

MOSER, MICHAEL (Hrsg.): Das Ukrainische als Kirchensprache. Українська мова в церквах. Wien: Lit-Verlag 2005. 411 S. (*Slavische Sprachgeschichte*, Bd. 1).

0. „Das Ukrainische als Kirchensprache“ ist der Titel eines von drei Wiener und drei Kiewer Ukrainistinnen und Ukrainisten durchgeführten 2<sup>1</sup>/<sub>2</sub>-jährigen Forschungsprojekts, dessen Ergebnisse nun in einem hochkarätigen Band mit sechs ausführlichen Artikeln vorgelegt wurden. Mit „Kirchensprache“ wird hier sehr allgemein die von den Kirchen „außer in der Liturgie auch in Bereichen wie der gelehrten Literatur (darunter auch etwa der frühneuzeitlichen polemischen Schriften), der Predigt, der Katechetik und des Religionsunterrichts, der praktischen Seelsorge oder der kirchlichen Administration, darüber hinaus auch in Bereichen wie der kirchlichen Journalistik oder den neuen Medien“ (S. 11) verwendete Sprache verstanden. Ein großer Teil dieser Aspekte wird in den Aufsätzen dieses Bandes besprochen.

Den drei ukrainischsprachigen Artikeln wird zwar eine deutsche Zusammenfassung vorangestellt (bei NIMČUK volle sechs eng bedruckte Seiten, bei den anderen beiden jeweils eine halbe Seite), aber da unter den am Ukrainischen als Kirchensprache Interessierten vermutlich mehr das Ukrainische beherrschen als das Deutsche, wären ukrainische oder russische Zusammenfassungen der deutschsprachigen Artikel noch wichtiger gewesen – zumal auch für einen Leser, der die Textsprache beherrscht, eine Zusammenfassung grundsätzlich ein guter Einstieg in einen längeren wissenschaftlichen Text sein kann. Ein wenig erschwert wird dem Leser die Orientierung innerhalb des Bandes dadurch, dass die weitere Untergliederung der zwischen 40 und 87 Seiten reinen Text umfasst

senden Artikel weder im Inhaltsverzeichnis noch am Anfang der Artikel wiedergegeben ist und NIMČUKS Aufsatz sogar überhaupt keine Zwischenüberschriften enthält. Auch der Abdruck langer lateinischer Passagen ohne Übersetzung (S. 190), die Übersetzung einiger Dialektismen in einem deutschsprachigen Text ins Standardukrainische (S. 233) sowie andererseits das Fehlen des ukrainischen Originals bei einem ins Deutsche übersetzten Zitat (S. 257 f.) sind nicht sehr an der heterogenen Leserschaft orientiert.

1. Den Anfang macht Vasyľ NIMČUKS kenntnis- und detailreicher Aufsatz über ukrainische Bibelübersetzungen („Українські переклади Святого Письма“, S. 15–64). In weitgehend chronologischer Reihenfolge bespricht der Autor hier die verschiedenen Übersetzungen von Bibeltexten in die Volkssprache. Diese Übersetzungen werden fast immer (leider nicht durchgängig) mit Zitaten aus dem Anfang der Genesis und des Johannesevangeliums illustriert, so dass der Leser die Entwicklung von Sprache und Übersetzungspraxis zwischen den verschiedenen Versionen Wort für Wort vergleichen kann.

NIMČUK beginnt seinen Überblick mit den ruthenischen Übersetzungen in die *prostaja mova* im 16. und 17. Jahrhundert, jedoch ist dieses Kapitel überraschend kurz (S. 21–24). Hier wie auch an anderen Stellen des Sammelbandes erweist sich die Sprachbezeichnung (*Alt-)Ukrainisch* für die Schriftsprache dieser Zeit als verwirrend. Es wird nicht ganz klar, ob etwa die Evangelienübersetzung von Vasil' Cjapinski (neben Francysk Skarynas Übersetzungen alttestamentlicher Bücher, die auf S. 22 jedoch erwähnt werden, der einzige in der Volkssprache gedruckte Bibeltext der Zeit; vgl. S. 79) absichtlich (als ‚weißrussisch‘?) außer Acht gelassen wird oder einfach vergessen worden ist. (Ein weiteres, sehr auffälliges Beispiel dieses irreführenden Sprachgebrauchs findet sich in BESTERS-DILGERS Aufsatz, wo „neben Merkmalen, die das Ostslavische insgesamt betreffen, [...] für das 16. Jh. charakteristische Merkmale des Ukrainischen“ aufgezählt werden, die jedoch größtenteils ebenso für eine weitere ostslavische Sprache gelten, nämlich das Weißrussische; vgl. S. 99 f.)

Die erstaunlich reiche nationale ukrainische Tradition der Bibelübersetzungen setzt erst um 1840 ein. NIMČUK arbeitet hier nicht nur die Nähe zur Volkssprache und die kirchenslavischen Einflüsse in den einzelnen Versionen heraus, sondern zeigt auch detailliert textgeschichtlich die gegenseitigen Beeinflussungen der ukrainischen Übersetzungen untereinander auf. Dabei fällt auf, wie stark der Austausch zwischen den verschiedenen Konfessionen war: So wird etwa die Übersetzung des orthodoxen Metropoliten Ilarion von Winnipeg (= Ivan Ohijenko) kaum in orthodoxen, sehr wohl aber in protestantischen Kirchen benutzt (S. 42), oder das Kiewer Patriarchat gibt 1994 einen 1988 vom Moskauer Patriarchat veröffentlichten Text neu heraus (S. 45). Außerdem erörtert NIMČUK überzeugend den Grad des Einflusses, den die jeweiligen Versionen auf die gesamtsprachliche Entwicklung hatten (der aber in keinem Fall auch nur annähernd mit dem des Luthertextes zu vergleichen ist, da bei Orthodoxen und Unierten die volkssprachlichen Übersetzungen lediglich als Behelf zum Verständnis des kanonischen kirchenslavischen Textes galten).

Zu jedem der Texte liefert NIMČUK auch viele sehr interessante Hintergrundinformationen zur zeitgenössischen Diskussion über den jeweiligen Übersetzungsversuch. Ein wenig schief gerät jedoch seine Spekulation über politische Gründe dafür, dass der Heilige Synod in den 1860er Jahren keine Druckerlaubnis

für die Evangelienübersetzung Moračevs'kyjs erteilte: „публікація продемонструвала б усім багатство, адекватність та окремішність української мови“ (27). Zwar gab es in dieser Zeit zweifellos Repressionen gegen das Ukrainische (z. B. das Valuev-Zirkular von 1863), jedoch ging es in diesem Fall wohl kaum darum, die Erkenntnis der Würde des Ukrainischen zu verhindern (dazu müsste man sie heimlich anerkennen!), sondern darum, dass man einen ‚Dialekt‘ wie den ‚kleinrussischen‘ für der Heiligen Schrift nicht angemessen hielt (eine Einschätzung, die sich bis heute gehalten zu haben scheint, vgl. unten, nur dass die ukrainische Standardsprache heute nicht mehr als Dialekt gilt), – nicht spezielle Boshaftigkeit, sondern verbreitete Ignoranz ist also wohl der Hintergrund dieser Entscheidung. Man bedenke, dass selbst im ‚Großrussischen‘ die erste Vollbibel erst 1875 erschien, und andererseits auch die griechisch-katholische Zensur in Galizien 1843 Antin Lužyc'kyjs Psalm-Übersetzung abgelehnt hatte und Markijan Šaškevyčs um 1842 in Galizien angefertigte Evangelienübersetzung erst 1912 veröffentlicht werden konnte (S. 227).

Als ‚roten Faden‘ der Geschichte der Bibelübersetzungen arbeitet der Autor heraus, dass die Suche nach der angemessenen Übersetzung als Suche nach der richtigen Kombination volkssprachlicher und kirchenslavischer Elemente zu verstehen ist. Bei der Analyse der frühesten Bibelübersetzungen kann dies leicht aus dem Blickfeld geraten, jedoch zeigt NIMČUK an Hand der neueren Übersetzungsversuche und vor allem einiger protestantischer Übersetzungen ab 1990 (S. 47–51) einleuchtend auf, dass reine ‚Volkssprachlichkeit‘ für die ukrainischen Kirchen keine Lösung ist. So scheuen z. B. wohl nicht ohne Grund fast alle ukrainischen Übersetzer davor zurück, in Joh 9, 6 + 11 das griechische *πρωτός* eigentlich zutreffend mit *празь* ‚Dreck‘ zu übersetzen, da Jesus mit diesem aus Speichel und Erde angerührten ‚Dreck‘ einen Blinden heilt (S. 55 f.).

Nachdem in der Sowjetzeit Bibelübersetzungen nur noch im Ausland erscheinen konnten, wurden 1988 zur 1000-Jahr-Feier der Taufe der Rus' erstmals wieder ukrainische Bibeln in der Sowjetunion gedruckt (und zwar u. a. die Übersetzung Ivan Ohijenko, die zwei Jahre vor der offiziellen Wiedereinführung des unter Stalin abgeschafften <г> das wohl erste nicht in der Emigration gedruckte Buch ist, das diesen Buchstaben wieder enthält). Zu Beginn der 90er Jahre wurde schließlich die Ukrainische Bibelgesellschaft gegründet, um eine ökumenische Neuübersetzung der Bibel in Angriff zu nehmen, an der zunächst auch NIMČUK selbst mitgearbeitet hat (S. 51–56) und deren bisweilen zu harten Bruch mit der Tradition er kritisiert (S. 54).

Zum Abschluss des Artikels will NIMČUK neuere Übersetzungen der Bibel in ukrainische Dialekte behandeln (S. 57–59). Solche existieren jedoch gar nicht: Im Gegensatz zum Deutschen, das inzwischen über Vollbibeln in mehreren niederdeutschen Dialekten und über Evangelien in einer Vielzahl von Mundarten verfügt<sup>1</sup>, gibt es im Ukrainischen bisher offenbar kein einziges Buch der Bibel in einer Übersetzung etwa in huzulische, wolhynische oder ostpolessische Mundarten, da Dialekte im Ostslavischen bis heute generell ein dazu viel zu geringes

<sup>1</sup> Vgl. Martin W. Richter: „Mundartübertragungen und -übersetzungen der Bibel“, o. O., 23.03.2005, <<http://www.bibel-gesangbuch.de/mundart.html>> (abgerufen 29.05.2005).

Prestige haben. Was NIMČUK hier behandelt, sind Übersetzungen ins Jugoslavo- und Karpato-Russinische, also Sprachen, die sich gerade durch ihr Prestige und die dadurch ermöglichten Bibelübersetzungen von ukrainischen Dialekten unterscheiden. Hier wird NIMČUK etwas unsachlich, er bezeichnet z. B. Paul-Robert Magocsi, den wohl herausragendsten Förderer der karpato-russinischen Sprache, als „Ideologen des Russinentums“ („ідеолог русинства“, S. 57), an anderer Stelle spricht er ohne expliziten Bezug auf Magocsi von „fanatischen Verfechtern des Russinentums“ („фанатичні прихильники русинства“) und setzt das Glottonym *Russinisch* in Anführungszeichen (S. 59). Auf der anderen Seite kritisiert NIMČUK die Übersetzung Dimitrij Sidors als „allzu unvollkommen“, da sie viele dem lokalen Dialekt fremde Elemente enthalte („переклад надто недосконалий, насичений елементами, яких немає в місцевому мовленні“, S. 59). Diese Beobachtung ist richtig, aber wenn man nicht a priori davon ausgeht, dass die Sprache des Textes ein ukrainischer Dialekt sein *müsse*, ergibt sich aus ihr eine ganz andere Schlussfolgerung: Es war offensichtlich nicht die Absicht des Übersetzers, den Bibeltext in den Dialekt seines Heimatdorfes zu übersetzen, sondern er hat in eine, wenn auch kleine, Schriftsprache übersetzt, die sich weitgehend unabhängig von der ukrainischen Standardsprache entwickelt hat und in deren Normen die kirchenslavischen und ruthenischen Traditionen des 14. bis 17. Jahrhunderts eine weitaus größere Rolle spielen als in den Normen der ukrainischen Standardsprache.<sup>2</sup>

Obgleich die national verengte Perspektive in NIMČUKs Aufsatz zu kritisieren ist, sollte damit nicht der Eindruck verwischt werden, dass dies insgesamt eine äußerst informative und gelungene Übersicht über die Geschichte der Bibelübersetzungen von den ruthenischen Anfängen bis heute ist.

2. Juliane BESTERS-DILGER beschäftigt sich sehr fundiert mit der Textproduktion von „Akademie und Druckerei von Ostroh (1576/77–1636)“ (S. 65–150). Ihr Ziel ist die Untersuchung der Ostroger „lokalen Normvariante“ sowohl des Kirchenslavischen als auch der *prostaja mova* (S. 67 f.). Dabei zeigt sie auf, dass Ostrog in erster Linie für ‚konservatives‘ Festhalten am Kirchenslavischen stand, wobei die Ostroger Bibel keine Vereinheitlichung des Kirchenslavischen erreichte (S. 101; die in Vievis erschienene Grammatik Meletij Smotryc’kyjs gehört für BESTERS-DILGER nicht mehr in die Ostroger Tradition, vgl. S. 95). Erst nach dem Weggang Ivan Fedorovs (S. 93) wurde Pionierarbeit geleistet, indem die *prostaja mova* unter Rektor Herasym Smotryc’kyj in die Polemik eingeführt (S. 79) und nun auch für nicht aus dem Polnischen übersetzte Texte benutzt wurde (S. 102).

Das Zentrum des Aufsatzes bildet die äußerst gewissenhafte und detaillierte Untersuchung der Sprache dreier „zweisprachiger“, d. h. parallel auf Kirchenslavisch und Ruthenisch (auch in getrennten Werken) überlieferter Texte, die nach einer ausführlichen Aufzählung aller Texte, die BESTERS-DILGER zum Ostroger Korpus zählt (S. 83–91), aus diesen ausgewählt wurden. Die drei Texte werden in getrennten, aber gleich strukturierten Kapiteln jeweils bei jedem sprachlichen

<sup>2</sup> Vgl. die vielen Beispieltex te bei Aleksandr Dmitrievič Duličenko, *Slavjanskije literaturnye mikrojazyki. Obrazcy tekstov*, Bd. 1, Tartu 2003 (S. 309–419 zum Karpato-, S. 11–84 zum Jugoslavo-Russinischen).

Merkmal im direkten ruthenisch-kirchenslavischen Vergleich untersucht (S. 105–141). In dieser großen Menge Materials finden sich viele interessante und zum Teil überraschende Details. So bestehen deutliche Unterschiede zwischen der Orthographie der *prostaja mova* und der Phonologie der ‚eigentlichen‘ Volkssprache (S. 104, 109), und *ě* und *e* werden seltsamerweise in der *prostaja mova* konsequenter unterschieden als im Kirchenslavischen (S. 142). Die Autorin erklärt das damit, dass *ě* im Dialekt von Ostrog bereits zu [i] geworden sei; nicht geklärt ist damit, warum dann in kirchenslavischen Texten offenbar bewusst von der traditionellen, etymologisch korrekten Schreibweise von *ě* abgewichen wird.

An wenigen Stellen in mehreren Aufsätzen dieses Bandes fällt auf, dass die zitierten Formen *j* enthalten, wo aus Sicht der ukrainischen Sprachgeschichte *ji* zu erwarten wäre: *dostoĵnstvo* (S. 127), „im Gen. Sg. f. nur die Endungen *-oj* und *-oe*“ (S. 115; ähnlich MOSER, S. 157, 217; vgl. ukr. *-oji*), „Непокойныѣ и бурливыѣ тыи нынѣшныи часы“ (MOSER, S. 156; vgl. sonst ruth. *-yji*<sup>3</sup>), „Постановленыя отъ церкви Бжїя дни урочистыѣ“ (S. 185). Da in den ruthenischen Handschriften und auch Drucken die Diakritika oft nicht leicht unterscheidbar sind, wäre es denkbar, dass hier ⟨*ı̇*⟩ mit Gravis, das stets für silbisches /i/ bzw. [ji] steht<sup>4</sup>, irrtümlich als ⟨*ı̇*⟩ gelesen wurde.

Im Gegensatz zu vielen anderen sprachlich-strukturellen Analysen historischer Texte findet man bei BESTERS-DILGER nur sehr selten einen verkürzten Schluss aus der Orthographie direkt auf die Aussprache, so etwa bei *č*, das im kirchenslavischen Text des Vorworts zum Oktoich „wohl schwankend zwischen hart und weich“ sei (S. 129); insbesondere bei den unpaarigen Konsonanten kann sich aber die Schreibweise völlig von der Aussprache abkoppeln, vgl. russ. *плаг* ‚Klage‘ vs. *плагч* ‚weine!‘ (beide mit weichem [tʃ]).

Fast noch interessanter als die direkten Schlüsse aus der Untersuchung sind die Schlüsse, die sich eben nicht ziehen lassen: Versucht man z. B. die Schreibweise von *ě* in den insgesamt sechs untersuchten Paralleltexten zu verallgemeinern, so stellt man fest, dass *ě* im ersten Text nur einmal mit *e* und einmal mit *i* verwechselt wird (S. 109, 111), im zweiten Text „selten“ mit *e* und mehrmals mit *i* (S. 129, 130), im dritten aber „häufig“ mit *e* und „häufiger als in den beiden anderen Texten“ mit *i* (S. 136, 137). Eine so hohe Varianz bei diesem Merkmal inner-

<sup>3</sup> Vgl. Nikolaos H. Trunte, *Slavenskij jazyk. Ein praktisches Lehrbuch des Kirchenslavischen in 30 Lektionen. Zugleich eine Einführung in die slavische Philologie*, Bd. 2, München 2001, S. 298.

<sup>4</sup> Vgl. den ausdrücklichen Hinweis Ivan Uževyčs in seiner Grammatik (fol. 6b/7a in der Pariser Handschrift von 1643 und fol. 19, in der Arras’schen Version von 1645, in: *Hramatyka slov’ans’ka I. Uževyča*, Hg. I. K. Bilodid und Je. M. Kudryc’kyj, Kyjiv 1970), wo er zwischen viersilbigem ⟨небесныѣ⟩ ‘himmlich’ als Nominativ Plural und dreisilbigem ⟨небесный⟩ als Nominativ Singular unterscheidet; ebenso Stefan M. Pugh (*Testament to Ruthenian. A linguistic analysis of the Smotryc’kyj variant*, Cambridge/Mass. 1996, S. 94) über den Genitiv Singular Femininum der Adjektive *-oji* im Gegensatz zum Dativ und Lokativ *-oj*: “The final vowel *-i* is accompanied by the grave accent (̣), reflecting [-i] (or possibly even [-ji]), and opposing it to the D-L *-j* (-ı̇)”.

halb von Texten, die aus einem einzigen Ort, sogar derselben Übersetzerschule stammen, wirft ein bezeichnendes Licht auf Versuche, es für den Beleg der „Ukrainizität“ oder „Belorussizität“ eines ruthenischen Textes zu benutzen. Folgerichtig stellt auch BESTERS-DILGER zu Recht fest, es sei etwa „schwierig zu bestimmen, ob der ‚Ključ‘ in Ostroh oder Wilna gedruckt wurde“, zumal zwischen diesen und anderen Druckereien ein „intensiver Austausch“ stattfand (S. 81).

Sehr interessant wäre die Fortsetzung dieser Arbeit im Sinne eines Vergleichs dieser wertvollen Analyse mit anderen Zentren der ruthenischen Textproduktion (vgl. S. 144).

**3.** Michael MOSERS außerordentlich sachkundiger Artikel „Das Ukrainische im Gebrauch der griechisch-katholischen Kirche in Galizien (1772–1859)“ ist der längste in diesem Sammelband (S. 151–241) und seinerseits Grundlage einer entstehenden Monographie „Das Ukrainische in Galizien 1772–1848/1849“ (S. 156, 160).

Die Notwendigkeit einer gesonderten Analyse der Sprache der griechisch-katholischen Kirche ergibt sich zum einen daraus, dass in Galizien die *prostaja mova* „bis in das 19. Jahrhundert hinein erhalten“ (S. 154) und auch „das Kirchenslavische der griechisch-katholischen Kirche in Galizien ungebrochen in seiner ukrainischen Redaktion bewahrt“ blieb (S. 155). Dadurch gestaltete sich die Abkehr von diesen Sprachformen schwieriger als in der russischen Ukraine (S. 236), wo der ‚alte Zopf‘ *prostaja mova* per Ukas des Zaren abgeschnitten wurde. Dafür eroberte Galizien, während in der Ostukraine auf Ukrainisch nur Belletristik quasi als Dialektliteratur geschrieben wurde, neue Textsorten für das Ukrainische und verschaffte ihm damit das nötige Prestige, die *dignitas* einer modernen Standardsprache. Diese Bewegung wurde in Galizien „fast ausschließlich von griechisch-katholischen Geistlichen getragen“ (S. 235; allerdings am wenigsten vom russophil geprägten Lemberger Metropolitanamt, sondern eher von Przemyśl und Wien aus, vgl. S. 161, 237). Hinzu kommt, dass sich das Ukrainische in Galizien auch vom zunächst übermächtigen Polnischen absetzen musste, denn zu Beginn des 19. Jahrhunderts sprach man „im nicht-ländlichen öffentlichen weltlichen Bereich“ nicht Ostslavisch, sondern Polnisch; selbst Gemeindepfarrer beherrschten oft die kyrillische Schrift nicht mehr (S. 158), und auch die meisten bischöflichen Hirtenbriefe wurden in dieser Zeit auf Polnisch oder gar Lateinisch abgefasst (S. 159).

MOSER zeichnet sehr detailliert und an reichhaltigem Material die Entwicklung einzelner Textsorten zwischen dem Beginn der habsburgischen Verwaltung in Galizien (1772) und dem Beginn des (zweiten) „Alphabetkriegs“ (1859) nach: bischöfliche Sendschreiben (S. 155–182), Erstlesebibeln für die Pfarrschulen (S. 182–207), Katechismen (S. 207–224), biblische Lesestücke in Lesebüchern (S. 224–227) und selbständige Bibelteilübersetzungen (S. 227–235; erstanlicherweise überschneidet sich dieses Kapitel überhaupt nicht mit NIMČUKS Aufsatz, da die bei MOSER besprochenen Übersetzungen dort gar nicht erwähnt werden). Dabei verläuft die Entwicklung keineswegs einförmig in Richtung Volkssprachlichkeit, sondern Polonismen, Kirchenslavismen und Russismen erleben zunächst auch deutliche Zuwächse und finden sich in Texten mitunter in einem „kaum geordneten Nebeneinander“ (S. 158), wobei galizisch-volkssprachliche und polnische Elemente oft schwer zu trennen sind (S. 180) bzw. Erstere sich leichter durchsetzen, wenn sie „vom Polnischen gestützt“ werden (S. 216); umgekehrt

kann die Abstoßung von in den Dialekten nicht verankerten polnischen Elementen auch deren Ersetzung durch Kirchenslavismen bedeuten (S. 221). Zudem arbeitet der Verfasser deutliche Unterschiede zwischen den Textsorten heraus, etwa den noch lange hauptsächlich auf Kirchenslavisch abgefassten Erstlesebibeln und den Katechismen, die von Anfang an in der *prostaja mova* geschrieben worden waren (S. 184, 207).

MOSER untersucht die Sprache der zum Teil in Gänze abgedruckten Texte (z. B. S. 162–164, 176 f.) sehr detailliert; dabei differenziert er bisweilen auch zwischen einzelnen Abschnitten eines Textes (S. 158, 192). Erfreulicherweise geht es ihm stets um Anzeichen der Herausbildung einer Norm, nicht um das ‚Herausfischen‘ volkssprachlicher Züge zum Beleg der ‚Ukrainizität‘ eines Textes, weshalb alle Merkmale quantitativ bewertet und nur sporadisch durch Interferenz aus dem Heimatdialekt der Autoren einfließende Elemente zu Recht als „Fehler“ gegenüber der angestrebten Norm qualifiziert werden (S. 216).

Lediglich MOSERS Bewertung der orthographischen Mittel geht etwas zu teleologisch von der heutigen ukrainischen, sehr ‚flachen‘ Rechtschreibung als einziger ‚volkssprachlicher‘ Lösung aus. Man würde jedoch etwa im Russischen wohl nicht davon sprechen, dass eine ‚tiefe‘ Schreibweise wie <нес>, <несла> ein Zeichen besonderer Volksferne sei. (Im Gegenteil ist es gerade das russische Volk, das sich seit Jahrzehnten standhaft weigert, den Buchstaben <ѐ> durchgängig zu verwenden.) „Konservatismen“ wie „die etymologische Schreibung des Präteritalsuffixes im Maskulinum Singular (покрылъ)“ (S. 228) oder „das o in -ость (свѣтлость u. а.)“ (S. 234) entsprechen zwar ‚zufällig‘ der Etymologie und der kirchenslavischen Tradition; sie haben aber synchron den großen Vorteil, das für den Leseprozess so wichtige Prinzip der Schemakonstanz zu stützen; dass dies um den Preis der Vernachlässigung der ‚phonetischen‘ Repräsentation geschieht, ist kein großer Nachteil, denn „ein ukrainischer Leser wusste ohnedies, wann er *i* oder *ü* statt *o* zu lesen hatte“ (S. 166). Sogar eine traditionelle Schreibung wie <круженѣ> (S. 166) hat den Vorteil, dass sie für die Sprecher verschiedener Dialekte annehmbar ist, während die moderne ukrainische, ‚phonetische‘ Orthographie <кружіння> den Leser auf die Standard-Aussprache mit langem [n:] und [a] festlegt. Eine abweichende Aussprache andeutende Diakritika wie in *зрѣдломъ, ѳть, Всевышнѣму* (S. 165, 177) stellen zwar potenziell (ähnlich wie die deutschen Umlaute wie in *Männer* zu *Mann*) einen guten Kompromiss zwischen Schemakonstanz und ‚phonetischer‘ Repräsentation dar, geben jedoch zum Teil eher die polnische Orthographie als die ukrainische Aussprache wieder (vgl. *крѣлевствъ*, S. 195, zu poln. *królewstwach*, aber mod. ukr. *кравлевствах*, nicht *крѣлевствах*).

In einer der von MOSER untersuchten Erstlesebibeln findet sich übrigens ein mit „Полѣтика свѣцкая ...“ überschriebener, quasi vollständig ukrainisch-volkssprachlicher Text, der bereits 1770 in Počajiv und damit fast drei Jahrzehnte vor dem kanonischen Datum von Kotljarevs’kyjs *Enejida* (1798) erstmals gedruckt wurde (S. 188 f.).

Alles in allem macht dieser beeindruckende Aufsatz sehr neugierig auf das angekündigte Buch zu diesem Thema.

4. Der einzige ausschließlich auf die sprachliche Gegenwart bezogene und außerdem mit Grafiken und Diagrammen sehr ansprechend gestaltete Artikel des Bandes ist „Soziolinguistische Aspekte der aktuellen Sprachenfrage in den

ukrainischen Kirchen des byzantinischen Ritus“ von Manuela BUCHMAYER (S. 243–305). Sie untersucht vor allem den gegenwärtigen Funktionsumfang des Ukrainischen gegenüber dem Kirchenslavischen und Russischen in den größten orthodoxen und griechisch-katholischen Kirchen der Ukraine, Perspektiven der weiteren Entwicklung der Polyvalenz des Ukrainischen und die Entwicklung eines konfessionellen Stils. Diese Fragen haben für das Selbstverständnis der Ukrainer eine große Bedeutung, da sich einerseits die ukrainische Nation in hohem Maße über ihre Sprache definiert (S. 248 f.) und andererseits besonders im Westen der Ukraine über 90 % der in einer Studie des Kiev International Institute of Sociology Befragten regelmäßig in die Kirche gehen (S. 251).

Den gegenwärtigen Zustand in den Kirchen stellt die Verfasserin sehr gut differenziert und in bewusster Abgrenzung von allzu stereotypen Generalisierungen dar. Dennoch ermittelt sie deutliche Unterschiede zwischen den Kirchen: Während etwa in der Ukrainischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats (die ein organischer Teil der Russisch-Orthodoxen Kirche ist) sogar in Lemberg als Alltagssprache das Russische fungiert und in der Liturgie das Kirchenslavische meist in seiner russischen Varietät benutzt wird (die die Kirche als „ostukrainische orthoepische Variante“ bezeichnet, S. 262), ist in der Ukrainischen Orthodoxen Kirche des Kiewer Patriarchats und in der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche das Ukrainische auch Liturgiesprache, wobei die Autokephale Kirche neuerdings jedoch vereinzelt auch wieder auf Kirchenslavisch zelebriert (S. 260, 256 f.). Die Gottesdienstsprache der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche ist das Kirchenslavische, seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist daneben aber auch das Ukrainische zugelassen (S. 257 f.). Insgesamt prognostiziert die Verfasserin eine Fortsetzung der Auseinanderentwicklung im Sinne einer seit einigen Jahren wieder zunehmenden Russifizierung der Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats und einer weiteren Ukrainisierung der anderen Kirchen (S. 265, 260), jedoch registriert sie vor diesem Hintergrund auch erstaunlich viel interkonfessionelle Zusammenarbeit, so etwa die Neuausgabe der Chrysostomos-Liturgie im bei allen Konfessionen geschätzten Verlag *Svičado* (S. 260). Bemerkenswert ist, dass offenbar die bis ins 20. Jahrhundert geführte Debatte um die Eignung der ukrainischen Volkssprache als Sprache der Liturgie beendet ist, denn es „dürfte sich in allen Gemeinschaften die Erkenntnis durchgesetzt haben, dass der Gottesdienst auch in der modernen ukrainischen Standardsprache denkbar ist“ (S. 266 f.). Daher ist die Frage nach der Ausarbeitung eines Sakralstils für das Ukrainische sehr aktuell.

Um hierzu ein Meinungsbild zu erhalten, hat BUCHMAYER Fragebögen an Personen, die in verschiedener Beziehung zur Kirche stehen, verteilt und qualitativ ausgewertet (S. 246). Die hier in extenso zitierten Antworten auf Fragen wie „Ist für Sie das Kirchenslavische ein Stein im Fundament der lebendigen Kirche?“ gerieten zum Teil geradezu zu Reizwortaufsätzen und sind höchst spannend zu lesen. Leider ist die Auswahl der Interviewten nicht im Entferntesten repräsentativ: Von den 32 Befragten stammen 27 aus Lemberg und die anderen aus der Zentralukraine, niemand aus den östlichen Landesteilen. Das Moskauer Patriarchat ist zweimal vertreten, das Kiewer Patriarchat viermal, die Autokephale Orthodoxe Kirche nur einmal, und die restlichen 25 Probanden sind allesamt griechisch-katholisch. Dass dies sich auch auf die hier interessierende Sprachenfrage auswirkt, sieht man schon daran, dass ausnahmslos alle Antworten auf

Ukrainisch abgefasst sind; Standpunkte von Personen, die auf Russisch geantwortet hätten, sind also offensichtlich nicht berücksichtigt.

Diese Unterrepräsentation insbesondere der mitgliederstärksten Kirche der Ukraine bei den Fragebögen – dem Moskauer Patriarchat untersteht „ca. ein Drittel aller ukrainischen Christen“ (S. 252), aber nur ein Sechzehntel der Befragten – muss sich jedoch nicht notwendig auf die Brauchbarkeit der (ja bewusst nicht quantitativ dargestellten) Ergebnisse auswirken, denn in der Tat decken sich die einzelnen Meinungen zum Thema weder mit dem Wohnort links oder rechts des Dnjepr (S. 250) noch mit der konfessionellen Zugehörigkeit (S. 270). Insgesamt scheint Einvernehmen zu bestehen, dass das Ukrainische einen eigenen Sakralstil entwickeln soll, und zwar im Sinne einer *soborna mova* einheitlich und konfessionsübergreifend (S. 268). Auch setzt sich offenbar inzwischen die Erkenntnis durch, dass dazu die Beibehaltung bzw. Einführung einiger Kirchenslavismen unabdingbar ist (S. 268 f.), weshalb allzu volkssprachliche Übertragungen liturgischer Texte als „Hyperukrainisierung“ (S. 274) oder „Banalisation“ (S. 275) kritisiert werden (vgl. auch S. 284 f.). Wie die Verfasserin überzeugend darstellt, bestehen Schwierigkeiten bei der Schaffung eines solchen Sakralstils z. B. in der Frage der Beibehaltung des Kirchenslavischen (S. 267), aber auch in so praktischen Dingen wie dem Mangel an griechisch-, lateinisch- und hebräisch-ukrainischen Wörterbüchern, weshalb bei der Übersetzungsarbeit auf russische ausgewichen werden muss (S. 267). Die wohl frappierendste Erkenntnis, die sich aus BUCHMAYERS sehr lesenswerter Arbeit ziehen lässt, ist, dass die griechisch-katholische Gemeinde von Lemberg keineswegs von ‚volkstümlichen‘ Ideen zur ukrainischen Kirchensprache geprägt ist.

5. Svitlana SABLINA untersucht in ihrem Beitrag die Etymologien des Wortfelds um die Begriffe ‚Mönch‘, ‚Bruderschaft‘ und ‚Amt im Kloster‘ (S. 307–352). Anders als der Titel des Aufsatzes „Історичні варіантні форми термінування осіб-членів чернечої спільноти“ und der Zusammenhang des Bandes zunächst vermuten lassen, ist dies keine Arbeit zu Fragestellungen der kirchlich-rituellen Terminologie (*церковно-обрядова термінологія*) etwa im Sinne PURJAJEVAS (vgl. auch unten), sondern „ein Beitrag zur ‚Wortbiographie‘“ (S. 307).

Ähnlich wie viele andere sowjetische und postsowjetische Arbeiten zur historischen Lexikologie zählt SABLINA also recht atomistisch die etymologischen und wortgeschichtlichen Informationen zu allen Elementen dieses Wortfelds auf, die man eigentlich in einem Wörterbuch erwarten würde. Dabei unterläuft ihr jedoch eine Reihe von Fehlern.

Zwei Beispiele seien genannt. Bei der Behandlung des Wortes *братство* behauptet sie, dies sei die kirchenslavische Entsprechung zu griechisch *φιλadelphία* ‚Bruderliebe‘ (S. 310; statt *ἀδελφότης* ‚Bruderschaft‘). Zu Recht befasst sie sich mit dem Hintergrund der metaphorischen Bezeichnung der Mönche als ‚Brüder‘, leitet diesen jedoch nicht aus Mt 23, 8 her, sondern verweist auf „Біблія 1992: 35“ (im Vorwort?; S. 309)! Die Parallelförm *братерство* (zunächst synonym, aber wohl mit leichter Bedeutungs differenzierung<sup>5</sup>) wird nicht erwähnt, dafür aber *братія* – bei dem jedoch nicht auf die Problematik eingegangen wird,

<sup>5</sup> Vgl. *Slovník ukrajínskoj movy XVI – peršoji polovyny XVII st.*, Hg. D. Hrynčyšyn, Bd. 3, Lviv 1996, s. v. *братерство, братство*.

dass dies im Ukrainischen als Kollektivum, im Kirchenslavischen aber vor allem als Plural und (wie SABLINA selbst zutreffend angibt) als Entsprechung von griech. ἀδελφοί 'Brüder' fungiert (S. 311).

Bei dem Wort *монах* 'Mönch' werden *монахъ* und *мнихъ* als Varianten desselben Wortes betrachtet, wobei *монахъ* als „Volllautform“ („повноголосна форма“) (!) bezeichnet wird; das Kollektivum *мнишество* wird vor dem Ausgangswort *мнихъ* besprochen und direkt aus griech. *μοναχικόν* abgeleitet (S. 312), und auch bei *мнихъ* wird der Entlehnungsweg über ahd. *munih* und lat. *monicus*, der aus jedem etymologischen Wörterbuch zu erfahren gewesen wäre, nicht erwähnt: „*монах* < стукр. *Монахъ*, стсл. *мънихъ*“ [sic] < гр. *μοναχός*“ (S. 314). Später wird die eigentlich noch kyrillomethodianische Form *мнихъ* als Polonismus oder (?) Bohemismus bezeichnet („запозиченої із польскої (чеської) мови“), die dann angeblich in der Auseinandersetzung mit den Unierten als zu „lateinisch“ empfunden und deshalb von *монахъ* verdrängt worden sein soll (S. 315; vgl. aber lat. *monachus*)! Dabei wäre die Frage, unter welchen Rahmenbedingungen das Wort *монахъ* ins Ukrainische gekommen ist, eigentlich hochinteressant: als Regräzisierung im Rahmen des 2. und/oder 3. südslavischen Einflusses<sup>6</sup> oder gar tatsächlich aus dem Russischen (in dem es aber erst seit 1675 belegt ist<sup>7</sup>), da russ. *монахъ* in Wörterbüchern vom Ende des 19. Jahrhunderts noch mit ukr. *чернець* übersetzt wird (vgl. S. 313)? Mit den in der Ukraine zugänglichen Quellen und lexikographischen Daten ließe sich diese Frage sicherlich beantworten.

Am Ende kommt SABLINA zu dem weder falschen noch neuen Schluss, dass die „Kirchenterminologie“ des Ukrainischen bereits aus dem 11.–13. Jahrhundert stammt und sich durch ausgesprochene Beständigkeit auszeichnet (S. 347). Der Behauptung, eine Entscheidung für den einen oder anderen Terminus sei nur auf der Grundlage einer diachronischen Analyse möglich (S. 348), ist nicht zuzustimmen; schließlich werden mitunter sogar ganz neue Termini geprägt.

6. Eine wirklich fundierte terminologische Arbeit ist hingegen Natalija PURJALEVAS hochinteressanter Aufsatz „Українська церковно-обрядова терміноло-

<sup>6</sup> Der *Slovník staroukrajinsk'koji movy XIV–XV st.*, Hg. L. L. Humeč'ka und I. M. Kernyc'kyj, Bd. 1, Kyjiv 1977, s. v. *монах*, kennt nur einen einzigen Beleg aus dem Jahr 1462. P. Berynda (1627, *Leksikon slovenoros'kyj Pamvy Beryndy*, Hg. V. V. Nimčuk, Kyjiv 1961), L. Zyzanij, die *Synonima slavenorosskaja*, die *Leksis s tolkovaniem slovenskich [sl]ov prosto* (alle drei in *Leksys Lavrentija Zyzanija · Synonima slavenorosskaja*, Hg. V. V. Nimčuk, Kyjiv 1964), I. I. Sreznevskij (*Materialy dlja slovarja drevnerusskago jazyka po pis'mennym pamjatnikam*, Sanktpeterburg 1890–1912) und auch A. Korec'kyj-Satanovs'kyj (*Leksikon latyns'kyj Je. Slavynec'koho · Leksikon sloveno-latyns'kyj Je. Slavynec'koho ta A. Korec'koho-Satanovs'koho*, Hg. V. V. Nimčuk, Kyjiv 1973) führen das Wort nicht auf, nur Je. Slavynec'kyj (ebd.) nennt s. v. *monachus* „мни(х), мона(х), инокъ“.

<sup>7</sup> Vgl. *Slovar' russkogo jazyka XI–XVII vv.*, Hg. S. G. Barchudarov und G. A. Bogatova, Bd. 9, Moskva 1982, s. v. *монахъ*, in der interessanten Wendung „мниси, нареченные монахи“. Max Vasmer (*Russisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. 2, Heidelberg 1955, s. v. *монах*) zitiert *монахъ* als russisch-kirchenslavisch ohne ältere Belege.

ria“ (S. 353–411), der sich mit der ukrainischen Terminologie des byzantinischen Gottesdienstes befasst und sich dabei erfreulicherweise onomasiologisch an den Realien orientiert: Person, Gegenstand, Handlung, Ort, Zeit (S. 354). Bei der Untersuchung beschränkt sich PURJAJEVA weitgehend auf die für Gegenstände verwendeten Wörter in den auf den Ablauf des Gottesdienstes bezogenen Rubriken (einer Art ‚Regieanweisungen‘) zwischen den zu lesenden oder zu singenden Texten im Služebnik (Liturgikon) und Trebnik (Euchologion), die stilistisch den liturgischen Texten selbst angepasst sind (S. 360). Zum Vergleich bezieht sie jedoch auch die wissenschaftliche Liturgik und – besonders wertvoll – sogar mündliche Fachgespräche und die dort gebrauchten umgangssprachlichen Professionalismen (S. 370 f.) in die Betrachtung mit ein.

Im ersten Teil des Artikels (S. 355–372) schildert PURJAJEVA übersichtlich die wechselvolle ‚äußere‘ Geschichte der kirchlich-rituellen Terminologie. Für die altostslavische Zeit sind keine Služebnik- oder Trebnik-Handschriften vom Territorium der Ukraine erhalten (S. 360), wohl aber seit Beginn des Buchdrucks. Die spezifisch ukrainische Entwicklung setzt mit Petro Mohylas Gottesdienstreform ab 1629 ein, die die Gottesdienstbücher sprachlich zu vereinheitlichen und Fehler zu korrigieren suchte und dabei u. a. Latinismen und Polonismen einführt (S. 362). 1686 wurden in der orthodoxen Kirche russische Gottesdienstbücher eingeführt, während die Terminologie der griechisch-katholischen Bücher mit der Zeit unter römisch-katholischen Einfluss geriet (S. 363). Im 18. und 19. Jahrhundert und bis zum Ersten Weltkrieg erschienen kaum ukrainischsprachige Gottesdienstbücher, lediglich zwei griechisch-katholische Liturgiken in den Jahren 1768 und 1906. Nach der Revolution (und mit der Gründung der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche 1919) kam zuerst in der sowjetischen Ukraine und dann zwischen 1930 und 1999 ausschließlich in Polen und in der Emigration eine sehr aktive liturgische Produktion auf (S. 367), wobei allein innerhalb der griechisch-katholischen Kirche zwei gegensätzliche Übersetzungsschulen existieren (S. 367). Dennoch stellt die Verfasserin es zutreffend als Novum der letzten zwanzig Jahre dar, dass erstmals die Konfessionsgrenzen überwunden und die Übersetzungen der jeweils anderen Konfessionen berücksichtigt werden (S. 368). Trotzdem blieb die kirchliche Terminologie relativ stabil, da in die Gottesdienstbücher durchwegs sehr planvoll und meist mit dem Ziel der Konservierung eingegriffen wird (S. 363).

Im zweiten Teil (S. 372–406) liefert PURJAJEVA die ‚innere‘ Entwicklung der Terminologie, sieht aber bewusst von einer ‚klassischen‘ etymologischen Klassifikation ab (S. 374, Fn. 13) und arbeitet stattdessen allgemeine Gesetzmäßigkeiten einzelner Phänomene und ihrer Entwicklung (Entstehung und Aufhebung) heraus: der semantischen Variation (S. 374–385), der für die kirchliche Terminologie sehr charakteristischen Polylexie (S. 385–395), der formalen Variation (S. 395–399) und der stilistischen Markiertheit (S. 399–406). Diese Gesetzmäßigkeiten veranschaulicht sie auf sehr ansprechende Weise jeweils exemplarisch an wenigen, aber ausführlich behandelten Beispielen, etwa den Bedeutungswandel an den Wörtern *аналавъ* und *парамандъ*, die im Laufe der Zeit verschiedene Kleidungsstücke des Priesters bezeichneten (S. 378–380), oder die Polylexie am Beispiel *миро – смирна – елей – хризма* ‚Salböl‘ (S. 386–390). Im Rahmen der Polylexie führt PURJAJEVA das häufige Vorkommen griechisch-slavischer Dubletten in der Terminologie zum einen auf die offenbar schon von Konstantin-Kyryll

geübte Technik der Glossierung (S. 391) und zum anderen auf die Mode der frühen Neuzeit (bzw. des „Mittelalters“ mit PURJAJEVAS etwas problematischem Ausdruck, S. 392) zurück, Büchern Titel vom Typ *Литургиарионъ си ест Служебникъ, Орологионъ сирѣчь часословъ* usw. zu geben (S. 393). Ein weiterer sehr anregender Gedanke ist, dass der Terminologisierung häufig eine stilistische Differenzierung vorangegangen ist: So zeigt die Autorin, dass etwa *пуза* zunächst ein feierliches, aber semantisch sehr allgemeines Wort für ‘Bekleidungsstück’ war, das erst durch die Angemessenheit dieses Stils bei der Bezeichnung der Bekleidung eines Priesters zum festen Terminus mit entsprechend verengter Denotation wurde (S. 400 f.).

PURJAJEVAS Artikel zeigt eindrücklich, wie viele interessante Erkenntnisse sich aus einer lexikalisch-historischen Untersuchung gewinnen lassen, wenn die einzelnen Lexeme nicht semasiologisch isoliert, sondern onomasiologisch als Teil eines sich entwickelnden Systems betrachtet werden, das die Funktion hat, bestimmte Begriffe zum Ausdruck zu bringen.

7. Aus dem Gesagten dürfte bereits deutlich geworden sein (und für den Fall, dass die bisweilen geäußerte Kritik diesen Eindruck überdeckt haben sollte, sei es hier noch einmal betont), dass *Das Ukrainische als Kirchensprache* ein außergewöhnlich gehaltvolles und lesenswertes Buch ist und sich die jahrelange intensive Arbeit, aus der es entstanden ist, als eine hervorragende Investition erwiesen hat.

Bonn

DANIEL BUNČIĆ



---

Review

Reviewed Work(s): Das Ukrainische als Kirchensprache. Українська мова в церквах. (Slavische Sprachgeschichte, Bd. 1) by Michael Moser

Review by: Daniel Bunčić

Source: *Zeitschrift für Slavische Philologie*, Vol. 63, No. 2 (2004), pp. 467-478

Published by: Universitätsverlag WINTER GmbH

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/24003344>

Accessed: 20-04-2026 09:38 UTC

---

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact [support@jstor.org](mailto:support@jstor.org).

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

*Universitätsverlag WINTER GmbH* is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zeitschrift für Slavische Philologie*