



“Vaterunser”

Ein Versuch der kulturlinguistischen Analyse im Vergleichsaspekt (am Beispiel des Griechischen, Lateinischen, Kirchenslawischen, Gotischen, Deutschen und Englischen)

Andrey V. Ivanov und Rimma A. Ivanova

Abstract. – In this linguocultural article authors analyze multilingual identical texts of the Lord’s Prayer from the comparative viewpoint. The source of the prayer text is the Gospel of Matthew. The prayer texts in Old Greek, Latin, Church Slavonic, Gothic, German and English are investigated. The authors also consider the Old High German, Middle High German, Old English, and Middle English versions of that text. A particular emphasis is placed on morphological, syntactical, lexical, compositional, stylistic, and semantic particularities of the Lord’s Prayer, as implemented into specific cultural and historical settings. Special attention is also given to the notion “sacral” as a necessary attribute of a prayer text. [*Lord’s Prayer, sacral text, religious language, cultural-linguistic analysis*]

Andrey V. Ivanov, Prof. Dr. (Linguistische Universität Nizhny Novgorod – LUNN – 1998) nach einem Studium der deutschen und englischen Sprache und Tätigkeit als Fremdsprachenlehrer für Latein, Englisch und Deutsch. Seit 2006 verschiedene Lehrstuhlvertretungen an russischen Universitäten und seit 2011 Leiter des Lehrstuhls für Englisch und Übersetzung an der LUNN, Russland. Er ist langjähriges Mitglied des Russischen Germanistenverbandes. – Interessenschwerpunkte: allgemeine Linguistik, Metasprache und Geschichte der germanischen Sprachen. – Publikationen u. a.: *Metazyzyk fonetiki i metriki* [Die Metasprache der Phonetik und Metrik] (Arkhangel’sk 2004); *Slovar’ fonetiko-metricheskoy terminologii* [Ein terminologisches Wörterbuch der Phonetik und Metrik] (Moskau 2005); *Borrowings in Terminological Systems of Phonetics and Metrics (on the Material of English and German)* (Tambov 2013); s. auch Zitierte Literatur.

Rimma A. Ivanova, Dr. phil. (Linguistische Universität Nizhny Novgorod – LUNN – 1996) nach einem Studium der deutschen und englischen Sprache und Tätigkeit als Fremdsprachenlehrerin für Latein, Altgriechisch, Englisch und Deutsch (1990–2009). Seit 2010 Dozentin / Außerordentliche Professorin am Lehrstuhl für Fremdsprachen an der National Research University Higher School of Economics Nizhny Novgorod. – Interessen-

schwerpunkte: Grammatik-Strukturen alter und moderner Sprachen, religiöse Sprache des Neuen Testaments. – Publikationen u. a.: *Die Evangelien von verschiedenen Epochen und Völkern. Zum Problem der formellen und inhaltlichen Nichtadäquanz* (*Res Philologica* 2000); *Eksplikatsiya teonemicheskikh otoscheniy v angloyazychnykh tekstakh Evangeliiya* [Erklärung der theologischen Zusammenhänge im Englischen Text des Neuen Testaments] (Kirov 2011); *Cohesion as a Formative Criterion of the Text* (Tambov 2013); *Logical Predicate and Its Role in the Modus Structure* (*Russian Journal of Earth Sciences* 2013); s. auch Zitierte Literatur.

1 Das Gebet als eine Genre-Abart des sakralen Textes

Das Gebet ist ein Appell an Gott, es verkörpert das Wesen der Religion – ein Modus der Verbindungsaufnahme zwischen dem Menschen und seinem Gott. Das Gebet widerspiegelt das Weltbild eines religiösen Menschen, es ist eines der Genres des konfessionellen Verkehrs, eine wörtliche Anrede des Menschen an die höhere Macht, an deren Existenz er glaubt. Das Gebet ist Untersuchungsgegenstand für eine Reihe von theologischen und linguistischen Disziplinen, aber während in den theologischen Studien dem Gebet eine besondere Aufmerksamkeit zugeteilt wird, ist ein linguistisches Erfassen der Gebetstexte von fragmentarischem Charakter und nur in wenigen Forschungsarbeiten anzutreffen.¹

¹ White (1971); Jakobson (1975); O’Brien (1977); Admoni (1994).

Im Leben des gläubigen Menschen nimmt das Gebet einen führenden Platz ein. Das Heilige Evangelium erzählt, dass der Herrgott selbst seine Jünger beten lehrte: “Darum sollt ihr also beten: Unser Vater in dem Himmel! Dein Name werde geheiligt ...” (Mt. 6, 9). Viele Betende sprechen das “Vaterunser” täglich aus; im Gottesdienst wird es mehrfach wiederholt. Die meisten Kirchgänger sind der Meinung, es sei sehr einfach, nicht kompliziert. Und nur die wenigsten glauben, es sei eines der schwierigsten Gebete im gemeinchristlichen Verkehr. “Und es ist dadurch schwer, dass es das einzige Gebet ist, welches unser Herrgott Jesus Christus uns gegeben hatte” (Antonij 2005: 194). Im Rahmen sprachvergleichender Forschungen wurde gerade dieses Gebet ausgewählt, einschließlich seiner Übersetzungen in sechs Sprachen, um mit Hilfe der Textanalyse all jene nationalhistorischen und kultursprachlichen Codes zu entschlüsseln, die die inhaltliche Mehrschichtigkeit des Gebetstextes bilden.

Das Gebet als eine Genre-Abart des sakralen Textes kann als passendes Material für Vergleichsforschungen gelten, da dessen Analyse eine exakte Beschreibung von Elementen des Sprachsystems ermöglicht. Eine linguistische Beschreibung der Texte solcher Art stellt die Auslegung des Gebetsinhalts und der Gebetsstruktur im Zuge des *anthropozentrischen Herangehens an die Sprache* im Zusammenhang mit den vorrangigen menschlichen Werten dar (vgl. Makajev 1964; Norton 2000). Die Forschung von gemeinsamen und Sondereigenschaften der Gebetstexte wäre daher vom logisch-semantischen Standpunkt aus durchzuführen.

2 Analyse des Gebetstextes aus kulturlinguistischer und historischer Perspektive

Die Mehrzahl von Texten, die in Gebetbücher eingeschlossen werden, wiederholt die Struktur der Oration. Diese Texte sind formell klischiert, denn sie bestehen aus der Anaklese (Anrede an den Herrgott), der Anamnese (Gedächtnis des Heilshandelns Gottes) und der Schlussformel mit der darauffolgenden Akklamation (Wojtak 1992: 23).

Die erste Gebetszeile enthält den ersten Teil des Gebets, die Anaklese, den zweiten Teil, die Anamnese, sowie die erste von sieben Bitten an Gott den Vater.

6:9 griech.: Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου

lat.: *Pater noster qui est in caelis: sanctificetur nomen tuum*

kirch.-slaw.: *Отче Наш, иже еси на небесех, да святится имя твое*

got.: *Atta unsar þu in himinam, weihnai namo þein*

mhd., nhd.: *Unser Vater in dem Him(m)el! Dein Name werde geheilig(e)t*

fne.: *Our Father, which art in heaven, Hallowed be thy name* (King James Bible – KJB); *O our father, which arte in heve halowed be thy name* (Tyndale)

Als Anaklese tritt ein vokativischer Appell bzw. Aufruf auf, der in Vergleichssprachen eine Form wie folgt annimmt: griech. Πάτερ ἡμῶν – lat. *Pater noster* – kirch.-slaw. *Отче Наш* – got. *Atta unsar* – nhd. *Unser Vater in dem Himmel* – ne. *Our Father*.

Etymologischer Kommentar: In altertümlichen Sprachen (Latein und Altgriechisch) und hinterher auch im Englischen und Deutschen ist die Anredeform *Vater* überliefert, die dem ie. (idg.) **pātēr* entstammt; vgl.: aind. *pítar*, griech. *πατήρ* (*patḗr*), lat. *pater*, got. *fadar*, ae. *fædar*, aisl. *fadir*, as. *fadar*, ne. *father*, nhd. *Vater* (Duden 2001: 886).

Im Gotischen ist die Form *atta* belegt, die mit ie. **pātēr* verwandt und als eine diminutive, “sich immer wieder erneuernde Schöpfung der Kindersprache” zu betrachten ist; vgl.: griech. *átta*, lat. *atta*, aisl. *atte*, ahd. *atto*, hett. *attaš* (Feist 1923: 45). Die “kindersprachliche” Deutung der Herkunft dieses Wortes hängt damit zusammen, dass es die für die kindliche Lallsprache typische ie. Wurzel **at-* hat. Im Gotischen sowie in einigen anderen, darunter auch nicht indoeuropäischen Sprachen findet sich ihre verdoppelte Form (Černykh 1993/I: 611).

In den slawischen Sprachen wurde das ie. (idg.) **pātēr* durch das weit verbreitete Lallwort ersetzt. So entstand im Altslawischen (Altrussischen) *омъ-чь*, das im Kirchenslawischen in der Form *отче* auftritt; vgl.: russ. *омѣу* (Gen. Sg. *омѣа*), ukr. *омѣчь*, weissruss. *оуѣу*, bulg. *омѣу*, serbokroat. *омау* (Gen. Sg. *ома*), slowen. *ōče*, -*eta*, čech., slowak. *otec*, poln. *ojciec*, olausitz. *wótc*, *wóćec*, nlausitz. *wośc* (mit dem prothetischen *w-*) (Vasmer 1996/III: 170).

Die Anrede gilt sowohl notwendig als auch natürlich, da jede Unterhaltung mit dem Namen dessen beginnt, an den man sich wendet. In bestimmten Fällen gibt man dabei auch den sozialen Status eines Adressaten und/oder seine Position. Von vornherein regelt eine Anrede Verhältnisse zwischen den Gesprächspartnern. Sie schafft ein günstiges interaktionales Klima, das den jeweiligen Kommunikationsmodus vorausbestimmt (Ivanova 2011: 66). Eine Appellform trägt zur Kürzung eines Abstands zwischen dem Menschen und Gott bei, das ist ein Fundament, auf das sich die Gebetsgabe des Chris-

ten stützt. Äußerst wichtig ist es, das Gebet feierlich und dabei ganz individuell zu beginnen.

Linguistic forms are cultural forms *par excellence* for, in general, there is an extremely high consensus among the members of a speech community as to the defining characteristics and potential distribution of the phonemes, morphemes, tagmemes, etc., known to the group. These partially arbitrary understandings and expectations, most of them unconscious or pre-conscious, influence the verbal behavior of group members in predictable and dependable ways (Bock 1964: 393).

Bock kommt zu dem durchaus begründeten Schluss: Indem der Linguist sich auf die Regelmäßigkeit dieses “influence” stützt, ist er imstande, die Sprachstruktur unter Einbeziehung einer eingeschränkter Anzahl von Beobachtungen zu beschreiben. Wegen seiner geringen Größe bietet der Gebetstext wenige Möglichkeiten zu weitgehenden Schlussfolgerungen, aber die Verbindung seiner linguistischen Eigenschaften mit den national- und kulturbezogenen Besonderheiten eines jeweiligen Landes ist, unserer Meinung nach, offensichtlich.

Im Gegensatz zu anderen Übersetzungen wird im kirchenslawischen Text nicht die übliche Anredeform gebraucht, sondern die modifizierte vokative Form *отче* (statt des möglichen altruss. *отъць* oder russ. *отец*), was die kirchenslawische Variante von den übrigen Anredeformen wesentlich unterscheidet. Es ist anzunehmen, dass diese Form des Vokativs einerseits als eine Kategorie metaphysischen Charakters und andererseits als eine von den Sprachregeln des Kirchenslawischen unterstützte linguistische Norm wahrgenommen werden kann, die bei sich das historische Gedächtnis der russischen Kultur behält.

Die deutsche Version des Gebetstextes weist eine besondere Form – *Unser Vater in dem Himmel!* – auf. Im gegebenen Fall runden sich die Anaklese und die Anamnese zum Ganzen: es vereinigen sich hier der Appell an Gott und der Hinweis auf seinen Aufenthalt im Himmel (Aufenthaltsangabe). Die Änderung der Textstruktur kann durch Übersetzungsbesonderheiten erklärt werden: der deutsche Text ist eine wortwörtliche Übersetzung des lateinischen Originals, deshalb begann das zum Ende des 8. Jahrhunderts gehörige St. Galler Gottesgebet wie folgt: *Fater unser; thū pist in himile.*

Der angeführte Textauszug zeigt, dass die Anaklese ursprünglich nur den Appell an Gott eingeschlossen hatte, des Weiteren dürfte hier beim Übersetzen eine grammatische Transformation eingetreten sein: Schrumpfung des Attributsatzes zur Präpositionalgruppe *in* + Dat. mit der Bedeutung des Aufenthaltes, die als ein inkongruentes Attri-

but zum im Nominativ stehenden Substantiv *Fater* auftritt. Die grammatische Umformung, die Verkürzung des ganzen Satzes zur Präpositionalgruppe, verletzt nicht die logische Struktur des Gebetstextes, führt aber zur strukturellen Änderung der Anaklese und Anamnese. Der Gebetstext in allen untersuchten Sprachen (ausgenommen Deutsch und Gotisch) enthält offensichtlich sowohl den ersten (Anaklese), als auch den zweiten Teil (Anamnese), wogegen im deutschen sowie im gotischen Text der Anaklese unmittelbar eine Bitte nachfolgt. Zum Schluss ist auch zu bemerken, dass im Protestantismus die kontrahierte Form *im Himmel* üblich ist, während im Gottesdienst der neupostolischen Kirche die nicht zusammengezogene Form *in dem Himmel* bevorzugt wird.

Der nächste Teil des Gebets ist die Anamnese, “die Erinnerung an ein Handeln Gottes, das in der Erlösungsgeschichte vollbracht wurde” (Nadolski 1992: 130). Diese kann je nach ihrer Auffällbarkeit mit Sprachmaterial verschieden sein, aber als unerlässliches Attribut der Anamnese gelten religiöse Kommunikeme, die einzelne lexikalische Einheiten, Wortgruppen, phraseologisierte Wendungen, sakrale Formeln, Versstrophen und sogar ganze Sätze einschließen. Wichtig bei ihrem Funktionieren ist die Gebrauchshäufigkeit im sakralen Text und Verwendung an einer bestimmten Stelle in unveränderlicher Lautung (Nadolski 1989: 404): griech. *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* / lat. *qui est in caelis* / kirch.-slaw. *иже еси на небесех* / got. *þu in himinam* / mhd., fnhd. *in dem Him(m)el* / fne. *which art in heaven* (KJB); *which arte in heve* (Tyndale).

Die Strukturanalyse ergibt, dass die Anamnese in Form des Attributsatzes auftritt, der sich im griechischen, lateinischen, kirchenslawischen und englischen Text mittels des Relativpronomens mit der Anrede verbindet. Im gotischen und althochdeutschen Text wird die syntaktische Verbindung mit Hilfe des Personalpronomens *thū* / *þu* (*thu*) in der 2. Pers. Sg. aufgenommen, was als Anrede an Gott den Vater ganz natürlich lautet, wenn man der Ansicht ist, er sei immer hilfsbereit und verständnisvoll wie ein naher Verwandter. Der Gebrauch des Personalpronomens der 2. Pers. Sg. beim Vokativ ist im Gotischen, nach Balgs Zeugnis, nicht selten, wobei das Personalpronomen bei der Übersetzung von Anreden aus dem Griechischen ins Gotische immer für den griechischen Artikel steht (*The First Germanic Bible* 1891: 228f.). Im griechischen Text wird das Wort *ὁ* verwendet, das an dieser Textstelle die Funktion des Relativpronomens der 3. Pers. Sg. übernimmt. Das Relativpronomen in dieser Form ist aber für Anreden nicht typisch, vollends dass sich im griechischen Text weiter das Personalpronomen

σου ‘dich’ im *casus possessivus* trifft, das den intimen Charakter des Gottesgebets aufweist. Somit vermeidet der gotische Übersetzer im untersuchten Text den Gebrauch nicht nur des Relativpronomens, sondern auch des Attributsatzes selbst. Die Anrede fixiert also Duzen mit Gott als mit einer vertrauten Person.

Einen ähnlichen Weg geht auch wohl das Althochdeutsche; vgl.: *thû pist in himile* (St. Gallen, Ende des 8. Jh.s) (Brillowski 1836: 8); *thû thâr bist in himile* (Tatian 825) (Tatian 1892: 55 f.); *dû in himele bist* (St. Gallen 1000) (Brillowski 1836: 11). Zu den Besonderheiten des gotischen Textes zählt, im Unterschied zum althochdeutschen, auch die für germanische Sprachen durchaus nicht typische Weglassung der Kopula nach dem durch das Personalpronomen ausgedrückten Subjekt (vgl.: got. ... *þu is* ↓ *in himinam* vs. ahd. *thû pist in himile*). Dies kann wohl durch die unzureichende Stabilität oder Eigenheit der syntaktischen Regeln im Gotischen erklärt werden. Guchman spricht in dieser Hinsicht von “einer Abweichung von der Zweigliedrigkeit”, indem sie gleichartige Fälle analysiert. Derartige Abweichungen “treten im Gotischen viel häufiger auf als im gegenwärtigen Englischen und Deutschen, wobei die Eingliedrigkeit solchen Strukturmustern eigen ist, die in den gegenwärtigen germanischen Sprachen immer zweigliedrig sind” (Guchman 1998: 214). Das Fehlen der Kopula im untersuchten gotischen Satz ist unter anderem auch als Folge des griechischen Einflusses zu sehen, da sie in syntaktisch ähnlichen, griechischen neutestamentlichen Sätzen (z. B. an Adjektiven im prädikativischen Gebrauch), darunter auch in *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, genauso weggelassen werden konnte (vgl. dazu Machen 1923: 36). Der Unterschied zwischen dem Griechischen und dem Gotischen liegt hier nur in der Häufigkeit der Weglassung (vgl.: “In Gothic, less frequently than in Greek, the copula is sometimes omitted” [The First Germanic Bible 1891: 224]).

Im Kirchenslawischen wird das vieldeutige Wort *уже* (< Pron. *u* + Konj. *же*) gebraucht, das aber im Gebetstext als Relativpronomen in der Bedeutung “*который*” ‘der/welcher’ auftritt (vgl. Gamanovič 1991: 57). Die kirchenslawische Version enthält auch die grammatische Verbform *ecu*, der im Griechischen die Form der 3. Pers. Sg. des Verbs *ἔστιν* entspricht, der untersuchte griechische Text der Elseviere, wie oben gesagt, enthält aber die letztere nicht. Man kann über die Kontinuität beim Erhalten derartigen Verbformen sprechen, also von *est* im Lateinischen, *ecu* im Kirchenslawischen, *art(e)* im Englischen. Alle aufgezählten Formen entstammen der gemeinsamen Wurzel **es-* (> *ie. *ésti*); vgl.:

aind. *ásti*, avest. *asti*, griech. *ἔστι*, lat. *est*, got., ahd. *ist*, aisl. *es*, ae. *is*, ne. *is*, nhd. *ist*, apruss. *essei*, lit. *esi*, čech. *jest*, je, poln. *jest*, altruss., altslaw., russ. *есть*.²

In der Struktur der Anamnese findet sich auch die Präpositionalgruppe *im Himmel* (praepositio + substantivum): griech. *ἐν τοῖς οὐρανοῖς*; lat. *in caelis*; kirch.-slaw. *на небесех*; got. *in himinam*; mhd., fnhd. *in dem Him(m)el*; fne. *in heve* (Tyndale), *in heaven* (KJB). Nach dem heidnischen Glauben “wird ‘der Himmel’ als Symbol des Weltalls wahrgenommen und korreliert inhaltlich auch mit der Bedeutung der Gottheit und Heiligkeit” (Makovskij 1996: 229); griech. *οὐρανός*, lat. *caelum*, got. *himins*, as. *himil*, anord. *himinn*, as. *heban*, ahd. *himil*, nhd. *Himmel*, ae. *heofon*, ne. *heaven* (ODEE 1966: 433).

Man sollte noch eine Besonderheit im Gebrauch von *небесех* im Kirchenslawischen und *heaven* im Englischen erwähnen. Beide Formen weisen ihre Zugehörigkeit zum hohen Stil auf und zeichnen sich durch einen gewissen Grad der Archaizität aus. Dies hebt Schönheit und Poetizität von der bei der auditiven Wahrnehmung dieser Wörter entstehenden sprachlichen Gestalt hervor. Diese Gestalt lässt sich einmal mit dem unsichtbaren geistigen Himmel assoziieren und nur zweitens mit dem sich über unseren Köpfen ausstreckenden sichtbaren Himmelsgewölbe.

Der Hinweis auf den Ort, wo Gott der Vater verbleibt, folgt unmittelbar dem Appell an Gott. Man kann annehmen, dass die Anamnese aus semantischer Perspektive ziemlich einfach ist und keiner besonderen Deutung bedarf. Im Hinblick auf den kirchenslawischen Gebetstext sollte dabei betont werden, dass ohne solch eine Erinnerung an den Himmelsvater dort das im russischen orthodoxen Gottesdienst vollzogene religiöse Ritual nicht so majestätisch und wichtig wäre, denn die psychologische Einwirkung des phraseologisierten kirchenslawischen Ausdrucks *уже еси на небесех* ‘der ist im Himmel’ (vgl.: russ. ‘*который на небе*’) erhebt jeden Menschen “von jeglicher irdischen Vorliebe zum geistigen Wohl, das so rein, heilig, ‘himmlisch’ ist wie unser Himmelsgott heilig ist” (Fedčenkov 2008: 52). Die Anamnese vermittelt in ihrer semantischen Struktur die Vorstellung von Gott als von einem heiligen, leidenschaftslosen, allerreinsten, geistigen, überirdischen Wesen. Somit erweist sich diese für uns gewöhnliche Wortverbindung “Himmelsvater” gar nicht als leblos, sondern hingegen

2 Oxford Dictionary (1966: 81) im Folgenden verkürzt ODEE genannt; Concise Oxford Dictionary (1996: 36) im Folgenden verkürzt CODEE genannt; Vasmer 1996/I: 28); Duden (2001: 753).

als lebenswichtig, sie erhebt unseren Gedanken zu Gott, lenkt uns von den irdischen Dingen ab und misst dem Beten eine feierliche, gehobene Stimmung bei.

Was an dieser Gebetsstelle noch bemerkenswert ist, ist die grammatische Zahl (der Numerus) des Wortes “Himmel” in verschiedensprachigen Texten. Die griechischen, lateinischen, kirchenslawischen und gotischen Fassungen unterscheiden zwischen Singular und Plural, die englischen und deutschen dagegen nicht; vgl.: griech. *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (Abl. Pl.) – *ἐν οὐρανῷ* (Abl. Sg.); lat. *in caelis* (Abl. Pl.) – *in caelo* (Abl. Sg.); kirch.-slaw. *na nebesex* (Präp. Pl.) – *na nebesu* (Präp. Sg.); got. *in himina* (Dat. Pl.) – *in himina* (Dat. Sg.); mhd., fnhd. *in dem Him(m)el* (Dat. Sg.); fne. *in heaven* (Loc. Sg.).

Der Unterschied im Numerus geht auf die antike Vorstellung von den Sieben Himmeln zurück, wobei Gott selbst in *Araboth*, dem Siebten Himmel, verortet wird. Hahn bemerkt diesbezüglich, dass “das Neue Testament eine gewisse Mannichfaltigkeit verschiedener Gebiete im Himmel voraussetze, so wird jedoch nirgends eine bestimmte Zahl genannt, noch auch angedeutet, wodurch die einzelnen Himmel von einander unterschieden seien” (Hahn 1854: 247). Er führt ein Zitat aus dem Abschnitt Beschallach von Sohar an: “Septem caelos fecit deus sanctissimus et singulis caelis sunt stellae fixae et errantes et supra omnes est caelum Araboth”, der siebte Himmel, auf dem der lebendige Gott thront (Hahn 1854: 248). Die Spuren der Idee von den Sieben Himmeln lassen sich auch im griechischen, lateinischen, kirchenslawischen und gotischen Text des “Vaterunsers” verfolgen. Was den deutschen Gebetstext angeht, so scheint es sinnvoll, einige zu verschiedenen Zeitperioden gehörige Gebetsfassungen anzuführen:

Alemannisch (St. Gallen, Ende des 8. Jh.s): *in himile* (Brillowski 1836: 8)

Ostfränkisch (Tatian 825): *in himile* (Tatian 1892: 55 f.)

Notker (1000): *in himele* (Brillowski 1836: 11).

Von allen angeführten Auszügen ist der obere wohl als eine der ersten aus dem Lateinischen übertragenen deutschen Fassungen zu betrachten. Bereits da trifft sich die singularische Verwendung des Wortes *Himmel*.

Dasselbe gilt auch für die englische Fassung. Aber im Unterschied zu deutschen Übersetzungen, in denen das untersuchte Wort nur in der Einzahl gebraucht wird, finden sich angelsächsische und mittelenglische Texte, wo die pluralische Verwendung vorkommt; vgl.: *on heofonum* (The Anglo-Saxon Gospel 995 – ASG) (*Gothic and Anglo-Saxon Gos-*

pels [GAG] 1888: 24); *in heuenes* (Wycliffe 1389) (GAG 1888: 25). In Tyndale lässt sich schon die Singularform treffen: *in heve*, so auch in KJB: *in heaven*.

Die weitere Erforschung führt uns auf den im strukturellen Aspekt umfangreichsten Teil des Gebetstextes, der Bitte, zu. In der griechischen Fassung werden die in der Bitte auftretenden Verbformen im Imperativus Praesentis Medii verwendet, wodurch die Bedeutung einer dauernden oder sich wiederholenden Handlung ausgedrückt werden kann (Machen 1923: 180). Es ist hinzuzufügen, dass die imperativischen Formen des Verbs nicht nur dazu dienen, einen Befehl oder ein Verbot auszudrücken, sondern auch zum Ausdruck von modalen Bedeutungen der Bitte oder des Wunsches gebraucht werden (Ivanov und Ivanova 2011: 139).

In der lateinischen Sprache ist der Gebrauch der Konjunktivform zu verzeichnen, wobei der Konjunktiv im synchronen Aspekt die Bedeutung der Willenserklärung aufweist. Diese Bedeutung kommt infolge der breiten funktionalen Möglichkeiten des lateinischen Konjunktivs zustande: Con. Imperativus, Con. Adhortativus, Con. Prohibitivus, Con. Optativus (Tariverdijeva 1997: 12). Im analysierten Fragment wird die Form Coniunctivi Optativi gebraucht zwecks der Vermittlung von Bedeutung auf der Achse “Wirklichkeitsfaktum / mögliche Handlungsausführung”. Diese Form markiert die Erwartung einer aktiven Handlung seitens des Adressaten *hic et nunc*.

In der kirchenslawischen Fassung wird in die Satzstruktur eine konjugierbare Heischeform des Verbs eingeschlossen, die sich durch Kopplung mit dem syntaktischen Partikel *da* bilden lässt und zur Ausprägung des hohen Stils des Gebetstextes dient (Ivanov und Ivanova 2011: 145).

Im Gotischen ließ sich der Gebrauch von imperativischen oder optativischen Verbformen durch strenge grammatische Normen nicht regeln: Neben den Imperativformen wurden auch synonymisch Optativformen verwendet, insbesondere bei den Verneinungen (Guchman 1998: 180). Der Optativ in der 3. Pers. Sg. sowie der Imperativ in der 2. Pers. Sg. konnten im Gotischen einen Wunsch oder eine Bitte ausdrücken, so z. B. in der Wulfilabel: *weihnai namo þein* (Optativ); *hlaif unsarana þana sinteinan gif uns himma daga*; *aftlet uns þatei skulans siyaima (sijaima)* (Imperativ).

In den ersten deutschen Sprachdenkmälern kommen sehr häufig Verbindungen des 2. Partizips eines transitiven Verbs mit den Verben *sîn* (*wesan*) ‘sein’ und *werdan* ‘werden’ vor. Diese sind im ostfränkischen Text des Gebets von Tatian (*sî giheilagôt*) sowie in Notker (*uuerde geheiligôt*) anzutreffen. Sol-

che Konstruktionen haben passivische Bedeutung, dürfen aber wegen ihrer Mehrdeutigkeit noch nicht als Passivformen betrachtet werden (Moskalskaja 2006: 129). Die in den Bestand dieser Wortgruppen gehörenden Verben *sīn* (*wesan*) ‘sein’ und *werdan* ‘werden’ werden in Form des Konjunktivs Präsens zum Ausdruck sowohl des Zustandes als auch des Vorgangs gebraucht. Das althochdeutsche Präsens des Konjunktivs hat eine besondere Gebrauchssphäre, die ihm auch in der Gegenwartssprache vorbehalten bleibt: “es diene zum Ausdruck der optativischen und der imperativischen Modalität.” Im Mittelhochdeutschen wird das Präsens “zum Ausdrucksmittel eines Wunsches oder einer Aufforderung, deren Erfüllung als möglich betrachtet wird” (Moskalskaja 2006: 118, 184, 186). So z. B. in Luther: *Dein Name werde geheiligt*.

In der englischen Fassung ist von besonderem Interesse die Nachstellung des Verbs *be*, das nach dem Participle II steht: *halwid be thi name* (Wycliffe), *halowed be thy name* (Tyndale), *Hallowed be thy name* (KJB). Eine derartige Inversion kann vom Standpunkt der aktuellen Satzgliederung aus erklärt werden. So vermittelt die Form *halwid/hal(l)owed*, indem sie in diesem Bibelvers als Thema auftritt, die Hauptsemantik der ersten Bitte an Gott. Zugleich ist die frühere (angelsächsische) Fassung anders strukturiert: *sī þīn nama zehālȝōd* (ASG). An die erste Stelle kommt das Verb *sī* im Present Subjunctive, das zusammen mit dem Participle II *zehālȝōd* die für die germanischen Sprachen typische verbale Klammer bildet. Im Mittelenglischen ist die alte Form *sī* bereits nicht mehr anzutreffen, für sie steht *bē*.

Die Wortgruppe *sī ... zehālȝōd* ist als ein zusammengesetztes nominales Prädikat zu betrachten. Die ganze Konstruktion *bēōn* + Participle II vermittelt eine passivische Bedeutung, darf aber nicht für eine vollwertige analytische Passivform gehalten werden. *Sī* tritt im Satz als eine Kopula auf, die im Altenglischen ihre lexikalische Bedeutung noch nicht verloren hat, während *zehālȝōd* die Funktion des prädikativischen Glieds ausübt. Das altenglische Present Subjunctive dient hier zum Ausdruck der optativischen und der imperativischen Modalität.

Die Wortstellung im analysierten Gebetsfragment ist zweifellos von Bedeutung. In altertümlichen Sprachen (Griechisch, Latein, Kirchenslawisch und Gotisch) nimmt die selbsthinreichende synthetische Verbform die Erststellung ein. Während man das Gebet mit dem Ausdruck *ἀγιασθήτω / sanctificetur / да святится / weihnai* beginnt, meint man nicht, dass in dem diesem Wunsch vorausgehenden Zeitabschnitt bzw. im Moment des Aussprechens dieses Wunsches der Name Gottes

nicht heilig war oder ist: “Indem wir *Dein Name werde geheiligt* aussprechen, bringen wir nicht dem Herrgott die Ihm angeblich fehlende Heiligkeit bei, sondern preisen wir die bereits bestehende” (Ioann Zlatoust [Johannes Chrysostomos] 1993: 106).

Die klassischen Sprachen des Altertums behalten die syntaktischen Redebesonderheiten, darunter auch die invertierte Stellung des Possessivpronomens, was im gegebenen Kontext als ein sprachstilistisches Verfahren betrachtet werden kann, das dazu berufen ist, die Gebetsstimmung am Menschen anzuregen.

In den neueren Sprachen lässt sich eine umgekehrte Tendenz beobachten, also die Festlegung der klaren Regel nach der das Possessivpronomen dem Substantiv vorangeht. Das Streben nach einer bestimmten Wortfolge als Besonderheit der germanischen Sprachen ist eines der Merkmale, das von der Formung des Funktionspotentials der sich herausbildenden nationalen Sprachen zeugt.

Dein Name werde geheiligt ist die erste Bitte bzw. der erste Wunsch, gerichtet an Gott. Sie besteht darin, seinen Namen im Menschentum als heilig wahrnehmen zu lassen. “Der Gegenstandsname ist ein Treffpunkt für den Wahrnehmenden und das Wahrnehmbare, genauer gesagt, für den Erkennenden und das Erkennbare. Im Namen besteht eine intime Einheit von auseinander genommenen Daseinssphären, eine Einheit, die zur gemeinsamen Existenz dieser Sphären im einheitlichen, bereits nicht einfach ‘subjektiven’ oder einfach ‘objektiven’ Bewusstsein führt” (Lossev 1993: 641). “Wir erkennen somit an und bekennen, dass Gott einheitsheilig ist, und bitten darum, dass sich seine Heiligkeit dem Menschentum bietet, dass sie zum Vorbild der Höchstvollkommenheit für jedermann wird, geistiges Sehen den Menschen beibringt, ihnen auf ihrem Lebensweg hilft und sich die Menschen in Wahrheit einbürgern lässt” (Brjančaninov 2001: 234).

Der zehnte Vers des Gebets schließt die zweite und die dritte Bitte an Gott ein. Das untersuchte Fragment weist eine ganz logische und gesetzmäßige Folge im Aufbau des Gebetstextes auf. Diese Folge zeichnet den stufenweisen Charakter des gehobenen geistigen Verkehrs mit Gott aus.

6:10 griech.: *ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου, γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς*

lat.: *Adveniat regnum tuum; Fiat voluntas tua; sicut in caelo, et in terra*

kirch.-slaw.: *Да приидет царство твое: да будет воля твоя, яко на небеси, и на земли*

got.: *Q(u)imai þiudinassus þeins; wairþai wilya (wilja) þeins swe in himina jah (jah) ana airþai*

mhd., nhd.: *Dein Reich kom(m)e. Dein Wille geschehe auf(f) Erden wie im Him(m)el*

fne.: *Thy kingdom come, Thy will be done, in earth, as [it is] in heaven (KJB); Let thy kyngdome come. Thy wyll be fulfilled as well in erth as it ys in heven (Tyndale); vgl.: Tō-becume þīn rīce; zewurþe (zeweorþe) þīn willa on eorþan swā swā on heofonum (ASG)*

In den untersuchten Fassungen, einschließlich der angelsächsischen und mit Ausnahme der deutschen und englischen, bleiben die dem griechischen Urtext ähnliche Wortstellung und rhythmische Struktur, was sich dadurch zeigt, dass die Verbformen in beiden Teilen des untersuchten Verses die Erststellung einnehmen. Im deutschen und englischen Vers tritt an die erste Stelle nicht das durch die imperativischen Verbformen ausgedrückte Prädikat, sondern das Subjekt (dt. *Dein Reich komme. Dein Wille geschehe ...*; engl. *Thy kingdom come, Thy will be done ...*), was für die imperativischen Sätze in den neuen germanischen Sprachen kaum charakteristisch ist. In Tyndale trifft sich dagegen das zusammengesetzte verbale Prädikat *Let ... come*, das auch die imperativische Bedeutung vermittelt. Aus syntaktischer Sicht widerspricht die Wortstellung in der Tyndale Version nicht den in den neuen germanischen Sprachen eingesetzten grammatischen Regeln.

Der Vers, der die zweite und die dritte Bitte enthält, stellt eine logische Fortsetzung des streng ausgewuchteten Kompositionsmodells des Gebets dar. Hier werden die bereits bewährten Mittel und Modi der Gebetsabfassung eingesetzt: eine jeder Einzelsprache eigene Wortstellung, dieselben Verbalkategorien usw. Anders gesagt, die untersuchte Zeile legt im formellen Aspekt das Standardrepertoire von verwendeten Sprachmitteln fest. Die im Rahmen des religiösen Kultus funktionierenden Texte nehmen daher eine stabile Form an und werden Teil der religiösen Gemeinschaft. Eine Form dieser Aussprüche ist stabilisiert, genehmigt, durch Tradition und Klerus heilig gesprochen. Zur Standardisierung der Gebetsformen trägt auch bei, dass die letzteren besonders hoch geehrt werden, wobei “eine bestimmte verbale Form des Gebets (oder etwas weiter: dessen Zeichenform, die dazu noch eine Pose oder Geste einschließt) direkt oder indirekt von Gott sanktioniert werden kann” (Węclawski 1995: 113).

Die zweite Bitte des Gottesgebets lenkt Gedanken und Gefühle auf die Idee des Gottesreiches, das als eine Lebensweise mit Gott und in Gott auftritt. Damit diese Lebensweise zur Erlösungsrealität wird, muss der Mensch die ihm von Gott gewährte Freiheit zu Nutz und Frommen richten, seinen Willen dem des Gottes unterzuordnen. In diesen Ge-

betsworten sind gleichzeitig sowohl eine Bitte an Gott als auch der Glaube an unverbrüchliche Verwirklichung dessen enthalten, was der Herrgott predigte, also der Glaube an die baldige Ankunft des Reiches Gottes. Im Gottesgebet stellt sich das Reich Gottes nicht als das bereits in Erfüllung gegangene, sondern als das wünschenswerte, zu ersuchende, künftige vor. In dieser Bitte ist nicht nur die für alle geltende Ankunft des Heiligen Geistes oder des Reiches Gottes zu sehen, sondern dessen Niederkunft auf jedem einzelnen Menschen.

Bei der Analyse des Gebetstextes lässt es sich nicht leugnen, dass die ersten zwei Bitten zur sakralen Sphäre gehören, während die fünf weiteren dem menschlichen Sozium gewidmet sind. Da nicht der ganze Gebetstext auf Heilige oder Engel gerichtet ist, kann der Schluss gezogen werden, dass die weiteren Bitten des Gebets sich auf die Erde, also auf uns, die Erdbewohner beziehen. Es bedeutet, dass der Gotteswille, im moralischen Gesetz verkörpert, vom menschlichen Wesen aufgefasst und frei aufgenommen werden muss. Diese Bitten sind aus heutiger Sicht sehr wichtig, da diese als Orientierungspunkte für die gegenwärtige Gesellschaft gelten, die an einem Mangel an Liebe und Reinheit leidet, und der der politische Frieden, die ökonomische Stabilität und die annehmbare Lebensqualität fehlen.

Der elfte Vers vermittelt eine nächste Bitte des Menschen an Gott und daher ist er ein natürlicher Teil des Gebetskörpers sowohl im inhaltlichen als auch im strukturellen Aspekt. Vom Standpunkt eines Durchschnittsmenschen aus betrifft diese Bitte das Lebenswichtigste, das *täglich Brot*.

Der Begriff *täglich Brot* ist wohl etwas umfassender zu deuten als einfach nur als “Brot”, das dazu dient, die physische Existenz des Menschen zu unterstützen. Dieser Appell an Gott ist nicht nur mit dem Ersuchen um Ernährung als solche verbunden, sondern um Lebensunterhalt im generellen Sinne dieses Wortes. Alles Übrige, was nicht als notwendig gilt und dem Vergnügen dient, ist dem Willen Gottes ohne Vorbehalte anheimzugeben, und dafür, sei es gegeben oder nicht, sollte man den Herrgott preisen und sich nicht weiter darum kümmern:

6:11 griech.: *Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον*

lat.: *Panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie*

kirch.-slaw.: *Хлеб наш насущный даждь нам днесь*

got.: *Hlaif unsarana þana sinteinan gif uns himma daga*

mhd., nhd.: *Unser täglich Brot gib uns heute*

fne.: *Give us this day our daily bread (KJB), Geve vs this daye oure dayly breede (Tyndale); vgl.: Ūrne dæzhwāmlican hlāf syle ūs tō-dæz (ASG)*

In allen Übersetzungen, die englische ausgeschlossen, bleiben die ähnliche Wortfolge und die dem griechischen Urtext gleiche rhythmische Gestaltung erhalten. Die englische Fassung zeichnet sich durch die Änderung des Satzbaus aus: Das Neue, Unbekannte und das Wichtigste wird in den rhematischen Teil der Aussage verlagert. Diese Änderung erfolgte offensichtlich in der späteren Zeit, denn die angelsächsische Fassung weist eine der griechischen Variante ähnliche Wortstellung auf, bei der das Rhema am Satzanfang steht.

Als Schlüsselpunkt dieses Verses gilt zweifellos die phraseologisierte lexikalische Formel *Unser täglich Brot*. Es sei hervorgehoben, dass in der christlichen Ritualität der indoeuropäischen Völker die Elemente von sehr großer Bedeutung waren, die sich eben mit dem Kultus von Brot als Grundnahrungsmittel verbinden lassen und ihren Niederschlag in der jeweiligen alltäglichen Terminologie gefunden haben.

Im griechischen Text bedeutet ἄρτος nicht einfaches Brot für jeden Tag, sondern fein vermahlene Weizenbrot, das normalerweise zu besonderen Fällen, also zu Feiern oder christlichen Festen gebacken wurde. Solch ein Wortgebrauch im erforschten Kontext gilt als Merkmal des für die religiöse Sprache charakteristischen gehobenen Stils.

Im lateinischen Text wird das Wort *panis* gebraucht. Die Semantik dieses Wortes vermittelt eine andere Bedeutung, das Wort dient zur Bezeichnung von grob vermahlenem Brot bzw. Roggenbrot, das damals für eine übliche Alltagsspeise gehalten wurde. Gerade die Bedeutung 'Brot grober Vermahlung' wurde von den anderssprachigen evangelischen Texten übernommen.

In Anlehnung an Vasmer (1996/IV: 242 f.) werden im Laufe der etymologischen Analyse des kirchenslawischen bzw. russischen Lexems *хлеб* 'Brot' zwei Gesichtspunkte in Bezug auf die Herkunft dieses Wortes aufgezeigt.

Das Lexem *хлеб* 'Brot'

– erschien im Wortbestand der slawischen Sprachen als eine Entlehnung aus den germanischen Sprachen, "was glaubwürdiger ist als Verwandtschaft mit den letzteren" (vgl.: germ. **χlaiba*(z), got. *hlaifs*, afries. *hlēf*, aisl. *hleifr*, ahd. (*h*)*leib*, mhd. *leip*, nhd. *Laib*, ae. *hlāf*, ne. *loaf*, schwed. *lev*, norw. *levi*, aslaw. *khlēbu*, russ. *khleb*, lit. *kliēpas*, lett. *klaips*, finn. *leipä*, estn. *leib* [ODEE 1966: 533; *Duden* 2001: 466];

– ist von indoeuropäischer Herkunft, da es auf ie. **khlōbhos* oder **skolibhos* zurückgeht, "wo [man] manchmal auch lat. *libum* 'Kuchen, Fladen' hinzu rechnet".

Abhängig von der Position, die für einen Refe-

renzpunkt genommen wird, lassen sich entweder über die gemeinsame Etymologie der slawischen und germanischen Wurzeln Schlüsse ziehen oder über das Bestehen enger Zusammenhänge zwischen den untersuchten Termini, die sich bei der Berührung von den zu verschiedenen Gruppen gehörigen Sprachen herausgebildet hatten.

Den Benennungen für Broterzeugnisse in den gegenwärtigen germanischen Sprachen, die in der christlichen Tradition gebräuchlich waren bzw. sind, liegen die altgermanischen Wurzeln zugrunde. Backen und Essen verschiedenartiger Brote war eines der wichtigsten Elemente alter Rituale, die in ethnischen Traditionen aller Völker Europas erhalten blieben. Die etymologische Analyse lässt die Verflechtung und gegenseitige Bereicherung der Derivate, die sich rund um ein einziges germanisches Wort konzentrieren, beobachten; vgl.: germ. **brauda*(n), afries. *brād*, as. *brōd*, mnd. *broot*, nd. *brood*, aisl. *braudh*, ahd. *prôt*, mhd. *brôt*, nhd. *Brot*, ae. *brēād*, ne. *bread*, schwed. *bröd* (ODEE 1966: 115; CODEE 1996: 49; *Chambers Dictionary* 2008: 114).

Das obige germanische Wort gehört seinerseits zur Gruppe von den mit dem Wort *brauen* eng verwandten Wörtern; vgl. ie. **bhreu*, germ. **breu-*, afries. *briūwa*, as. *breuwan*, aisl. *brugga*, ahd. *briuwan*, mhd. *brūwen*, nhd. *brauen*, ae. *brēowan*, ne. *brew*.³

Nach den Angaben der oben zitierten lexikografischen Quellen hatte germ. **brauda*(n) nicht mit der Benennung von Backerzeugnissen, sondern mit Bierbrauen und Weinherstellung zu tun. In der späteren Zeit bezog sich das Wort wohl "auf den durch die warme Sauerteiggärung getriebenen Teig" (*Duden* 2001: 114). Um 1200 wurde aber diese lexikalische Einheit auch zur Bezeichnung der älteren "bereits jungsteinzeitlichen" (ODEE 1966: 115) Brotnahrung in Form eines festen Fladen aus ungesäuertem Teig, also (*h*)*leib*, eingesetzt. In der mittelalterlichen Zeit kam das den Fladen bezeichnende gemeinermanische Wort aus dem Gebrauch und wurde völlig vom Wort *Brot* zurückgedrängt (*Duden* 2001: 114 f.; s. auch ODEE 1966: 115). In den germanischen Sprachen steht das Wort *bread/Brot* u. ä. seitdem generell für alle Teigerzeugnisse.

Die Geschichte der untersuchten lexikalischen Einheiten zeugt somit von der Präsenz einer gemeinsamen semantischen Grundlage, die die Begriffe "brauen", "Laib", "Brot grober Vermahlung", "jegliches Teigerzeugnis" vereinigt.

Das russische Adjektiv *насущный* sowie dessen lateinisches Äquivalent *supersubstantialis* stellen Lehnübersetzungen des griechischen Wortes *ἐπιού-*

3 ODEE (1966: 117); CODEE (1996: 49); *Duden* (2001: 110); *Chambers Dictionary* (2008: 116).

στος dar, das in die Wortgruppe τὸν ... σήμερον ‘auf (für) jeden Tag’ gehört. Das Hauptsem in der semantischen Struktur dieser lexikalischen Einheiten ist “die lebenswichtige Bedeutung habend, lebensnotwendig”, dem das untergeordnete Sem “täglich” folgt; vgl. auch: me. *ouer other substaunce* (Wycliffe 1389). In der liturgischen Praxis der römisch-katholischen Kirche hat sich die Übersetzung *cotidianum* (= lat. *diurnus*) statt *supersubstantialem* eingebürgert. Die Hauptbedeutung des Wortes *cotidianus/quotidianus* (< *cotidie* < quot ‘jeder’ + *dies* ‘Tag’) ist aber “täglich”. In den lateinischen (falls man im Gebet das Wort *cotidianus* gebraucht), gotischen, deutschen, englischen Fassungen der Brotbitte (ausgenommen die von Wycliffe) geht also das Sem “die lebenswichtige Bedeutung habend, lebensnotwendig” verloren, es wird nur die Bedeutung “täglich” vermittelt; vgl.: got. *sintēinan*, nhd. *tächlich*, ae. *dæzhtwāmlīc* (ASG), fne. *dayly* (Tyndale), *daily* (KJB).

In einigen Studien wird auf die Schwierigkeiten verwiesen, auf die Übersetzer und Ausleger des “Vaterunsers” beim Übersetzen eben dieser Textstelle stießen, d. h. inwiefern sich das Wort *ἐπιούσιον* nur in Matthäus und Lukas findet und auf verschiedene Weise übersetzen lässt:

- 1) ‘lebensnotwendig’ (aus den Bedeutungen dessen Bestandteile *ἐπι* und *ούσια* sind);
- 2) ‘auf (für) diesen Tag’ (< *ἐπι την ούσα*’);
- 3) ‘auf (für) morgigen Tag’ (< *ἡ ἐπιούσα*’).

Comfort unterstreicht in dieser Hinsicht, dass “the word [*ἐπιούσιον* ist gemeint] found in all NT Greek manuscripts ... either speaks of what is necessary for existence or of what meets our day-by-day need. Most modern translators opt for a translation that addresses the daily need. Some ancient translators did the same, while other focussed on the issue of sustaining existence ... The word could also have eschatological significance, if it is derived from *ἐπεῖναι* ‘for the future’ ... This interpretation coincides nicely with the emphasis in first part of the prayer on the coming of the kingdom” (2008: 15).

In fast allen untersuchten Texten wird die imperativische Form des Verbs eingesetzt. Nur in der griechischen Fassung steht das Verb im Imperativus Aoristi. Von Interesse ist auch die etymologische Analyse der Verbformen in der untersuchten Zeile: griech. *δοῦναι* – lat. *da* – kirch.-slaw. *даждь* – got. *gif* – nhd. *gib* – fne. *geve* (Tyndale), *give* (KJB).

Die griechischen, lateinischen und kirchenslawischen Verben entstammen dem gemeinsamen indoeuropäischen Stamm; vgl.: kirch.-slaw. *даждь* – *dámu*, ukr. *dámu*, weisruss. *даць*, aslaw. *dámu*, čech. *dáti*, poln., olausitz. *dać*, nlausitz. *daś*; verwandt mit aind. *dádāti*, griech. *δίδωμι*, lat. *do*, lit.

dūoti (Černykh 1993/I: 32; Vasmer 1996/I: 485). Zugleich zeigen die Instanzen aus den germanischen Sprachen den Unterschied zu jenen aus den indoeuropäischen nichtgermanischen Sprachgruppen auf; vgl.: ie. **ghabh*, germ. **geban*, got. *giban*, ae. *z(i)efan*, ne. *give*, afries. *jeva*, as. *geban*, ahd. *geban*, nhd. *geben*, aisl. *gefa*, schwed. *giva*.⁴ Die angeführten germanischen Beispiele entstammen der gemeinsamen indoeuropäischen Wurzel, die sich vom den griechischen, lateinischen und kirchenslawischen Instanzen zugrundeliegenden Stamm unterscheiden.

Die ersten drei Bitten sowie der Appell an Gott den Vater können ein “himmlischer” Teil des Gebets genannt werden. Im dritten Gebetsteil sind aber schon die Worte *auf Erden* enthalten. Der “Gebetschauplatz” scheint somit vom Himmel auf die Erde übertragen zu sein. Die beim Beten ausgesprochene Bitte, dass sich der Gotteswille auch auf der Erde vollziehe, bedeutet nichts anderes als den Aufruf an Gott, den irdischen Sachverhalt so wie im Himmel zu gestalten. Indem man es ausspricht, äußert man den Wunsch, alles hier nach dem Gottes Willen geschehen zu lassen. Mit der dritten Bitte wendet sich somit unsere Seele an den Herrgott, und der Ort für den Vollzug des Gotteswillens ist nicht der Himmel, sondern die Erde.

Unser täglich Brot gib uns heute ist unter anderem die Bitte darum, dass alles Nötige zur Befriedigung unserer physischen Bedürfnisse von Gott heilgesprochen wird. Die Validität menschlicher Bedürfnisse wird dank diesem Gebetsappell durch die Autorität Gottes bestätigt. Hiermit wird aber auch ein Kriterium eingeführt, das zwischen den rechtmäßigen und sündhaften Erfordernissen unterscheiden lässt. Einzelne Elemente der Kultus-Texte besitzen den Status der Sprachklischees, sofern sie aus einer Äußerung in eine andere in unveränderter Form übertragen werden können und so wie es mit der Brotbitte geschehen ist.

Die fünfte Bitte wird im zwölften Gebetsvers vorgebracht.

6:12 griech. *καὶ ἄφεσις ἡμῶν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν*

lat. *Et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*

kirch.-slaw. *И остави нам долги наша, яко и мы оставляем должником нашим*

got. *Yah (jah) aflet uns þatei skulans siyaima (sijaima), swaswe yah (jah) weis afletam þaim skulam unsaraim*

mhd., nhd. *Und vergib uns unsere Schuld(e), wie wir*

⁴ ODEE (1966: 399); CODEE (1996: 194); *Duden* (2001: 252); *Chambers Dictionary* (2008: 434).

unser(e)n Schuldigern vergeben, fne. *And forgive us our debts, as we forgive our debtors* (KJB); *And forgeve vs oure treaspases eve as we forgeve oure trespacers* (Tyndale); vgl.: *And forʒyf ūs ūre ʒyltas, swā swā wē forʒyfaþ ūrum ʒyltendum* (ASG)

Es wird gebeten, menschliche Sünden in dem Maße zu vergeben, in dem der Mensch selbst jenen vergibt, die ihn beleidigt haben. In dieser Bitte werden die Sünden des Menschen *unsere Schuld* genannt, denn obwohl Gott dem menschlichen Wesen Mut und Kraft, Fähigkeiten und Geschick verliehen hat, Gutes zu tun, richtet der Mensch ihm Gegebenes oft zu Übel und wird dadurch schuldig vor Gott. Die Weigerung des Menschen, dem anderen aufrichtig zu verzeihen, verhindert die zukünftige Vergebung der eigenen Sünden durch den Himmelsvater. Eben dies meinte Jesus Christus, als er sagte: *Und vergib uns unsere Schuld, wie wir unseren Schuldigern vergeben*.

Von Interesse sind vorerst die Zeitformen der im zweiten Teil des Verses gebrauchten Verben. In allen Fassungen, die griechische ausgenommen, treten die Verben in der präsentischen Form der 1. Pers. Pl. auf; vgl.: lat. *(nos) dimittimus* – kirch.-slaw. *(мы) оставляем* – got. *(weis) afletam* – nhd. *(wir) vergeben* – ne. *(we) forgive* – fne. *(we) forgeve* – ae. *(wē) forʒyfaþ*. Das Verb *ἀφίημι* in der griechischen Fassung steht im Aorist. Der Aoristform des griechischen Verbs können generell die perfektivische Form im Aramäischen sowie die perfektivischen Verbformen in den neuen germanischen Sprachen wie *wir haben vergeben* im Deutschen (Perfekt) und *we have forgiven* in Englischen (Present Perfect) entsprechen. Einzelne griechische neutestamentliche Handschriften bezeugen aber auch den Gebrauch der präsentischen Formen *ἀφίεμεν* oder *ἀφίομεν*, was von den anderen altertümlichen Fassungen, in unserem Fall von der gotischen, unterstützt werden kann. Gebrauchte die Originalform des “Vaterunsers” im Aramäischen ein Verb im präsentischen Perfekt, stellte der griechische Aorist nach Metzger, “a mechanical translation less idiomatic than the present tense” dar (1971: 16).

Als Beispiel einer derartigen unterschiedlichen Lesart im lexikalischen Bereich gelten die Wörter *Schuld* und *Schuldiger*. In den untersuchten Texten kommt eine folgende Reihe der semantisch nahen Lexeme vor: griech. *ὀφειλήμα/ὀφειλέτης* – lat. *dēbitum/dēbitor* – kirch.-slaw. *долг/должник* – got. *skuldol/skula* – nhd. *Schuld/Schuldiger* – fne. *debt/debtor* (KJB) – *tre(a)spas/trespase* (Tyndale) – ae. *ʒylt/ʒyltende* (ASG).

Kirch.-slaw. *долг* kann, nach Vasmer, mit got. *dulgs* verwandt sein, entstammt aber nicht dem Ger-

manischen und wurde auch daraus nicht entlehnt (1996/I: 524). Got. *dulgs* hat seinerseits keine wurzelverwandten Entsprechungen in anderen germanischen Sprachen. Die Wurzel ist möglicherweise keltischen Ursprungs (Lehmann 1986: 97). Got. *skuldol/skula* entspricht semantisch dem griech. *ὀφειλήμα/ὀφειλέτης* und stammt vom protogerm. *skl (skl)* (Lehmann 1986: 313), wodurch es mit nhd. *Schuld/Schuldiger* (vgl. ahd. *s(k)ulan*, ae. *sculan*) verwandt ist. In der angelsächsischen Fassung werden aber die Formen *ʒylt/ʒyltende* gebraucht, die mit der obigen protogermanischen Wurzel nichts zu tun haben und etymologisch unklar bleiben (ODEE 1966: 419). Eine etymologische Parallele kann zweifellos ohne weiteren Kommentar zwischen lat. *dēbitum/dēbitor* (< *dēbēo* < **dē* + *habēō* ‘(ich) verhehle’ (Vaas 2008: 162)) und fne. *debt/debtor* (< OF. *detel/det(t)u(r)* [ODEE 1966: 247 f.]) gezogen werden. In Tyndale werden die Formen *tre(a)spas/trespase* (< OF. *trespasser* < mlat. *transpassāre* [ODEE 1966: 940; s. auch Mayhew and Skeat 1888: 236]) gebraucht, die ihren Ursprung augenscheinlich von der anderen lateinischen Wurzel nehmen. Das Wort *trespass* kam als Substantiv ins Mittelenglische aus dem Altfranzösischen um 1300 unter anderem in der Bedeutung “sin” ‘Sünde’ und wurde später von Tyndale als Äquivalent zu *ὀφειλήμα* ‘Schuld’ gebraucht, denn er verfasste bekanntlich seine Übersetzung größtenteils nach dem griechischen Urtext. Die Übersetzer der King-James-Bibel (KJB) richteten sich dagegen öfter nach dem lateinischen Text der Vulgata und landeten bei *debt* und *debtor*.

Im Wortgut des damaligen Englischen waren also drei Wörter mit gleicher Semantik enthalten: *sin* (um 1160), *debt* (um 1405 in latinisierter Form) und *trespass* (*Chambers Dictionary* 2008: 255, 1008, 1165). Mindestens zwei davon, nämlich *sin* und *debt*, konnten als vollständige austauschbare Synonyme (Äquivalente) verwendet werden; vgl.: *And forgive us our sins, for we ourselves forgive everyone indebted to us* (Lk. 11, 4) (Evans 2005: 209). Warum die Übersetzer der englischsprachigen Gebetsfassungen verschiedene Lexeme zur Übertragung von *Schuld* gewählt hatten, bleibt ein Rätsel. Es liegt möglicherweise am konzeptuellen Unterschied zwischen den Begriffen “Schuld” und “Sünde”, deren semantisches Potential nicht vollkommen zusammenfällt. Schuld ist nicht immer Sünde, aber Sünde ist immer Schuld.

Der letzte, dreizehnte Vers gilt als Schlussteil des Gebetstextes und enthält zwei Bitten an Gott (die sechste und siebente) sowie Akklamation bzw. Lobpreisung.

6:13 griech. *καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῶσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ*

lat. *Et ne nos inducas in tentationem. Sed libera nos a malo. [Quia tuum est regnum, et potentia, et gloria in saecula]*

kirch.-slaw. *И не введи нас в напастъ, но избави нас от лукаваго: яко твое есть царство и сила и слава во веки. Аминь.*

got. *Yah (jah) ni briggais uns in fraistubnyai (fraistubn-jai), ak lausei uns af þamma ubilin (ubilia); unte þeina ist þiudangardi, yah (jah) mahts, yah wulþus (walþus) in aiwins. Amen.*

mhd., nhd. *Und fü(h)re uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Übel. Denn dein ist das Reich und die Kraft(f) und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen.*

fne. *And lead us not into temptation, but deliver us from evil: For thine is the kingdom, and the power, and the glory, for ever. Amen. (KJB); And leade vs not into teptacion but delyver vs fro evell. For thine is ye kyngedome and ye power, and ye glorye for ever. Amen. (Tyndale); vgl.: And ne zelad þū ūs on costmunze ac ālȳs ūs of ȳfele. Sōþlice (ASG)*

Unser Interesse gilt zweifellos der Versstruktur. In der griechischen Fassung gehört in den Aufbau des Verses eine Hypotaxe mit dem Kausalsatz. Die gleiche Struktur wird auch in der kirchenslawischen Fassung beibehalten. In den übrigen untersuchten Versionen gliedert sich der Vers in zwei getrennte Sätze. Der Endsatz hat augenscheinlich eine festgelegte Form und ist dem liturgischen Gebet entnommen. Ein derartiger Versbau, bei dem der Vers aus zwei Teilen besteht, stellt eine Modifikation dar, in der eine Abart der im Gebetstext gefestigten Formel mit spezifischer Rhythmik eingesetzt wird. Die Formel wird ausgesprochen unter Berücksichtigung von Regeln der Ausübung des Gottesdienstes im jeweiligen Land. Andererseits bestimmt solch ein zweiteiliger Versbau die struktur- und semantikbezogene Unterordnung des abgesonderten zweiten Teils der dem ersten Hauptteil vorausgeht. Diese zwei abgesonderten Sätze, die sich zum Ganzen runden, erfüllen somit eine einheitliche kommunikative Aufgabe.

Die strukturelle bzw. syntaktische Vereinigung zweier Bitten zum einheitlichen Ganzen im ersten Versteil erfolgt entweder durch die mehrgliedrige Konjunktion oder die Verbindung der Negationspartikel und der adversativen Konjunktion, wie es beispielsweise im Griechischen und Gotischen der Fall ist; vgl.: griech. *μὴ ... ἀλλὰ* – lat. *ne ... sed* – kirch.-slaw. *не ... но* – got. *ni ... ak* – ahd. *ni ... ūzzer* (St. Gallen, Ende des 8. Jh.s), *ni ... ūzouh* (Tatian 825), *ne ... nube* (Notker) – nhd. *nicht ... sondern* – ae. *ne ... ac* – ne. *not ... but*.

Der Gebrauch von oben erwähnten syntaktischen Mitteln dient zur Verstärkung der sich im Vers vollziehenden Handlung und zur Herausbildung der logischen Verbindung zwischen den Bitten. Bei der kopulativen Satzverbindung, wie es dagegen in den normativen Grammatiken behauptet wird, werden die beiden Hauptsätze “nur aneinandergereiht und nebeneinandergestellt, ohne dass eine logische Verbindung zwischen ihnen hergestellt wird” (Helbig und Buscha 1996: 639). Die Logizität, als eine Beschaffenheit der untersuchten Aussage, kommt jedoch dadurch zum Ausdruck, dass die Bitten an *einen* Adressaten gerichtet sind, wobei die siebte Bitte eine logische Fortsetzung der sechsten darstellt: Der Mensch bittet den Herrgott nicht nur darum, ihn von der Versuchung bzw. Sünde wegzuführen, sondern auch vom Grund bzw. von der Quelle dieser Versuchung, also vom Übel zu erlösen. Im Falle der positiven Reaktion Gottes auf die menschlichen Bitten lässt sich mutmaßlich die potentielle Verwirklichung gewisser latenter zusätzlicher Möglichkeiten unter bestimmten Bedingungen aktualisieren.

Die sechste Bitte und die siebte Bitte werden demgemäß durch die gebrauchte Konjunktion emotional und inhaltlich verbunden. Die sechste Bitte kann aus dieser Sicht als Teil der siebten betrachtet werden, während die letztere ihre universelle und allumfassende Natur im Lichte der künftigen allgemeinen Erlösung des Menschentums von den Sünden dank den unbegrenzten Möglichkeiten Gottes aufweist.

In allen untersuchten Texten begegnet man dem den Bösen euphemistisch markierenden Wortgebrauch, vgl.: griech. *πονηρός* – lat. *malus* – kirch.-slaw. *лукавий* – got. *ubilin (ubilia)* – ahd. *ubil* (St. Gallen, Ende des 8. Jh.s; Tatian 825) – nhd. *Übel* – ae. *ȳfel* – me. *ȳuel* (Wycliffe 1389) – fne. *evell* (Tyndale) – *evil* (KJB). Die Euphemie als eine sprachliche Besonderheit ist verschiedenen Kulturgemeinschaften, historischen Bildungen und sozialen Schichten eigen und stellt “eine Verwendung der verbalen Verschlüsselung [dar], um einen Mitteilungsgegenstand zu beschönen, zu verschleiern, also auf elegante Weise zu ‘verpacken’ und dabei immerhin so zu machen, dass jedem Muttersprachler eine Möglichkeit überlassen bleibt, zu erraten, worum es sich handelt” (Moskvin 2001: 60). Die Euphemisierung wird gewöhnlich zwar durch soziale Konventionen oder andere, auf die Kultur eines Menschen einwirkende Gründe bedingt, doch ist sie im gegebenen Fall dadurch verursacht, dass es in der christlichen Kultur immer streng verboten war, den Bösen beim rechten Namen zu nennen.

Der gemeinsame, für alle erforschten verschiedenen sprachigen Texte (mit Ausnahme des Kirchensla-

wischen) Euphemismus in der Bedeutung “Teufel, Dämon, Woland, Satan” wird durch das jeweilige Wort mit der Bedeutung “böse, schlecht, übel, untauglich, verdorben, beunruhigend, viel Mühe bereitend” mit Einschluss des Sems “belebt” vermittelt. Im kirchenslawischen Wort *лукавий* bezieht sich das Hauptsem auf die Begriffe “Verlogenheit, Lügenhaftigkeit, Schlaueit, Betrug, Unbeständigkeit, Neigung zu Ränke, Intrigen, Heimtücke”.⁵ Zugleich wird dieses Wort auch in der Bedeutung “spielerisch, zu gutmütigen, schuldlosen Tricken geneigt” gebraucht (Ožegov 1985: 284), was von einem gewissen Streben zeugt, die im Großen und Ganzen negative Charakteristik der Gestalt zu mildern.

Das Gebet endet mit einer Akklamation. Akklamationsformen, insbesondere das *Amen*, erfüllen ihre einzelnen Funktionen und sind von spezieller Bedeutung je nachdem, an welcher Stelle des Rituals oder an welcher Stelle des Gebetstextes sie sich befinden (Nadolski 1992: 200f.). Die Lobpreisung wie *Amen* ist eine stehende klischierte Form, die aus kompositioneller Sicht den Gebetstext abrundet. Dieser Gebetsschluss ist hebräischer Herkunft; vgl.: hebr. *amen* “wahrlich, wahrhaftig, gewisslich, so sei es, so geschehe es”, griech. *ἀμήν*. Es wurde aus den hebräischen alttestamentlichen Texten erst in die griechischen und lateinischen Fassungen des Neuen Testaments übernommen und kam dann praktisch ohne Änderung in andere Sprachen. Im Hebräischen ist *amen* wurzelverwandt mit den Wörtern, die die Bedeutung “hart, zuverlässig, ständig, trauen, vertrauen” haben. Von Interesse ist, dass die angelsächsische Fassung dieses Verses die einzige der untersuchten Versionen ist, wo *amen* als Gebetsschluss nicht vorkommt; hier wird das altenglische Adverb indoeuropäischer Herkunft *sōþlice* bevorzugt; vgl.: lat. *sonticus* ‘wichtig, ernsthaft, triftig’, russ. *истинно* ‘wahrlich, wahrhaftig’. Im griechischen Original wird *Amen* von Jesus Christus zweimal ausgesprochen, also *ἀμήν, ἀμήν*, was die Wahrlichkeit bzw. Wahrhaftigkeit seiner Worte bezeugt.

Dem Gottesgebet wird die Lobpreisung hinzugefügt, damit man einerseits so Gottvater Verehrung erweist während man ihn um Gnade bittet, und damit man sich andererseits in der Hoffnung bestärkt, dass er menschlichen Bitten nachkommt, denn sein “ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit”.

3 Schlussfolgerungen

Aus textanalytischer Perspektive besteht die Möglichkeit, die nationalhistorischen und kultursprachlichen Kodes zu entschlüsseln, welche die inhaltliche Mehrschichtigkeit des Gebetstextes bilden, sowie eine exakte Beschreibung von Elementen des Sprachsystems vorzunehmen. Dem Gebetstext immanieren jeweilige sprach-, kultur-, religions- und nationalbezogene Besonderheiten, die sich nur im Rahmen des anthropozentrischen Herangehens an Sprache und Kultur im Zusammenhang mit den vorrangigen menschlichen Werten feststellen lassen.

In den identischen, in sechs Sprachen verfassten Gebetstexten des “Vaterunsers” kommt ein typisches Schema der Repräsentierung von sakralen Texten zum Vorschein: Im Text ist die standardmäßige religiöse Lexik enthalten, es werden stereotype Kohäsionsmittel eingesetzt. In die Reihe der für die religiöse Sprache typischen, zur Realisation der stilistischen Funktion berufenen Mittel gehören neben der spezifischen ususbezogenen Lexik auch noch grammatische (sowohl morphologische wie auch syntaktische) Mittel, nämlich vokativische Formen der Substantive, imperativische bzw. optativische Verbformen, häufig gebrauchte meiststufige Adjektive, un häufige Numeralien usw.

Die eingesetzten grammatischen Mittel dienen dazu, die Semantik der untersuchten Texte gewissermaßen an den Tag zu bringen, denn “in der Grammatik”, so Wierzbicka, “ist die Bedeutung verschlüsselt. Grammatische Kategorien ... verschlüsseln semantische Unterschiede, die in einer konkreten Sprechgemeinschaft für besonders wichtig (auf dem Niveau des Unterbewusstseins) gehalten werden” (2001: 44). Von seinem Aufbau her enthält der Gebetstext alle liturgisch wichtigen Bestandteile, nämlich eine Anaklese, eine Anamnese, sieben Bitten und eine Akklamation. Aus stilistischer Sicht lässt sich der Gebetstext durch Hymnizität, Aussagekraft, Emotionalität und Rhythmisiertheit charakterisieren. Offensichtlich ist auch die Verbindung des untersuchten Gebetstextes mit dem kodifizierten Kultus, seine Traditionalität und Reproduzierbarkeit.

Mit Rücksicht auf dessen kulturlinguistische und kompositionelle Besonderheiten sowie Platz und Rolle in der christlichen Ritualität kann das Gebet “Vaterunser” zu den sakralen Texten im Rahmen der jeweiligen Textsorte gezählt werden.

⁵ Černykh (1993/I: 495); Dal’ (1994/II: 272); Vasmer (1996/II: 532).

Zitierte Literatur

Admoni, Vladimir G.

1994 Sistema form rečevogo vyskazyvanija [Das System der Äußerungsformen]. Sankt Petersburg: Nauka.

Antonij (mitr. Surožskij)

2005 Slovo Božije [Das Wort Gottes]. Kiev: Prolog.

Bock, Philip K.

1964 Social Structure and Language Structure. *Southwestern Journal of Anthropology* 20/4: 393–403.

Brillowski, Anton Heinrich J.

1836 Altdeutsche Sprachproben aus dem 4ten bis 14ten Jahrhundert. Ein Hilfsbuch beim Vortrage der Geschichte der deutschen National-Litteratur. Abtheilung 1. Rastenburg: A. Haberland.

Brjančaninov, Dmitrij A. (ep. Ignatij)

2001 Tvorenija. Asketičeskije opyty [Werke. Asketische Versuche]. Moskau: Lepta.

Černykh, Pavel J.

1993 Istoriko-etimologičeskij slovar' russkogo jazyka [Geschichtlich-etymologisches Wörterbuch der russischen Sprache]. 2 Bde. Moskau: Russkij Jazyk.

Chambers Dictionary

2008 Chambers Dictionary of Etymology. (Ed. by R. K. Barnhart.) Edinburgh: Chambers.

Comfort, Philip W.

2008 New Testament Text and Translation Commentary. Carol Stream: Tyndale House Publishers.

The Concise Oxford Dictionary (CODEE)

1996 The Concise Oxford Dictionary of English Etymology. (Ed. by T. F. Hoad.) Oxford: Oxford University Press.

Dal', Vladimir I.

1994 Tolkovyj slovar' živogo velikorusskogo jazyka [Bedeutungswörterbuch der lebendigen großrussischen Sprache]. 4 Bde. Moskau: Terra.

Duden

2001 Duden. Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache. (Red. Bearb.: A. Auberle; A. Klosa.) Mannheim: Dudenverlag. (Der Duden, 7) [3., völlig neu bearb. und erw. Aufl.]

Evans, Craig A.

2005 Ancient Texts for New Testament Studies. A Guide to the Background Literature. Peabody: Hendrickson Publishers.

Fedčenkov, Veniamin (mitr.)

2008 Molitva Gospodnja [Das Gottesgebet]. Moskau: Otčij dom.

Feist, Sigmund

1923 Etymologisches Wörterbuch der gotischen Sprache. Mit Einschluß des Krimgotischen und sonstiger gotischer Sprachreste. Halle: Max Niemeyer.

The First Germanic Bible

1891 The First Germanic Bible. Translated from the Greek by the Gothic Bishop Wulfila in the Fourth Century and the Other Remains of the Gothic Language. (Ed. with an Intro., a Syntax, and a Glossary, by G. H. Balg.) London: Truebner.

Gamanovič, Alupij

1991 Grammatika tserkovno-slavjanskogo jazyka [Eine Grammatik der kirchenslawischen Sprache]. Moskau: Palomnik.

Gothic and Anglo-Saxon Gospels (GAG)

1888 The Gothic and Anglo-Saxon Gospels in Parallel Columns with the Versions of Wycliffe and Tyndale. (Arranged with Preface and Notes by Rev. Joseph Bosworth) London: Reeves & Turner.

Guchman, Mirra M.

1998 Gotskij jazyk [Gotische Sprache]. Moskau: Moskauer Staatliche Universität.

Hahn, Georg L.

1854 Die Theologie des Neuen Testaments. Bd. 1. Leipzig: Dörfpling & Franke.

Helbig, Gerhard, und Joachim Buscha

1996 Deutsche Grammatik. Ein Handbuch für den Ausländerunterricht. Leipzig: Langenscheidt, Verlag Enzyklopädie. [17. Aufl.]

The Holy Bible

1976 The Holy Bible. Old and New Testaments in the King James Version. New York: Thomas Nelson Publishers.

Ivanov, Andrej V. und Rimma A. Ivanova

2011 Semantičeskaja struktura i sredstva vyraženiya kategorii pobuditel'nosti v tekste Evangelija ot Matfeja [Die semantische Struktur und sprachliche Mittel des Ausdrucks der Aufforderung im Text des Evangeliums Matthäi]. *Konstantinove listy* 4: 134–158.

Ivanova, Rimma A.

2011 Kommunikemy kak sredstvo realizatsii kontaktoustanavlivajusčej funktsii [Kommunikeme als Mittel der Realisierung der fatischen Funktion]. In: D. A. Špilev (Hrsg.), *Kommunikativistika XXI veka. Čelovek v sovremennom mire komunikatsij* [Kommunikativistik des 21. Jh.s. Der Mensch in der gegenwärtigen Welt der Kommunikation]; pp. 63–71. Nisnij Novgorod: NISOZ.

Jakobson, Roman O.

1975 Lingvistika i poetika [Linguistik und Poetik]. In: E. J. Basi (Hrsg.), *Strukturalizm. "Za" i "protiv"* [Strukturalismus. "Pro" und "contra"]; pp. 193–230. Moskau: Progress.

Lehmann, Winfred P.

1986 A Gothic Etymological Dictionary. (Based on the 3rd Ed. of "Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache" by S. Feist.) Leiden: E. J. Brill.

Lossev, Alexej F.

1993 Forma – Stil – Vyraženiye [Form – Stil – Ausdruck]. Moskau: Mysl'.

Machen, John G.

1923 New Testament Greek for Beginners. New York: MacMillan.

Makajev, Enver A.

1964 Sravnitel'naja, sopostavitel'naja i tipologičeskaja grammatika [Die vergleichstypologische Grammatik]. *Voprosy jazykoznanija* [Fragen der Sprachwissenschaft] 1: 3–13.

Makovskij, Mark M.

1996 Sravnitel'nyj slovar' mifologičeskoj simboliki v indoevropejskikh jazykakh [Das Vergleichswörterbuch der mythologischen Symbolik in den indoeuropäischen Sprachen]. Moskau: Vlasov.

Mayhew, Anthony L., and Walter W. Skeat

1888 A Concise Dictionary of Middle English. From A.D. 1150 to 1580. Oxford: At the Clarendon Press.

Metzger, Bruce Manning

1971 A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament. London: United Bible Societies. [3rd Ed.]

Moskalskaja, Olga I.

2006 Istorija nemeckogo jazyka [Deutsche Sprachgeschichte. Lehrbuch]. Moskau: Akademia. [2. Aufl.]

Moskvin, Vassilij P.

2001 Evfemismy. Sistemnyje svjazi, funktsii i sposoby obrazovanija [Euphemismen. Systemhafte Verbindungen, Funktionen und Bildungsverfahren]. *Voprosy jazykoznanija* [Fragen der Sprachwissenschaft] 3: 58–70.

Nadolski, Bogusław

1989 Formuly liturgiczne. In: E. Gigilewicz (Hrsg.), *Encyklopedia katolicka*. Vol. 5; pp. 404f. Lublin: Wydawnictwo Naukowe KUL.

1992 Eucharystia. In: *Liturgika*. Vol. 4. Poznań: Pallotinum.

Norton, David

2000 A History of the English Bible as Literature. Cambridge: Cambridge University Press.

O'Brien, Peter T.

1977 Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul. Leiden: E. J. Brill.

The Oxford Dictionary (ODEE)

1966 The Oxford Dictionary of English Etymology. (Ed. by C. T. Onions.) Oxford: At the Clarendon Press.

Ožegov, Sergej I.

1985 Slovar' russkogo jazyka [Das Bedeutungswörterbuch der russischen Sprache]. Moskau: Russkij Jazyk.

Tatian

1892 Tatian. Lateinisch und Altdeutsch mit ausführlichem Glossar. (Hrsg. von E. Sievers.) Paderborn: Schöningh. (Bibliothek der ältesten deutschen Literatur-Denkmäler, 5) [2. neubearb. Ausg.]

Tariverdijeva, Marija A.

1997 Ot latinskoj grammatiki k latinskim tekstam [Von der lateinischen Grammatik zu den lateinischen Texten]. Moskau: Vlosos.

Vaan, Michiel de

2008 Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages. Leiden: E. J. Brill. (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series, 7)

Vasmer, Max

1996 Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka [Russisches etymologisches Wörterbuch]. 4 Bde. Moskau: Terra.

Węclawski, Tomasz

1995 Wspólny świat religii. Krakow: Znak.

White, John L.

1971 Introductory Formulae in the Body of the Pauline Letter. *Journal of Biblical Literature* 90: 91–97.

Wierzbicka, Anna

2001 Sopotavljenije kultur čerez posredstvo leksiki i pragmatiki [Der Vergleich von Kulturen durch Lexik und Pragmatik]. Moskau: Jazyki slavjanskoj kultury.

Wojtak, Maria

1992 O początkach stylu religijnego w polszczyźnie. *Stylistyka* 1: 90–97.

Zlatoust, Ioann [Johannes Chrysostomos] svt.

1993 Tolkovanije na svjatago Matfeja Evangelista [Eine Auslegung des Evangeliums Matthäi]. Buch 1. Moskau: Verlag des Moskauer Patriarchats.