen sind. Weil die jüdischen Mondmonate von abwechselnd 29 und 30 Tagen in einem neunzehnjährigen Zyklus mit sieben Schaltjahren, in welchen ein Schaltmonat von 30 Tagen eingesetzt wird, sechs verschiedenen lange Jahre zwischen 353 bis 385 Tagen Dauer ergeben, ist es unmöglich, die julianischen Monatsnamen mit den jüdischen so zu parallelisieren, wie es die „Tablica“ tut. Aufgrund der unterschiedli-

chen Monats- und Jahreslängen fallen julianischer und jüdischer Monatswechsel nur selten und nie mehrmals hintereinander zusammen.

Wenn man, wie die „Tablica“, zu einem beliebigen julianischen Monatsnamen ein einziges jüdisches Gegenstück angeben will, gibt es eigentlich nur die sozusagen ahistorische Möglichkeit, den zwölf julianischen Monatsnamen die zwölf jüdischen gegenüberzustellen, und zwar letztere entweder in der Durchzählung des religiösen, oder in der Durchzählung des bürgerlichen Jahres. Die beiden unterscheiden sich darin, daß der erste Monat des bürgerlichen Jahres in der Zählung des Festjahres vielmehr der siebte ist und also die übrigen Monate ebenfalls plus/minus 6 in der Zählung schwanken. Es ist bei der „Tablica“, einem Bibelleseplan, nun nicht verwunderlich, daß die jüdischen Monatsnamen nach dem religiösen Festjahr durchgezählt werden.

Bei genauerem Zusehen bemerkt man aber, daß die „Tablica“ die julianischen und jüdischen Monatsnamen nicht „ahistorisch“ einander gegenüberstellt. Es wird nämlich nicht dem ersten julianischen Monatsnamen (= Januar) einfach der erste jüdische Monatsnamen des Festjahres (= Thebeth) gegenübergestellt. Vielmehr verfährt die „Tablica“ so, daß sie die konkreten Verhältnisse eines ganz bestimmten Jahres berücksichtigt. Auf ein konkretes Jahr bezogen muß man aus Sicht des julianischen Kalenders praktisch immer entscheiden, ob man den in den ersten julianischen Monatstagen noch andauernden oder den in den späteren Monatstagen neuen jüdischen Monat als Gegenstück zu dem gegenwärtigen julianischen Monat ansetzt. Die „ins Polnische“ übersetzte „Tablica“ wählt als Gegenstück zum julianischen Monatsnamen nun immer jenen jüdischen Monat, welcher am julianischen Monatsersten dauerte, unbeschadet, ob es sich im jüdischen Kalender dabei vielleicht um den Monatletzten handelt. Geht man nun die Reihe der Jahre durch, in welchen ein julianischer Monatserster auf einen Tag der in der „Tablica“ genannten jüdischen Monate fiel, so ergeben sich die oben genannten Jahre.

Den fünften jüdischen Monatsnamen („Ab“) hat der Übersetzer ausgelassen, und – wenn man orthographische Unsicherheiten beiseite setzt – so scheinen auch „Marheusam“ (für „Marcheschwan“) und „Chasleu“ (für „Kislew“, vielleicht „u“ = „v“?) sowie das Einsetzen des Gedenktages für den Diakon Stefan (26. 12.) für einen christlichen Übersetzer zu sprechen, welcher die (alttestamentarischen) Ereignisse des jüdischen Festjahres ausführlich vermerkt und die wichtigsten neutestamentlichen Gedenktage einfügt. Und dies ist unser

Glück: Neben den Festtagen des unbeweglichen Kalenders sind auch Daten des beweglichen Osterzyklus aufgeführt! Die am 24. März notierte „wielka noc“ (Beginn von „Ostern“, aus den umgebenden Notizen wird eindeutig klar, daß es sich hier um Karfreitag handelt) fiel in der Reihe der Jahre zwischen 1550 und 1563 auf dieses Datum tatsächlich nur im Jahre 1559, also in einem der genannten Jahre, in welchem auch die in der „Tablica“ bemerkte Übereinstimmung der julianischen und jüdischen Monatsnamen gegeben ist.

Schließlich noch, wenn es nötig wäre, ein letzter Beweis für das Jahr 1559: Die einzelnen Monatstage sind mit einer sich wiederholenden Buchstabenreihe markiert, beginnend mit einem großen „A“ und weiter mit Kleinbuchstaben von „b–g“. Jede mit „A“ gekennzeichnete Ziffer des Leseplanes entspricht einem Sonntag des Jahres 1559. Die „Tablica“ beginnt also nicht arbiträr mit „A“, sondern weil der 1. Januar 1559 wirklich ein Sonntag war. Ob es liturgische Gründe hat, daß die Psalmlesungen in der „Tablica“ nur, wie man nun weiß, für die Wochentage Sonntag bis Dienstag vorgesehen sind oder ob dies dem Bemühen entspringt, die 150 Psalmen für die 365 Jahrestage so zu stückeln, daß möglichst das ganze Jahr hindurch ein neuer Psalmtext zu lesen ist, sei dahingestellt.

Hat man sich mit dem für 1559 aktualisierten Bibelleseplan erst einmal bekannt gemacht, dann fallen auch inhaltliche Übereinstimmungen mit der Abfolge der alttestamentlichen Bibelstellen und ihrer Portionierung in jüdischen Bibelleseplänen (vgl. EJ 15, 1250–1252) auf. So verweist die Notiz zum Samstag, dem 1. April, auf 1. Mose 8, und dieses Stück ist im jüdischen Thoraleseplan am ersten Sabbath des Jahres vorgesehen (vgl. EJ 15, 1249). In der Logik der „Tablica“ ist das Gegenstück zum April der jüdische Nisan, und dies ist der erste Monat des jüdischen Religionsjahres. Wäre am Samstag, 1. April 1559, wirklich auch ein erster Samstag eines Nisan gewesen, dann wäre an diesem Sabbath das genannte Lesestück zum Vortrag gekommen. Ebenso verhält es sich mit dem 15. „April-Nisan“: Wäre der 15. April auch ein 15. Nisan, dann wäre an diesem Tage das Fest der ungesäuerten Brode zu feiern, welches bekanntlich an den Auszug der Juden aus Ägypten erinnert. Die Notiz der „Tablica“ lautet: „Wyście z Egiptu“. Das Fest dauert eine Woche, und so ist am 21. April-Nisan zu lesen „Achter Tag des Festes der Ungesäuerten Brode“ („Ósmy dzień przasników“). Solche Beobachtungen ließen sich vermehren, und man kann aufgrund der Notizen zu spezifisch jüdischen Festen in einem christlichen Bibelleseplan annehmen, daß die Vorlage für die

„Tablica“ eine jüdische gewesen sein muß. Es hat also wenig Sinn, die Vorlage für die „Tablica“ in zeitgenössischen christlichen Bibeln zu suchen (S. 1511, Anm. 17), denn die Vorlage für einen Bibelleseplan, der fast nur alttestamentliche Gedenktage und spezielle, nur im Judentum gefeierte Feste aufzählt, wird man besser in der jüdischen Literatur ermitteln.

Aus all dem Gesagten kann man schließen: Die „Tablica“ ist von einem christlichen Übersetzer aus einer, wie er selbst sagt, lateinisch geschriebenen jüdischen Vorlage übernommen, wobei die der Vorlage geschuldeten alttestamentarischen und spezifisch jüdischen Gedenktage mit neutestamentlichen ergänzt wurden, und das Ganze geschah entweder bei der Übersetzung im Jahre 1559 oder in der Erwartung, daß die „Tablica“ im Jahre 1559 das erste Mal zur Anwendung kommen werde. Ein solcher historisch aktualisierter, obgleich doch überzeitlich gemeinter Leseplan ist kein Einzelfall: In der Slavia orthodoxa ist die Uspenskij-Fassung der „Großen Lesemenäen“ des Metropolitan Makarij bekannt, welche ebenfalls eine Art zeitloser Leseplan sein soll und doch durch Einfügung von Daten des beweglichen Festjahres genau auf das Jahr 1554 zu datieren ist.¹⁵ Es bleibt eine Aufgabe, erstens das Vorbild für die „Tablica“ zu finden, und zweitens zu ermitteln, welcher der Mitarbeiter von BB aus den Jahren 1558/1559 als Übersetzer und Redakteur der „Tablica“ in Frage kommt.

Die vorstehenden Bemerkungen zu Titelblatt und Bibelleseplan ergeben sich nicht zufällig; sondern sind Folge eines Forschungsdesiderats. Wir können keine Geschichte der polnischen Bibelübersetzung schreiben, solange die religiöse Freiheit des Gegenstandes nicht anerkannt wird. Der jüdische Einfluß, wie er sich in der „Tablica“ manifestiert, zeigt ein – soweit ich sehe – gänzlich unbearbeitetes Gebiet an, nämlich Verbindungen zwischen christlicher und jüdischer Literatur im 16. Jahrhundert. Das letztlich auf die ikonographische Vorlage von Lucas Cranach zurückgehende Titelblatt von BB zeigt an, daß nicht alles an BB calvinistisch sein muß, nur weil das „Vorwort an den Leser“ Formulierungen von Calvin aufgreift. Kwilecka benennt ausschließlich calvinistische Bibeln als Vorbilder für BB (S. 1505: Illustrationen nach calvinistischem Vorbild seien eine Besonderheit in Polen; S. 1509: Die „Summa“ sei calvinistischen Bibeln entnommen, enthalte aber keine polemischen Äußerungen [heißt „prote-

stantisch“ etwa immer nur „polemisch“?] und wurde deshalb auch im katholischen Bibeln nachgedruckt; S. 1511: auch der „Index“ sei nach calvinistischen Vorbildern angefertigt, sei jedoch bei polnischen Bibeln der erste seiner Art usw.). Ist das Bemühen, BB als Übersetzung inhaltlich und gestalterisch invariant einer bestimmten innerprotestantischen Richtung zuzuweisen, nicht gefährlich angesichts der Tatsache, daß im 16. Jahrhundert die konfessionellen und innerprotestantischen Unterschiede keineswegs so fest waren, wie sie uns heute erscheinen mögen? Die Vielbezüglichkeit und Offenheit protestantischer Literatur kann bisher nur auf dem ästhetischen Feld, beispielsweise als Inspirationsquelle für Košanowski, anerkannt werden. Kwilecka nimmt BB vor dem Vorwurf des Sozialismus in Schutz (S. 1513) und bescheinigt der Übersetzung „calvinistische Rechtläufigkeit“, jedoch wäre auch generell zu fragen, wie sich die verschiedenen protestantischen Strömungen durchdringen konnten. Die Frage ist vielleicht beim gegenwärtigen Kenntnisstand noch nicht beantwortbar, wird aber sicher einmal thematisiert werden müssen.

Meine Bemerkungen zu BB dürfen nicht enden, ohne die wissenschaftlich herausragenden umfangreichen Abschnitte IV und V in der Studie von Kwilecka als richtungsweisende Arbeit hervorzuheben. Sie sind das philologische Kernstück dieser Abhandlung. Gründlich wird anhand ausgewählter Stellen die Übersetzungsstrategie von BB herausgestellt. Vereinzelte Inkonsistenzen in der generell festzustellenden Translationsstrategie („literarische Übersetzung“, S. 1576) werden nicht verschwiegen, welche wohl – Kwilecka verfolgt das nicht weiter – auf individuelle Entscheidungen verschiedener Übersetzer zurückgehen. Besonders hinzuweisen ist auf Kwileckas Erruierung der Übersetzungsvorlagen von BB (AT: lateinische Bibel von Sante Pagnini ed. Stephanus, französische Bibel von Estienne ed. Stephanus, Josephus Flavius bzw. die Bibel Sebastian Castellios, welcher Flavius benutzt [S. 1552]; NT: v. a. die lateinische Übersetzung von Beza) und auf die Darstellung der Wortbildungsmittel zur Wiedergabe biblischer Eigennamen. Dabei greift Kwilecka über BB auf die Bibelübersetzung Budnys hinaus und zeigt (S. 1517), daß Budny der Brester Bibel mehr verdankt, als sein Anspruch, ein eigenständiger Übersetzer zu sein, ertragen kann. In den streng philologisch argumentieren den Abschnitten IV und V unterblieb sinnvollerweise die sonst gebotene deutsche Übersetzung fremdsprachiger Zitate, wobei allerdings bei den Bemerkungen zur Übersetzungsstrategie von BB eine Übersetzung wieder angebracht gewesen wäre, denn diese Überlegungen

¹⁵ Dazu Dalber 2000.

sind – wie Kwilecka zu Recht hervorhebt – für das 16. Jh. und im Rahmen der polnischen Verhältnisse weit ihrer Zeit voraus.¹⁶

Die ertragreichen Abschnitte IV und V der Studie von Kwilecka können hier nicht im Einzelnen besprochen werden; sie sind m. E. ein philologisches Glanzstück. Meine Bemerkungen zur Neuausgabe von BB wollen und können nicht den Anspruch erheben, eine umfassende Bewertung des wissenschaftlichen Ertrages der Studien von Kwilecka und Fricke zu sein; aber es sollte deutlich gemacht werden, daß die gestesgeschichtliche und kulturhistorische Einordnung von BB nach Maßstäben verlangt, die den polnischen Protestantismus nicht als vorübergehendes Phänomen versprengter Exulanten begreifen, sondern als Teil einer europäischen protestantischen Kultur. Die Erforschung des polnischen Protestantismus in diesem Kontext steht noch vor großen Aufgaben.

Halle/S.

THOMAS DAIBER

Literatur

- von Albrecht 2003 – M. von Albrecht, Hieronymus: Übersetzer und kultureller Vermittler. In: Dall' Adriatico in età greca e romana. Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 25–27 settembre 2003. Edizione Elettronica, S. 361–383. <<http://www.fondazionecassio.org/>>, Zugriff 3. 3. 2005.
- Daiber 2000 – Th. Daiber, Bemerkungen zu Bestand und Anordnung der Texte im März-Band der „Großen Lesemenäen“, in: Abhandlungen zu den Großen Lesemenäen des Metropolitans Makarij. Kodikologische, miszellenologische und textologische Untersuchungen, Bd. 1, ed. Ch. Voss, H. Warkentin, E. Weiber, Freiburg i. Br. 2000, 43–75.
- Daiber 2003 – Th. Daiber, Text/Wiederholung. Das Problem der Textparaphrase am Beispiel polnischer Psalmreformulierungen des 16. Jhs. (in Vorbereitung zum Druck).

¹⁶ Die Übersetzungen ins Deutsche sind nicht zu beanstanden, jedoch kann man – siehe auch oben die Bemerkung zur grammatischen Terminologie – manchmal streiten. So würde ich etwa in der Anm. 1 auf Seite 1497 „wzageszozonym pismie = in dieser umfangreichen Schrift“? – kontextuell eher mit „bei so gedrängtem Satzspiegel“ übersetzen. Auch könnten gelegentliche orthographische Schwankungen bei der Wiedergabe der biblischen Eigennamen mit dem „Okumentischen Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumner Richtlinien“ (Stuttgart 1981) vermieden werden. Doch solche Kleinigkeiten schmälern nicht die Qualität des deutschen Textes.

- EJ – Encyclopaedia Judaica, Bd. 15, Jerusalem (s. a. = 1971).
- Karpluk 1987 – M. Karpluk, Słowa-klucze w polszczyźnie XVI wieku. katolicki, in: Sprach- und Kulturkontakte im Polnischen, FS de Vincenz, ed. G. Hentschel, G. Inetichen, A. Pohl München 1987, S. 249–254. (= Specimina Philologiae Slavicae, Supplementband 23).
- Meller 1992 – K. Meller, Jakuba Lubelczyka Psalterz Dawida z roku 1558. Studium filologiczne, Poznań 1992.
- Seneca 1999 – I. A. Seneca, Philosophische Schriften, ed. M. Rosenbach, 5 Bde., Darmstadt 1999.
- Smotryc'kij 2000 – E. A. Kuz'minova (ed.), Grammatiki Lavrentija Zizarija i Meletija Smotrickogo, Moskva 2000.
- Statorius 1980 – Petrus Statorius, Polonicae Grammaticae Institutio, ed. R. Olesch, Köln, Wien 1980. (= Slavistische Forschungen 26).
- Strohmaier-Wiederanders 2003 – G. Strohmaier-Wiederanders, St. Gotthardt im Brandenburger an der Havel, Regensburg 2003. (= Schnell's Kunsthörer 2510).