

THOMAS DAIBER*

Die Begriffe „Geist“ und „Energie“ in der Vita des Konstantin-Kyrill

DAIBER, T.: The concept „spirit“ in the Life of Constantine-Cyril. *Slavica Slovaca*, 59, 2024, No 2, pp. 215-225 (Bratislava).

The Life of Constantine-Cyril (VC), originally written in Greek, is only preserved in an Old Church Slavonic translation. The OCS text follows the lost Greek original not only in terms of style, but very literally translates even Greek morphosyntactic features. The close translation technique has not only been a great obstacle in the understanding of the text, but gives reason to ask, how the theological terminology in VC is connected with the Greek use of the respective terms. Theological terminology occurs above all in the long dialogical passages, which like protocols represent the disputes of Constantine-Cyril with various interlocutors. The term „spirit“ / дух occurs 27 times in VC (plus 2 times „breathing“ / дыхание); the article gives an overview of all instances of дух in their respective contexts, compares its meaning with the semantics of similar theological terms and describes the argumentative function of the term „spirit“ in intercultural debates.

Spirit, Soul, Energeia, Neoplatonism, Christian Tradition

Fragestellung

Untersuchungen zum Verhältnis von „Geist“ und „Seele“ im Wortschatz¹ der *Vita des Slavenapostels und „Philosophen“² Constantini-Cyrilli* (VC) oder zu dem philosophisch-theologischen

*Prof. Dr. Thomas Daiber, Institut für Slavistik, Justus-Liebig-Universität, Gießen, Nemecko, thomas.daiber@slavistik.uni-giessen.de. <https://orcid.org/0000-0003-4185-294X>

¹ Mit vorwiegend sprachhistorischem Interesse ist der Wortschatz der mährischen Mission seit jeher Gegenstand von Untersuchungen gewesen. F. Ślawski (Z badań nad słownictwem języka Konstantyna-Cyryla i Metodego. In: Havránek, B. (ed.): *Studia palaeoslovenica*. Praha: 1971, S. 329-334) enthält bereits einen kleinen Forschungsüberblick, thematisch für unseren Beitrag einschlägig behandelt A. de Vincenz (Vincenz, André de: Untersuchungen zum Wortschatz der westlichen Slavenmission: Die slavischen Bezeichnungen für ‚Geist‘ und ‚Seele‘. In Auburger, L. – Hill, P. (eds.): *Natalicia Johanni Schröpfer octogenario a discipulis amicisque oblata*. Festschrift für Johannes Schröpfer zum 80. Geburtstag. München: 1991, S. 467-479) mögliche lateinische Wortbildungsvorlagen für die slavische Terminologie (*animus* > *duchъ*, *anima* > *dusă*). Die Provenienz der untersuchten Texte bestimmt dabei die Annahme jeweiliger sprachlicher Einflußfaktoren. Die v.a. in der älteren Literatur sogenannten „Moravismen“ bezeichnen die älteste (theologisch fachsprachliche) Lexemschicht des Aksl. und werden oft in enge Beziehung zum westkirchlich dominierenden Latein gebracht, während die jüngere Literatur anhand von Doubletten differenziert zwischen diesen ältesten Begriffen (Übersetzungsäquivalenten für griechische und lateinische Termini der kyrillo-methodianischen Mission), ihrer unterschiedlichen Verwendung aufgrund regionaler Tradierung in der bulgarischen Überlieferung (Preslav oder Ochrid) und ideolektalem Ausdrucksweisen einzelner Autoren. Zur Problematik vergleiche etwa die – leicht kontroversen – Beiträge von Eleonora Gallucci „Еще раз о языке Учителяного Евангелия Константина Преславского“ und dem kürzlich verstorbenen Javor Miltenov (1978–2023) „Лексиката в хомилетичните текстове на Константин Преславски в „преславски“ контекст“ (In Учителното евангелие на Константин Преславски и южнославянските преводи на хомилетични текстове /IX–XIII в./: филологически и интердисциплинарни ракурси. Под редакцията на Л. Тасева, А. Рабус и И. П. Петров. София: 2024. /*Studia Balcanica* 37/). Vorliegender Beitrag ist nicht sprachhistorisch ausgerichtet, sondern möchte durch die Beschreibung der argumentativen Funktion bestimmter Termini den Kreis möglicher fremdsprachlicher Vorlagentexte einengen.

² Um anachronistische Begriffsverwirrung zu vermeiden, sei betont, dass sich im Christentum der Titel „Philosoph“ herausbildet zur Bezeichnung für den siegreichen Apologeten, der das Christentum als die wahre, und das heißt

Gehalt dieser und ähnlicher Begriffe in den von VC berichteten Äußerungen ihres Protagonisten haben schon mehrere Autoren angestellt, wobei, wie gewöhnlich in kyrillo-methodianischen Fragestellungen, die Forschungsbeiträge bereits eine stattliche Anzahl erreichen. Allgemein darf gesagt werden, dass Studien über den Inhalt von VC von zwei grundlegenden Vorannahmen abhängig sind, nämlich erstens von der Vorannahme, welches die Originalsprache von VC sei, und zweitens von der Vorannahme über den literarischen Charakter des Werkes. Wenn man bejaht, dass VC im Original griechisch geschrieben war, dann kommt als weitere Vorannahme dazu, mittels welcher Übersetzungstechnik die in der altkirchenslavischen VC vorfindlichen Begriffe aus dem Griechischen übertragen wurden.

Besonders die Vorannahmen über den literarischen Charakter von VC haben die Betrachtung des Textinhaltes nicht nur befördert. Die Literarkritik glaubte allzulange, in Texten zwischen fiktionalen und historischen Elementen dergestalt unterscheiden zu können, als ob alles, was stilistisch oder thematisch als gattungsspezifisch beschrieben werden kann, deshalb auch als fiktional im Sinne des Ausgedachten bewertet werden müsse. Die methodische Fehlbarkeit dieses Ansatzes liegt in der Mißachtung der hagiographischen Texttypik, welche „eine bestimmte, in

vernunftgemäße Philosophie verteidigen kann (Heyden, K.: Christliche Transformation des antiken Dialogs bei Justin und Minucius Felix. In: Zeitschrift für antikes Christentum, 2009, 13, S. 204-232). In dem Beinamen Kyrills ist kein Gegensatz von „Philosophie“ zu „Theologie“ impliziert. Dass beides ein- und dasselbe sei („non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem“ – Augustinus, A.: *De vera religione*. Über die wahre Religion. Lateinisch/deutsch. Nachwort von Kurt Flasch. Hrsg. von Wilhelm Thimme. Stuttgart: Reclam, 1983, S. 18) wird natürlich immer kritisch reflektiert, ausgedrückt in der Formel „ancilla theologiae“, die zunächst die „innertheologischen“ epistemischen Primatsansprüche zwischen unpersönlicher ratio und persönlicher Ergriffenheit klärt (Seckler, M.: „Philosophia ancilla theologiae.“ Über die Ursprünge und den Sinn einer anstößig gewordenen Formel. In: Theologische Quartalsschrift, 1991, 171, S. 181), welches Verhältnis über die Jahrhunderte der europäischen Geistesgeschichte bis zur heutigen „Natürlichen Theologie“ (beispielhaft McGrath, A.: Natürliche Theologie: Ein Plädoyer für eine neue Definition und Bedeutungserweiterung. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, 2017, 59, 3, S. 297-310.) strittig bleibt. Die Abwertung der Theologie gegenüber der Philosophie wird im 20. Jh. meist an Descartes exekutiert, der sich angeblich in der reinen Philosophie „vor dem irritierenden Willenszugriff Gottes“ in Sicherheit gebracht hätte (Marquard, O.: Der Einzelne. Vorlesungen zur Existenzphilosophie. Hrsg. von Franz Josef Wetz. Stuttgart: Reclam, 2013, S. 68), während bei Descartes selbst (Descartes, R.: *Meditationes de prima philosophia*. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Auf Grund der Ausgaben von Artur Buchenau neu herausgegeben von Lüder Gäge, durchgesehen von Hans Günter Zekl. 2. Aufl. Hamburg: Meiner, 1977, S. 95, 105) es vielmehr Gott ist, der die „innerlichsten Gedanken“ des Menschen zur Erkenntnis des Wahren und Guten führt. Ebenso sachfremd ist im Gegenzug auch die Abwertung der Philosophie und Überbetonung der Mystik (Hankey, W. J.: Misrepresenting Neoplatonism in Contemporary Christian Dionysian Polemic: Eriugena and Nicholas of Cusa versus Vladimir Lossky and Jean-Luc Marion. In: American Catholic Philosophical Research Quarterly, 2008, 82, 4, S. 683-703). Der – auch polemisch gemeinte – Hinweis auf die keineswegs einfache Interpretation von Kyrills Beinamen „Philosoph“ gilt auch für seinen (späteren) Beinamen *просветитель* „Aufklärer“, was ursprünglich als „Erleuchter“, nämlich Missionar ganzer Regionen zu verstehen ist (vgl. Грищенко А. И.: Этнонимические прозвища святых в православном Синаксаре: сводный перечень с лингвокультурологическим комментарием. In Вестник ПСТГУ III: Филология. 2014, 37, 2, S. 66: οἱ Ἰσαπόστολοι καὶ φωτιστεῖς τῶν Σλάβων). – In VC wird das christlicherseits unlösbare Verhältnis von Theologie und Philosophie deutlich, wenn Konstantin eine Professur für Kirchengeschichte annimmt, was IV:19 als *учити философию тозем'це и стран'ные* (Grivec, F. – Tomšić, F. (Hrsg.) (1960): *Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes. Radovi staroslovenskog instituta 4*. Zagreb:, 1960, bzw. Daiber, Th. *Vita des Konstantin-Kyrill. Altkirchenslavischer Text, Übersetzung, Kommentar*. Wiesbaden: 2023, S. 140 bzw. 147) ausgedrückt wird, wobei erstens der Gräzismus „*didaskein* + Dativ der Sache“ den Dativ *философии* motiviert, und zweitens der mehrmals von den slavischen Abschreibern nicht verstandene Ausdruck „*дiese und jene Welt*“ das falsche Adjektiv *странный* auslöst, was zu erheblichen Übersetzungsproblemen führte: Lehrte Konstantin-Kyrill eine „Philosophie der fremden Welt“ = Metaphysik oder lehrte er „für einheimische und fremde Studenten“? Nein, Konstantin lehrt die „Philosophie dieser Welt“, und das ist nicht heidnische (griechische) Philosophie, sondern der vernunftmäßige Ablauf der Weltgeschichte, also Kirchengeschichte. – Übrigens ist Konstantin-Kyrills eigene Definition der Philosophie in VC IV:8 mit dem Gräzismus *δѣтель* = *ἐνέργεια* (Daiber, Th.: *Vita des Konstantin-Kyrill, op. cit.*, S. 138) befrachtet, was sogleich die „theologische“ Seite von Konstantin-Kyrills Philosophiebegriff betont. Zu Theologie und Philosophie vgl. auch Fußnote 17.

Hinsicht auf Form, Inhalt und Sprache standardisierte Gestalt ... bis in das 10. Jh. hinein und noch darüber hinaus ... immer wieder reproduziert,³ und so bleibt es der persönlichen Vorliebe des Interpreten überlassen zu behaupten, dass hier eine Anleitung zur fiktionalen Erzeugung von „Heiligkeit“ vorliege, was genauso gut phänomenologisch erklärbar wäre, indem ein Phänomen wie „Heiligkeit“ auch überindividuelle gleichförmige Charakteristika aufweisen muss. Ein frühes Beispiel für literarische Überkritik⁴ und ihre eigene Widersprüchlichkeit bietet B. Panzer, der VC literarhistorisch in die „aufblühende Hagiographie ... mit und nach dem Bilderstreit des 8.–9. Jhs.“⁵ einordnet, als Autorintention „keine historische, sondern eine exemplarische Lebensbeschreibung“ erwartet und so bereits vor Kenntnisnahme des Textes feststellt, damit sei „die Hoffnung auf historische Information dahin.“⁶ Das muss nun aber im Falle von VC zu dem Widerspruch führen, dass man nicht recht weiß, weshalb VC weit überwiegend, ja fast ausschließlich Dialoge über theologische Themen präsentiert, aber diese Dialoge sich nicht der vorgefassten Behauptung, sie müssten der „Erbauung“ dienen, unterordnen. So stellt Panzer anlässlich der ausführlichen Disputationen in VC X, dem Dialog mit den Chasaren,⁷ fest, es „scheint tatsächlich, als habe jemand ein Interesse gehabt, eine ausführliche Widerlegung des Judentums mit dem Namen der Autorität Konstantins zu versehen, und [habe] darum entsprechende Exzerpte aus der polemischen Literatur an dieser Stelle in die Vita eingesetzt.“⁸ Die überkritische negative Methode, die nur das als „historisch“ anerkennen will, was sich nicht der vorausgesetzten Autorintention unterwerfen lässt, zahlt den ironischen Preis, dass die solcherart als historisch echt deklarierten Passagen nicht mehr dem auktorialen Text zugehören dürfen, sondern unsicherer Zusatz fremder Hand sein müssen. Diese Art der Betrachtung hat in der Slavistik dazu geführt, dass man sich mit der angeblichen Unübersetbarkeit gewisser Stellen in VC, die ohnehin aufgrund ihres theologischen Inhaltes als beiläufig empfunden wurden, zu lange abgefunden hat.

Eine zweite Art der inhaltlichen Betrachtung von VC nimmt entweder allgemein die christliche Philosophie des 9. Jhs., in der Konstantin „wie ein Fisch im Wasser“⁹ schwimme, als Vergleichspunkt für die theologischen Argumente in VC, oder bezieht sich im speziellen¹⁰ auf

³ Pratsch, T.: Der hagiographische Topos. Griechische Heiligeniten in mittelbyzantinischer Zeit. (Millennium-Studien 6), Berlin – Boston: De Gruyter, 2012, s. 411.

⁴ Ein neueres Beispiel bietet N. Trunte (Urkirchenslavisch. Auf der Suche nach einer verschütteten Sprache. In: Die Welt der Slaven, 2018, 63, 1, S. 43, Anm. 7), die wie alle willkürlichen Freundinnen des „topos“ damit zu kämpfen hat, dass der angebliche *topos* (hier ist es die Zahl „7“) gelegentlich und inkonsequenterweise (hier ist es Kyrills Todesdatum „im Alter von 42 Jahren am 14. Tag des Monats“ = 6×7 und 2×7) auch wieder kein *topos*, sondern ein gesichertes Datum sein soll.

⁵ Panzer, B.: Die Disputationen in der aksl. Vita Constantini: Authentizität und literarische Funktion. In: Zeitschrift für Slavische Philologie, 1968, 34, 1, s. 69.

⁶ Panzer, B.: Die Disputationen in der aksl. Vita Constantini..., S. 70.

⁷ Th. Daiber (Vita des Konstantin-Kyrill..., S. 106-112) bietet ein Inhaltsverzeichnis von VC; man vergleiche die geregelte Ordnung der Redebeiträge mit der Behauptungen von Panzer (Die Disputationen in der aksl. Vita Constantini..., S. 82), der sich überlegt, wie eine Vita nach seinen vorgefassten Begriffen zu verlaufen hätte und sich „statt dessen“ mit dem Disput von VC X konfrontiert sieht, der seiner Meinung nach den „Zusammenhang“ mit dem Vorgehenden vermissen lässt. - Man kann Panzers Vorgehen geistesgeschichtlich einordnen in die zu seiner Zeit einflussreiche bibelkritische Methode in der Tradition Bultmanns, welche im Urteil Kahls (Kahl, W.: Q als Fiktion. Zur Plausibilität und Bedeutung des Synoptischen Integrationsmodells. In: Zeitschrift für Neues Testament, 2019, 22, 43/44, S. 144) „mittels der unsicheren literarkritischen Methodik einer *Trennung von Redaktion und Tradition*“ vor das ähnliche Problem gelangt, ob man im Falle der Evangelien noch einen auktorialen Text, oder nur eine nachträglich linearisierte Spruchsammlung vor sich habe.

⁸ Panzer, B.: Die Disputationen in der aksl. Vita Constantini..., S. 82.

⁹ Pavlovičová, K.: Filozofický systém Konštantína Filozofa (I). In: Slavica Slovaca, 2007, 42, 1, S. 13.

¹⁰ Zu den speziellen Textzeugen für die Philosophie Konstantin-Kyrills zählt auch der schwierige Brief des Anastasius Bibliothecarus, auf dessen Grundlage V. Velčev (Велчев, В.: Константин-Кирилл как философ. In: Константин-Кирил Философ. Материали от научните конференции по случай 1150 годишнината от рождението му - Велико

Gregor von Nazianz und den Patriarchen Photios, um Gemeinsamkeiten und Unterschiede der von Konstantin-Kyrill berichteten Aussagen im Verhältnis zu seinen Vorbildern und Lehrern aufzuzeigen.¹¹ Unter den jüngeren Arbeiten für diese Art des Zugangs zu Konstantin-Kyrills Denken sind die Studien von L. Lukoviny besonders interessant. Allerdings lauert auch bei der Frage nach intertextuellen Bezügen eine methodische Schwierigkeit, weil der Wortlaut von VC philologisch¹² mitbedacht werden muss, wenn es um die Parallelisierung von altkirchenslavischer Formulierung und philosophisch-theologischer Quelle geht. Beispielsweise bespricht L. Lukoviny¹³ die Meeresmetapher aus VC (IV: 19) und nimmt (ohne entsprechende Textkritik¹⁴) richtigerweise das Konzept an, man fahre nicht „in diese Tiefe“ (obwohl Lukoviny übersetzt „na tú hlbini“¹⁵), sondern befahre ein tiefes Meer, wozu dann als Parallelstelle Platons „Phaidon“ (St. 85) gestellt wird, wo es heißt, man solle „des besten und unwiderleglichsten menschlichen Beweises sich versichern und auf diesem wie auf einem Floße der Gefahr trotzend durch das Leben hindurchsteuern, falls es nicht jemandem gelingt, sicherer und gefahrloser auf einem festen Fahrzeug, d.h. einem göttlichen Wort hindurchzufahren.“¹⁶

Weil nun auch die angeführte Platonstelle einige Elemente der Formulierung aus VC nicht enthält,¹⁷ kommt Lukoviny zum Schluss, es müsse sich bei diesen und ähnlichen Formulierun-

Търново 1977 и Рим 1977. София 1981, S. 76) urteilt, Konstantin habe „без колебания“ in seinem späteren Leben theologisch den Areopagiten noch über Gregor von Nazianz gestellt, während L. Lukoviny (Filozofia Konštantína Filozofa Solúnskeho v textoch Anastázia Bibliotekára (K byzantskej náuке o duši). In: Konštantinove listy, 2015, 8, S. 25-39) sehr viel spezieller dahingehend auslegt, dass in dem Brief eine Photios in böser Absicht zugeschriebene irrite Lehrmeinung von „zwei Seelen im Menschen“ verhandelt werde, welche sich aber weder bei Photios, noch bei Konstantin nachweisen lasse. Der Brief, auch im Sinne der angeblichen Geheimdiplomatie der Slavenapostel im Dienste des Photios verwendet (ausführlich Daiber, Th.: Vita des Konstantin-Kyrill..., S. 25, Fußnote 14), erfordert aufgrund seiner schwer zu verstehenden Abfassungsmotivation eine eingehende Studie.

¹¹ Von Konstantin-Kyrills Schrifterfindung ausgehende Interpretationen, die ihm ein besonderes Sprachbewusstsein zuschreiben, sind verfehlt. P. Volek (Vernunft und Glaube im Werk Konstantins (Kyrills), dem Lehrer der Slawen. In: Tarnowskie Studia Teologiczne, 2003, 22, 1, S. 49) bemerkt bei Konstantin eine „originelle Sprachphilosophie“: „Nach ihr ist die Sprache nicht nur ein Kommunikationsmittel, sondern sie trägt zur Eigenart eines Stammes, einer Volksgruppe bei“. Aber: Erstens empfindet sich Konstantin als Griechen, der alle „hellenischen Künste“ (IV: 2) gelernt hat und sich stolz damit identifiziert (VI: 53 „von uns sind alle Künste ausgegangen“), zweitens hätte Konstantin dann überhaupt keinen Grund, den (häretischen) Leitsatz der „Heiligen drei Sprachen“ abzulehnen, denn wenn sich in der Sprache die „Eigenart der Volksgruppe“ niederschlagen würde, dann wäre seine Bibelübersetzung tatsächlich nur eine transkulturerende Übertragung jüdischer Lehre ins Slavische – was unchristlich wäre und im Mittelalter sicher niemand gesagt hätte. Und drittens wendet sich Konstantin gegen die „völkische“ Benutzung von Sprachautorität seitens der Italiener, die sich (nicht ganz ohne Grund) für die Sprachabkömmlinge des Lateinischen halten wollen (siehe Kommentar In: Daiber, Th.: Vita des Konstantin-Kyrill..., S. 309).

¹² Wenn beispielsweise V. N. Toporov (Топоров, В. Н.: Слово и премудрость („логосная структура“): „Проглас“ Константина Философа. In: Russian Literature 1988, 23, 1, S. 4) et passim die „Sophia“ aus III:3 mit der „Weisheit“ so zusammensetzt, als ob es sich um die weltliche Weisheit handele und nicht um den inkarnierten logos, so beruht dies auf fehlender philologischer Kritik der Lesarten der Stelle („Perle“ oder „Perlen“?; siehe Daiber, Th.: Vita Cyrilli III:1-8. Wer ist die Sophia? In: Zeitschrift für Slavische Philologie, 2021, 77, 1, S. 33-56.) und der irrgen Annahme, der Autor der ursprünglich griechisch geschriebenen VC habe im Alt-kirchenslavischen seine Worte gewählt, weshalb für VC eine durchgehende Begriffskonsistenz anzunehmen sei (so Toporovs Methode), was für ein Übersetzungswerk mit einer sehr speziellen Übersetzungstechnik nicht ohne weiteres angenommen werden darf.

¹³ Lukoviny, L.: Vybrané problémy filozofie Konštantína Filozofa Solúnskeho. In: Byzantinoslovaca, 2017, 6, S. 170-172.

¹⁴ Dazu Daiber, Th.: Vita des Konstantin-Kyrill..., S. 21.

¹⁵ Lukoviny, L.: Vybrané problémy filozofie Konštantína Filozofa Solúnskeho, S. 170.

¹⁶ Apelt, O. (ed.): Platon. Sämtliche Dialoge. 7 Bände. Hamburg: Meiner, 1988, S. 2, 77f.

¹⁷ In VC fährt man nicht auf einem „Floß“ durch das Leben, sondern auf einem Schiff und kehrt im Gegensatz zur platonischen (Fluss?)-metapher (Styx) wieder zum Ausgangshafen zurück, und die bei Platon ausgesprochene Trennung zwischen Vernunft („menschlicher Beweis“) und Religion („göttliches Wort“) bzw. die implizierte absolute Transzendenz des Göttlichen im Reiche der Ideen darf für das christliche Mittelalter nicht generalisiert werden. Bei Clemens von Alexandria (Stromata 2. Buch) finden sich Sätze wie „And as without the four elements it is not possible to live, so neither can knowledge be attained without faith“; Wilson, W. (ed.): The Writings of Clement of Alexandria. 2 Vols.

gen um geläufige und in der Tradition quasi abgeschliffene Redefiguren handeln, welche der Autor von VC (oder Konstantin selbst) aus literarischen bzw. rhetorischen Gründen dem Erzähltext (bzw. der Rede) beigeben: „Poetické princípy byzantskej literatúry sú dôvodom, prečo v Konštantínových dišputách nevieme identifikovať rozsiahlejšie grécke textové ekvivalencie (okrem biblických).“¹⁸

Der von Lukoviny beschrittene Weg ist sicher der richtige, nämlich nach intertextuellen Verweisen zu suchen, die so eng wie möglich zur Bedeutung und lexikalisch-grammatikalischen Struktur der Ausdrucksweise von VC passen. Bei der Suche nach intertextuellen Verweisen auf Zitatebene droht aber eine ähnliche methodische Sackgasse wie bei dem Versuch der Sortierung zwischen ‚Dichtung und Wahrheit‘ auf thematischer Ebene. Wenn man vorab annimmt, der Text sei eine auktorial intendierte Aneinanderreihung von ‚topoi‘, dann erscheinen Stellen, die sich der vorausgesetzten Autorintention nicht einordnen lassen, wie sekundäre Zusätze. Wenn man, parallel dazu, vorab annimmt, der Text bestünde aus mehr oder weniger abgeschliffenen Redewendungen oder Standardargumenten, dann droht die Gefahr, dass eine Autorintention bzw. der individuelle Gedankengang des profilierten berichteten Sprechers nicht mehr wahrnehmbar ist. Der von Lukoviny identifizierten Platonanspielung kann man – ebenfalls ohne echte Beweiskraft – eine Stelle aus *Sapientia Salomonis*¹⁹ entgegenhalten, und es ist klar, dass der durch den intertextuellen Verweis aufgerufene Resonanzraum (hier etwa „klassische“ oder „theologische“ Bildung) zu ganz anderen Schlüssen auf den Autor von VC bzw. auf die von ihm charakterisierte Person Kyrill verleitet. Der Unentscheidbarkeit des Problems, ob sich eine bestimmte Formulierung in VC intertextuell nachweisen lasse, und wenn ja, wo, lässt sich im Einzelfall sicher nicht immer objektiv entscheiden. Darum erscheint es mir wichtig, zusätzlich zu bedenken, ob ein Zitat in der Autorenrede von VC oder in der berichteten Rede Kyrills gefunden wird, was besonders im zweiten Falle zu der Überlegung führen muss, in welchem Kontext bzw. zu welchen Gesprächspartnern gesprochen wird. Weil VC, was die Redebeiträge Konstantin-Kyrills betrifft, in weiten Teilen auf den Redeprotokollen, die bei Konstantin-Kyrills verschiedenen diplomatischen Missionen angefertigt wurden, beruht,²⁰ ist besonders zu fragen, ob Kyrills Wortwahl in diplomatischen Kommunikationssituationen nicht eher auf Rhetorik, als auf theologisch-philosophische Begriffsschärfe gerichtet war.

Edinburgh: T & T Clark. 1869 /=Ante-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325 4, 12/; S. 20; ...οὐδὲ ἄνευ πίστεως γνῶσιν ἐπακολουθῆσαι; Stählin, O. (ed.): Clemens Alexandrinus [Werke], 2. Bde. Leipzig: J. C. Hinrichs. 1905 /= Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 12, 15, 17, 39/ 1905, S. 129), die für eine Vorrangstellung des Glaubens, also der religiösen Gewissheit, über die ‚nur‘ philosophische Gewissheit sprechen, aber läse man alle Kapitel 1-6 des zweiten Buches der *Stromata*, würden auch Argumente für die ‚Tugend‘ des Wissens gefunden werden; bei Clemens stehen Glaube und Wissen auch eigentlich nicht auf derselben epistemologischen Ebene, denn „Glaube“ ist für Clemens eher das Wissen um die gute Absicht der Schöpfung gegenüber dem phänomenologischen Tatsachenwissen von ihr. So stellt auch L. Lukoviny (Filozofia v 9. storočí /textovo-sémantická analýza Života Konštantína/. In: *Slavica Slovaca* 2008, 43, 1, S. 27) fest: „Striktné rozlišovanie Konštantína-teológa a Konštantína-filozofa je umelé,“ weil nämlich das christliche Mittelalter Philosophie und Religion nur im Sinne ihrer epistemologischen Reichweite abwägt, aber nicht antagonistisch gegenüberstellt.

¹⁸ Lukoviny, L.: Vybrané problémy filozofie Konštantína Filozofa Solúnskeho, S. 172.

¹⁹ Daiber, Th.: Vita des Konstantin-Kyrill..., S. 23.

²⁰ Der Nachweis dieser Behauptung kann nicht im Rahmen des vorliegenden Artikels erfolgen. Ich verweise auf gleichlautende Feststellungen von I. Dujčev (Nestor in the Life of Constantine-Cyril. In: Havránek, B. (ed.): *Studia palaeoslovenica*. Praha: 1971, S. 73-76), D. Gonis (Das Streitgespräch des hl. Kyrillos mit Johannes Grammatikos und die Namensform Jannis für Johannes. In: Konstantinou, E. (ed.): Leben und Werk der byzantinischen Slavenapostel Methodios und Kyrillos. Münsterschwarzach: Vier Türme, 1991, S. 21-28.) und A. E. Tachiaos (Ταχιαος Α.-Ξ.: Святые братья Кирилл и Мефодий просветители славян. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005: S. 46, 48; 280 Anm.) und natürlich auf die entsprechende Angabe in VC (X: 96) selbst.

Fasst man nämlich die zahlreichen Zitate oder (mehr oder weniger sicheren) Anspielungen in VC²¹ zusammen, unter denen neben Platon vor allem (wie mir scheint) Galen, Plotin oder Philo von Alexandrien prominent auftauchen, so muss sich daraus nicht zwangsläufig ein grobes Bild der für Kyrills Denken wichtigen Autoren ergeben. Gerade im Falle Philos, der prominent im Gespräch mit den Chasaren auftaucht, ist gut möglich, dass Kyrill diesen auch bei seinen (alexandrinischen) jüdischen Gesprächspartnern beliebten Autor quasi als gemeinsame Verständnisgrundlage anbietet. Ich glaube daher, dass man die philosophisch-theologischen Äußerungen in VC pragmatisch, nämlich auf die jeweilige Kommunikationssituation bezogen, verstehen sollte. Man könnte auch sagen, dass die intertextuelle Bezüge von VC zur philosophisch-theologischen Literatur mit den intratextuell beschriebenen Argumentationssituationen vermittelt werden müssen. Zu diesem Zwecke sollen in diesem Beitrag die Begriffe „Geist“ und „Energie“ in VC dargestellt werden, die nämlich wesentlich in ganz getrennten Verwendungskontexten erscheinen.

Thematisch ist vorliegender Aufsatz eine Fortsetzung zu der Darstellung des Begriffes „Seele“ in VC,²² in welchem „Seele“ als Erkenntnisorgan der ideellen Welt ausgezeichnet und das neoplatonische Fundament (Plotin) der von Konstantin-Kyrill vorgebrachten Argumente betont wurde. Der Begriff „Seele“ wird in dem Vorgängerbeitrag spezifiziert als „das wollende bzw. das dem Ruf Gottes antwortende mentale Organ“ in der an 1Thes 5:23 („Geist – Seele – Körper“) angelehnten Dreheit „Energeia – Seele – Körper“. Die Dreheit impliziert eine quasi-Synonymität von „Energeia“ und „Geist“, und so fragt vorliegender Beitrag nun also ergänzend:

1. Wie lässt sich die argumentative Funktion des Begriffes „Geist“ in VC beschreiben?
2. Welche Bedeutung hat der Begriff „Energie“ in VC?
3. Welche Schlüsse lassen sich aus Kyrills Argumentgebrauch ziehen?

1. „Geist“ in VC

Sieht man von der versteckten Anspielung auf den Parakleten ab,²³ so wird das Konzept „Geist“ in VC durch das 21 mal im Singular und 1 Mal im Plural auftauchende Nomen *духъ* „Geist“ bzw. das 4 mal erscheinende Adjektiv *духовънъ* „geistig“ repräsentiert. Dabei fällt sofort auf, dass weitaus die Hauptmasse der Belege für das Nomen *духъ* mit der trinitarischen Formel oder mit klar erkennbaren Bibelzitaten verbunden ist. Die trinitarische Formel erscheint insgesamt 6 Mal sowohl in ausführlicher Formulierung wie „die in der Dreifaltigkeit geehrten Vater, Sohn und Heiliger Geist“ (VI:06: *славимыи въ троици штъць и сынь и светы духъ*) oder wie „die drei Hypostasen in einer Natur (ousia)“ (VI:30: *троицоу славити, штъць и слово и духъ, тріи ипостаси въ юдиномъ соущъствѣ*), als auch in kurzer Form „Vater, Sohn und Geist“ (VI:2: *штъць и сынь и духъ*). Die trinitarische Formel findet sich vier Mal im Gespräch mit den Moslems, ein Mal im Gespräch mit den Juden und ein Mal im Gebet des sterbenden Kyrill.²⁴ Außerhalb der trinitarischen Formel erscheint *духъ* vier Mal mit einem begleitenden Adjektiv, zweimal mit „heilig“ (VIII:13, IX:33), einmal mit „lebensspwendend“ (IX:16: *животворящаго духа*; Ez 37,14 und Rm 8,11) und einmal mit „göttlich“ (XI:28: *божиимъ духомъ юсть глаголаль*). Die letztgenannten Adjektive „lebensspwendend“ und „göttlich“ sind in Anbetracht der jüdischen Gesprächspartner gewählt, die bei „lebensspwendend“ im speziellen

²¹ Siehe Index in Daiber, Th.: Vita des Konstantin-Kyrill..., 469f.

²² Daiber, Th.: Philosophie und Seele in der Vita des Konstantin-Kyrill. In: Byzantinoslavica, 2024 (i. D.).

²³ Das Nomen *оутѣха* „Trost“ als Anspielung auf den Tröster (ο παράκλητος, Jh 14:17 u.ö.) in VC VI:4 (Daiber, Th.: The Vita Constantini-Cyrilli XII:1-6 and its Greek Original. In: Fuchsbaier, J. – Klotz, E. (eds.): Studien zum frühen Slavischen und zu älteren slavischen Texten. Berlin: Lang, 2021, S. 115-129.).

²⁴ VI:2, VI:6, VI:27, VI:30, XVI:16, XVIII:11.

an den lebensspendenen Geist Gottes aus Genesis oder auch an Ez 37:14 („Ich hauche euch meinen Geist ein...“²⁵) denken konnten, während christlicherseits für „lebensspendend“ auch an Röm 8:11 („... auch euren todverfallenen Leib lebendig machen. Das bewirkt er durch seinen Geist...“) gedacht werden konnte. Drei weitere Belege sind - teilweise auch paraphrasierende - Anspielungen an Bibelstellen,²⁶ und sechs Belege stammen überhaupt aus der in Kapitel XVI gegebenen Übersetzung aus dem Ersten Korinterbrief²⁷ und weisen доухъ wie in (XVI:31) доухъ мои молит‘ce immer als Äquivalent für gr. „pneuma“ (τὸ πνεῦμα μου προσεύχεται) aus. Die auch in 1Kor vorfindliche Formel, „im Geiste + Sprechaktverb“ (etwa 1Kor 14:16 „im Geiste segnen“) wird in IX:33 frei auf den alttestamentarischen Propheten Mose übertragen und motiviert auch sonst die Auswahl der alttestamentarischen Stellen, die jedes Mal „Geist“ mit mit dem Konzept „Sprache/ Sprechen“ in Verbindung setzen.

Damit verbleiben drei Belegstellen für das Konzept „Geist“, die nicht als intertextuell motiviert gelten müssen. Alle drei entstammen dem Diskurs mit den jüdischen Gesprächspartnern, wo eine differenzierte Betrachtung der Konzepte „Geist“ und „Sprache/ Wort“ als gemeinsame hermeneutische Grundlage des interreligiösen Verstehens dient. Zwei Mal (IX:18 und IX:19) öffnet Konstantin-Kyrill die Differenz zwischen Wort und Geist (слово и доухъ книги проповѣдають; твою же словесе и доуха оуть не въ чьсти имать), wobei keinesfalls die paulinische (2Kor 3:6) mediale Dichothomie „Buchstabe - Geist“ angezielt ist, wie gerade das zweite Zitat zeigt, das ausführt, dass man einer Person keine Ehre erweisen könne, wenn man „die Worte und den Geist ihrer Lippen“ nicht ehrt. In eben demselben Sinne greifen die jüdischen Gesprächspartner die Formulierung in X:3 auf, denn auch sie würden „in den Büchern Wort und Geist“ (въ книгахъ и слово и доухъ) beachten. Der Unterschied zwischen Wort und Geist ist also kein semiologischer Unterschied wie zwischen Laut und Bedeutung, sondern ist der Unterschied zwischen Begriff als Konzept bzw. Sprechakt und der Intention der Äußerung. Wir würden ohnehin nicht die medialen Unterschiede der Schriftlichkeit „Buchstabe – Laut“ oder der Mündlichkeit „Laut – Bedeutung“ erwarten, da das mittelalterliche Sprachverständnis die Schrift als Fixierung der mündlichen Rede begreift²⁸ und unbeschadet medialer Überlegungen bei Sprachäußerungen vielmehr den Unterschied von Bedeutung und Absicht anzielt. Die Dichothomie zwischen Bedeutung und Absicht liegt bereits der ganzen Passage aus 1Kor, die VC in Kapitel XVI übersetzt zugrunde, wo Paulus ausführt, dass die „Zungenrede“ vom Geist beseelt sein kann, aber zu ihrer Verständlichkeit der rationalen Auslegung bedarf (XVI:32 помолю се доухомъ, помолю се оумомъ = 1Kor 14:15 προσεύξομαι τῷ πνεύματι, προσεύξομαι δὲ καὶ τῷ νοῦ), wobei also aksl. доухъ und оумъ dem gr. Paar πνεῦμα „Geist“ und νοῦς „Verstand“ entsprechen.

Der Vollständigkeit²⁹ halber soll bemerkt werden, dass das Adjektiv доуховънъ „geistlich“ in IV:13 als Ausdruck für Patentochter bzw. Adoptivtochter (дъщере имамъ доухов‘ноую =

²⁵ Deutsche Bibelzitate nach der Einheitsübersetzung; gelegentlich Abweichungen sind zweitrangig.

²⁶ IX:22 = Jes 48:16, XV:30 = Mal 2:16, XVIII:2 = Ps 16:9.

²⁷ XVI:29 = 1Kor 14:12, XVI:31 = 1Kor 14:14, XVI:32 = 1Kor 14:15 (zwei Belege), XVI:33 = 1Kor:14:16, XVI:37 = 1Kor:14:37 und XVI:49 adjektivisch „prophetische Geister“ für adnominalen Genetiv πνεύματα προφητῶν.

²⁸ Daiber, Th.: Written Words. Vita Cyrilli III:17. In: Kirilo-Metodievschi studii, 2016, 25, S. 345-347.

²⁹ Nicht betrachtet wird hier metaphorische Sekundärbedeutung von Geist wie „Wind“/вѣтъ (in der Bedeutung des hl. Geistes, der weht, wo er will; III:10, siehe Kommentar in Daiber, Th.: Vita des Konstantin-Kyrill..., S. 133) oder „Talent“ im Umkreis des grammatisch richtigen Sprechens als Gabe des hl. Geistes (VC III: 24, vgl. Zitat in Запольская Н. Н.: Церковнославянский язык в христианской эпистеме. In: Лингвистическая эпистемология: история и современность. XV Международный съезд славистов. Минск, 20-27 августа 2013 г. Минск: ПринтЛайн, 2013, S. 26).

„geistliche Tochter“) erscheint, wobei das Adjektiv „geistig“ hier aber klar byzantinischer Idiomatik folgt.³⁰ In V:13f. taucht das Adjektiv „geistig“ bei der Unterscheidung zwischen einem „körperlichen und einem geistigen Streit“ (на кую ... брань ... на телесноу или на доуховноу?) auf und hat in dieser Entgegensetzung eine in VC sonst nicht anzutreffende Bedeutungsbreite; genauso gut wäre körperlich vs. „seelisch“ oder vs. „vernünftig“ erwartbar. Vielleicht möchte man beim Gegensatz „Körper – Geist“ ebenfalls Idiomatik vermuten. Mit der großen Masse der intertextuell motivierten Belegstellen und mit dem dreimaligen spontanen Gebrauch des Konzeptes „Geist“ lässt sich in Bezug auf den Bedeutungsumfang von доухъ in VC also feststellen, dass „Geist“ das Wollende, der göttlichen Intention nachstrebende, eben das „inspirierte“ mentale Prinzip ist, welches scharf von разоумъ bzw. оумъ als (wahrscheinlichen) Entsprechungen für gr. διάνοια bzw. νοῦς in der Bedeutung des vollzogenen Erkenntnisaktes als „Verstand“ und „Einsicht“ zu trennen sind.³¹

2. „Energie“ in VC

Wenn nun „Seele“ das Erkenntnisorgan der ideellen (plotinischen) Erkenntnis ist und „Geist“ die sich gegebenenfalls in Prophetie äußernde Einsicht in die göttlichen Absichten, dann muss hier schon gefragt werden, ob das Beziehungsgeflecht aus „Seele/ доуша – Geist/ доухъ – Verstand/ (раз-)оумъ – Körper/ тело“ nun tatsächlich das Denken von Konstantin-Kyrill abbildet, oder ob sich die prominente Rolle des „Geistes“ nicht vielmehr als intertextueller Effekt einstellt, denn das Konzept „Geist“ tritt, wie oben angesprochen, außerhalb von mehr oder weniger klar erkennbaren Bibelzitaten nur drei Male auf und könnte aus diplomatischen Gründen in Rückicht auf die Gesprächspartner gewählt sein.

Um den argumentativen Status des Konzeptes „Geist“ in VC richtig zu erfassen, muss daher ein noch sehr viel wenig frequenter Begriff von VC angesprochen werden, der allerdings zentral IV:8 in Konstantin-Kyrills bekannter Definition der Philosophie erscheint: „божіймъ и чловѣчъскымя вещемъ разумъ, елико можетъ чловѣкъ приближити се босѣ, яко же дѣтeliю оучить чловѣка по образу и по подобию быти сътвор'шомоу и. / Einsicht in die göttlichen und menschlichen Angelegenheiten, wieviel sich der Mensch Gott nähern kann, indem er [Gott] durch die wirkende Energie den Menschen lehrt, gemäß dem Musterbild und der Wesensähnlichkeit seines Schöpfers zu sein.“

Die aksl. Lexem дѣтель lässt sich in Konstantins Philosophiedefinition schwer anders denn als Übersetzung von gr. ἐνέργεια „Wirkkraft“³² auffassen, wie diese in der Wendung κατὰ τὴν ἐνέργειαν „gemäß der wirksamen Kraft“ aus Phil 3:21 neutestamentlich bezeugt ist und so auch in einigen aksl. Denkmälern erscheint.³³ Die Bedeutung „Energie“ liegt auch in VI:24 zugrunde, wo Christus „durch Glauben und göttliche Energie“ (вѣрою же и дѣтeliю божилю) zu handeln vermag. Beiden Belegen steht allerdings VIII:2 entgegen, wo berichtet wird, dass die Juden die

³⁰ Mit W. Bauer und K. Aland (Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. 6. Aufl. Berlin, Boston: De Gruyter, 1988) zu urteilen haben in der Bibelsprache nur Verben mit der Bedeutung „erwählen, annehmen“ den Nebensinn des Adoptierens, es liegt also eindeutig byzantinisch-säkulare Redeweise vor: „While both the adopted child and the godchild are called πνευματικός in many sources, ψυχικός seems to have been used exclusively of the adopted child“ (Macrides, R. I.: Kinship by Arrangement: The Case of Adoption. In: Dumbarton Oaks Papers 1990, 44, S. 115). Entweder also bietet der Logothet in IV:13 eine „Patentochter“ Kyrill als Braut an, oder aber der Begriffsgebrauch in VC ist hier nicht streng und lässt auch „Adoptivtochter“ zu.

³¹ Siehe Kommentar in Daiber, Th.: Vita des Konstantin-Kyrill..., S. 139 mit entsprechender Literatur.

³² Bauer, W. – Aland, K.: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments..., S. 534.

³³ Kurz, J. – Hauptová, Z. (Hrsg.): Slovník jazyka staroslověnského / Lexicon linguae palaeoslovenicae. Praha: ČSAV, 1958 – 2015, S. 553.

Chasaren nötigen würden, „ihren Glauben und ihren Kultus anzunehmen“ (вѣру ихъ и дѣтель прѣсти). Man wird von den Juden kaum annehmen wollen, dass sie den Begriff „energeia“ theologisch, d.h. im christlichen Sinne verwenden (was kontextuell auch nicht gut zu rechtfertigen ist), weshalb die gr. Entsprechung für das aksl. дѣтель hier zwar ebenfalls ἐνέργεια gewesen war, aber in dem aus der älteren gr. Literatur bekannten Sinne der „Veranstaltung“.³⁴

Der Begriff „Energeia“ erscheint zwar nur zwei Male in VC, allerdings jeweils außerhalb eines Zitatzusammenhangs, welcher vielmehr die Frequenz von духъ stark beeinflusst. Im Gegensatz zum oft zitatmotivierten духъ erscheint дѣтель in der frei formulierten Rede Kyrills. Kaum verwendet Kyrill den Begriff in seiner ursprünglichen aristotelischen Bedeutung der „Wirklichkeit“ im Gegensatz zur „Möglichkeit“,³⁵ sondern kennt den Begriff der energieia bereits als Resultat des monergistischen Streits im 7. Jahrhundert, der sich daran entzündet, ob der menschlichen Natur Christi eine eigene Wirksamkeit zukomme oder nur seiner göttlichen, welchen Streit das Dritte Konzil von Konstantinopel 681 dahingehend schlichtete, dass „zwei natürliche Willen und zwei natürliche Wirkweisen“ Christi festzuhalten seien, „die einander zwar nicht entgegenstehen, die aber wegen der Zweihheit der Naturen in Christus keinesfalls identifiziert werden dürfen“.³⁶ Plotin, der in VC zwei Mal (X:11 „Lichtstrahl“?, X:84 „Bild eines Bildes“³⁷) zitiert wird, denkt eine „hypostase“ als „das zur-Existenz-bringen einer (niederen) Vielheit aus einem (höheren) Einen, was sich durch eine Wirkungskraft (ἐνέργεια/ energieia) realisiert,“³⁸ womit die „energeia“ also jene Gestaltungskraft wird, die von Gott ausgehend in der Materie das einzeln Gestaltete hervorbringt. In diesem Sinne taucht die „energeia“ auch bei dem Lehrer von Konstantin-Kyrill, dem Patriarchen Photios auf, nämlich als Gottes „providential outgoings towards the creatures“³⁹ bzw. als Wirkung, die die Beziehung Gottes zu den Seienden ermöglicht. Photios nennt sie ausdrücklich die „Energie“, die zusammen mit dem Wesen (οὐσία) und der Kraft (δύναμις) zu jenen drei in Gott erkennbaren Merkmalen gehört, die seiner Erhabenheit angemessen sind. Diese Energie ist immer mit einem bestimmten Wesen verbunden, denn, wie Photios emphatisch unterstreicht, gibt es kein Wesen ohne seine eigene Energie (οὐκ ἔστι φύσις ἀνενέργητος).⁴⁰

Vergleicht man dazu die oben schon zitierte Formulierung Konstantin-Kyrills aus IV:8 „in dem er [Gott] durch die wirkende Energie den Menschen lehrt“, dann ist unschwer zusehen, dass auch bei Kyrill die „energeia“ nicht aristotelisch die den Dingen innenwohnende Entwicklungskraft ist, sondern vielmehr eine Tätigkeit Gottes, die auf Seiten des Menschen allerdings

³⁴ See H. Menge (Griechisch-deutsches Schulwörterbuch mit besonderer Berücksichtigung der Etymologie. Berlin: Langenscheidt. 1903, S. 195) Neben den drei nominalen Belegen für дѣтель ist das zugehörige Verb дѣти in VC übrigens invariant in der Bedeutung „machen, tun“ verwendet und erscheint nur gelegentlich in der Bedeutung als Sprechaktverb „machen, vormachen“, als welches ansonsten nur творити verwendet wird (Daiber, Th.: Vita des Konstantin-Kyrill..., S. 19 und Fußnote 11).

³⁵ In der aristotelischen „Akt-Potenz-Lehre“ „bezeichnen die aristotelischen Begriffe dynamis (Potenz) und energieia (Akt) nicht mehr nur Prinzipien des veränderlich Seienden, sondern sind zugleich und vor allem Bestimmungen des Absoluten und damit letztlich Gottes“ (Rehfus, W. D. (Hrsg.): Handwörterbuch Philosophie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, S. 241).

³⁶ Leonhardt, R.: Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, S. 193.

³⁷ Daiber, Th.: Philosophie und Seele in der Vita des Konstantin-Kyrill. In: Byzantinoslavica, 2024 (i. D.).

³⁸ Luge-Winter, J.: Die Ikone und das Understellbare. Ikonentheorien im bildtheoretischen Kontext. Bielefeld: Transcript, 2022, S. 23.

³⁹ Alexopoulos, Th.: Areopagitic influence and neoplatonic (Plotinian) echoes in Photius' *Amphilochia*: question 180. // Byzantinische Zeitschrift, 2014, 107, 1, S. 29.

⁴⁰ Alexopoulos, Th.: Photios' von Konstantinopel „Mystagogie des Heiligen Geistes“. Übersetzung und theologischer Kommentar. Berlin, Boston: De Gruyter, 2023, S. 373.

eine entsprechende rezeptive Fähigkeit voraussetzt. Zwar scheint mir unmöglich, aufgrund der wenigen Stellen in VC die theologischen Ansichten Konstantin-Kyrills noch spezieller zu charakterisieren,⁴¹ aber man darf immerhin vermuten, dass Konstantin seinen Energeia-Begriff nicht eigenständig aus Origines entwickelt, sondern ihn bei Photios gelernt hat.

3. Konsequenzen

Einleitend diskutiert vorliegender Beitrag am Beispiel des „topos“ und am Beispiel von intertextuellen Zitaten und Anspielungen die methodische Schwierigkeit, konventionelle Charakteristika des hagiographischen Texttyps von auktorial intendierten zu unterscheiden. Darauf hin werden sämtliche Vorkommensstellen des Lexems *духъ*/ Geist in Vita Constantini-Cyilli dahingehend betrachtet, ob sie intertextuell im Sinne von Zitat und Anspielung motiviert sein könnten. Unter den insgesamt 22 Belegstellen für *духъ* werden drei identifiziert, die nicht in einem intertextuellen Bezug (im Sinne von Zitat oder Anspielung) stehen, aber möglicherweise rezipientenorientiert geäußert werden. Ergänzend werden zwei Belegstellen für den Begriff *ἐνέργεια* „Energie“ identifiziert, die ebenfalls nicht intertextuell motiviert erscheinen, sondern als spontane Äußerungen zu werten sind. Beide Begriffe, nämlich „Geist“ und „Energie“, kommen in ihrem Bedeutungsumfang dahingehend überein, dass sie die Einsicht in die intentionale Phänomenalität der von Gott geschaffenen Welt bezeichnen, wobei beide Erkenntnisorgane vom Schöpfer schon als die Wesenseigenheit des Geschöpfes angelegt sind, mit welcher dieses seinen Schöpfer erkennen kann. Es scheint, dass Kyrill den Begriff der „Energeia“ als den theologisch bereits spezifischeren dem Begriff „Geist“ vorzieht, möglicherweise infolge des Studiums bei Photios. Die weitgehende Synonymie bzw. argumentative Funktionsgleichheit von „Geist“ und „Energie“ in VC bestätigt die in einer Vorgängerstudie ermittelte Dreheit „Energeia – Seele – Körper“ als Charakteristikum von Kyrills Denken. Eine solche Dreheit benutzt den Begriff „Geist“ bevorzugt als Personalbegriff für die dritte Hypostase und nimmt dagegen *energeia* als die den Kreaturen eingeschaffene „Wirkkraft“ (so eine gebräuchliche dt. Übersetzung für „energeia“, etwa bei v. Stockhausen, siehe gleich). Diese argumentative Verteilung von „energeia“ (Teil des Kreatürlichen) und „Geist“ (eine der Hypostasen Gottes) erinnert an die pneumatologischen Debatten des 4. und 5. Jhs., wobei die als kanonisch empfundenen Texte des Athanasius im späten 9. Jh. neu gesammelt werden, welche Sammlung athanasischer Schriften dadurch gekennzeichnet ist, „daß ihr ein Inhaltsverzeichnis und Exzerpte aus einem Brief des Photios an seinen Bruder Tarasios über die Schriften des Athanasius vorangehen“.⁴² Man darf damit weiterhin annehmen, dass der in VC sich abbildende Begriffsgebrauch von „Geist“ und „Energie“ nicht zufällig ist: „Geist“ wird dort verwendet, wo der Hl. Geist gemeint ist bzw. wo im interreligiösen Disput ein allgemeiner Begriff für „Erkenntnis der Intentionalität“ gebraucht wird; „energeia“ aber wird im speziellen orthodoxen Sinne für dieses den Geschöpfen eingeschaffene Erkenntnisorgan gebraucht. Ob man bei diesem Begriffsgebrauch an photianischen Einfluss

⁴¹ Welche Spezifität der Streit um die *energeia* bis 681 haben konnte, führen K. Hovorun (Will, Action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century. Leiden, Boston: Brill, 2008, siehe bspws. 120-122) oder Ch. Lange (Mia Energeia. Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heraclius und des Patriarchen Sergius von Konstantinopel. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012) vor. Die Studie von Ch. Erisman (Theodore the Studite and Photius on the Humanity of Christ: A Neglected Byzantine Discussion on Universals in the Time of Iconoclasm. In: Dumbarton Oaks Papers, 2017, 71, S. 175-191) profiliert Photios auch als eigenständigen christologischen Denker, doch VC behandelt christologische Problematik m.E. ohne Hinweise auf bestimmte Denktraditionen.

⁴² Stockhausen, A. von (2010): Die pseud-athanasianische Disputatio contra Arium. Eine Auseinandersetzung mit „arianischer“ Theologie in Dialogform. In Stockhausen, A. von – Brennecke, H. Ch. (eds.): Von Arius zum Athanasianum. Studien zur Edition der „Athanasius Werke“. Berlin – New York: De Gruyter, 2010, S. 139.

denken soll, sei dahingestellt; er widerspricht jedenfalls nicht der Annahme. Unsere Studie zeigt aber auch, dass VC selbst in Einzelheiten als Vertreter der byzantinischen Hagiographie des 9. Jahrhunderts anzusehen ist.

Понятие „дух“ в Житии св. Константина-Кирилла

Томас Даибер

Житие св. Константина-Кирилла сохраняется в древнепечерковнославянском переводе, хотя в начале наверно было написано по-гречески. Старославянский перевод подражает греческому оригиналу не только на стилистическом уровне, но и словесно переводит и морфосинтаксические особенности греческого подлинника. Из-за этого возникло большое число разночтений в сохранившихся славянских списках, что весьма усложняет понимание текста. Словарный состав жития тоже тесно связан с греческими оборотами; спрашивается, как соответствует в Житии находящаяся славянская богословская терминология греческому образцу. Богословская терминология встречается прежде всего в диалогических пассажах, которые в форме протокола представляют разговоры Константина-Кирилла с различными собеседниками. Понятие „дух“ встречается 27 раз в Житии Константина-Кирилла (+ 2 дыхание); статья предлагает обзор всех мест употребления слова „дух“ в контексте, сравнивает его семантику с похожими понятиями и описывает аргументативную функцию этого понятия в рамках межкультурных диспутов.