

Simeon DEKKER

Institut für Slavische Sprachen und Literaturen (Schweiz, Bern)
simeon.dekker@issl.unibe.ch

Die Übersetzung griechisch-diatribischer Formeln beim Exarchen Johannes: Am Beispiel seiner kompilativen Homilie zum Evangelisten Johannes¹

Die Texte sowohl des altkirchenslavischen Kanons als auch der späteren Redaktionen des Kirchenslavischen sind auf phonetischer, lexikographischer und grammatikalischer Ebene seit dem 19. Jh. schon ziemlich eingehend erforscht worden. Im Bereich der historischen Pragmatik sind dagegen noch größere Lücken in unserem Wissensstand zu verzeichnen. Die vorliegende Untersuchung bezweckt, einen Beitrag zur historisch-pragmatischen Erforschung älterer slavischer Texte zu leisten, indem Merkmale der sog. Diatribe (s. dazu das Folgende) in einer kompilativen Homilie des Exarchen Johannes ausgewertet werden. Von den 12 bisher dem Exarchen zugeschriebenen Homilien [Станчев 1991: 66–68] sind sechs in einer mehr oder weniger kritischen Edition im Druck zugänglich gemacht worden. Von diesen sechs Homilien ist nur eine Homilie wirklich stark diatribisch geprägt, nämlich die Lobrede auf den Evangelisten Johannes (eine diplomatische Edition auf Grundlage einer bulgarischen Florileg-Handschrift — des German-Kodex von 1359 — liefern Иванова-Мирчева [1971: 162–184] und Мирчева [2006: 313–335]). Auf ebendiese Homilie möchte ich in diesem Beitrag die Aufmerksamkeit lenken.

Meine Fragestellung lautet dabei folgendermaßen: Wie hat der Exarch Johannes² in der hier analysierten Homilie die sprachlichen Merkmale der Diatribe aus dem Griechischen ins Slavische übertragen und was besagt das über das Maß seines Verständnisses des Diatribenstils? Die Erforschung dieses Themas anhand der fraglichen Homilie wird uns zuweilen etwas tiefer in philologische Details eintauchen lassen; das zeigt um so mehr, wie sehr unser Verständnis eines mittelalterlichen Textes von diskursiven Faktoren wie der Diatribe abhängt.

Die Diatribe ist ein dialogischer Darstellungsmodus, der aus einer Reihe von rhetorischen Mitteln besteht, die vor allem in polemisch-didaktischen Texten von der hellenistischen Periode an gebraucht worden sind. Die Diatribe darf allerdings nicht als Gattung verstanden werden, sondern nur als ein Verfahren, den Diskurs zu organisieren. Eines der Hauptmerkmale der Diatribe ist die gewissermaßen ‚dramatische‘ Aufführung eines Dialogs mit einem fiktiven Opponenten, dessen Ansichten als unstimmig, moralisch verfehlt oder häretisch getadelt werden. Kennzeichnend für die Diatribe ist dabei, daß die Stimme des Gegners nicht nur *zitiert*, sondern *aufgeführt* wird. Indem der fiktive Opponent in einem dialogischen Austausch ge-

¹ Dieser Beitrag ist mit finanzieller Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds (SNF) entstanden.

² Bulgarien, zweite Hälfte des 9. Jh. – erste Hälfte des 10. Jh. Zu den spärlichen biographischen Informationen, die uns bekannt sind, s. Йонова [2003].

rügt wird, wird zugleich auf einer anderen kommunikativen Ebene die Hörerschaft der Homilie *unterrichtet*. Dieser gleichzeitige Einsatz von Polemik und Didaktik auf verschiedenen kommunikativen Ebenen ist typisch für die Diatribe.³

Bultmann [1910] hat als erster systematisch Elemente des von ihm als „kynisch-stoische Diatribe“ bezeichneten Stils in den paulinischen Briefen des Neuen Testaments nachgewiesen. Vor allem der Römerbrief enthält klassische Beispiele, die auch in neuerer Zeit als Gegenstand wissenschaftlicher Abhandlungen gedient haben [Song 2004; King 2018]. Der Einfluß des Neuen Testaments und der Schriften der Zweiten Sophistik auf den Diatribenstil der Kirchenväter, vor allem Chrysostomos, ist oft als selbstverständlich angenommen, jedoch selten gründlich und schon gar nicht umfassend erforscht worden. Es ist im Rahmen dieses Beitrags jedoch nicht möglich, diese beträchtliche Forschungslücke zu füllen; die wiederholten Hinweise auf das Vorhandensein der Diatribe in Homilien und anderen Schriften des patristischen und byzantinischen Christentums (z. B. Kecskeméti [1989: 140–147], Uthemann [2005: 381–419], Stenger [2019: 183]) sind zunächst überzeugend genug, um an sich als bewiesen angesehen zu werden.⁴

In einem weiteren Schritt soll nun aber der Einfluß ebendieses Diatribenstils auf den orthodoxen *slavischen* Raum im Mittelalter eruiert werden. Erste Forschungsarbeiten sind zu diesem Thema schon durchgeführt worden. Die Erforschung einer Auswahl chrysostomischer Homilien im *Codex Suprasliensis* hat eine beträchtliche Menge an slavischen Entsprechungen griechischer Diatribenformeln aufgezeigt [Dekker 2020]; auch im *Izbornik* des Jahres 1073 sind jüngst Elemente des diatribischen Dialogstils nachgewiesen worden [Какридис 2020]. Im *Hexaemeron* des Exarchen Johannes ist das hervorstechendste Merkmal des Diatribenstils der Gebrauch verschiedener Redewiedergabeverben beim Aufführen der unterschiedlichen Stimmen im Diskurs; einige Formeln sind mehr oder weniger buchstäblich aus dem Griechischen übersetzt, andere Verben stellen Innovationen des Exarchen im Slavischen dar [Dekker 2021]. Der vorliegende Beitrag dient als kurze Ergänzung zu meinem bisherigen Forschungsgegenstand der Diatribe im *Hexaemeron* des Exarchen Johannes, und zwar durch die Erforschung einer kompilativen Homilie zum Evangelisten Johannes, deren Übersetzung und Kompilation üblicherweise ebenfalls dem Exarchen Johannes zugeschrieben wird.

³ Vegge [2006: 218–219] unterscheidet — unter Verweis auf Schmeller [1987: 215] — in ähnlicher Art und Weise zwei Ebenen: „In der faktischen Kommunikation wird die Ebene ‚des realen Monologs nirgends verlassen‘. Auf der fiktiven Dialogebene lassen sich mehrere Sprecher und Hörer erkennen“. S. die Erläuterungen weiter unten.

⁴ Kecskeméti [1989: 145] schließt — überraschenderweise — Chrysostomos (im Unterschied zu Severian von Gabala) brüsk von der Tradition der Diatribe aus. Zu ihrem unbegründeten Urteil äußert Uthemann [2005: 395] mit Recht Bedenken: „Nebenbei sei bemerkt, daß J. Kecskeméti den Hauptunterschied zu Johannes Chrysostomos darin sieht, daß bei letzterem die Diatribe keine (!) Rolle spiele. Es fehlt zwar, sieht man von Bemerkungen bei A.-M. Malingrey und M. A. Schatkin ab, eine entsprechende Untersuchung, doch ist es m. E. deutlich, daß auch Johannes Chrysostomos die Darstellungsform der Diatribe, wenn auch verhalten, einzusetzen weiß.“ Uthemanns Vorbehalt, daß Chrysostomos die Diatribe nur „verhalten“ einsetze, scheint mir ebenfalls eine allzu bescheidene Einschätzung zu sein. Seine Homilien im *Codex Suprasliensis* weisen einen durchaus mehr als „verhaltenen“ Gebrauch diatribischer Stilelemente auf [Dekker 2020].

Die Frage danach, ob diejenigen Abschnitte des *Hexaemeron*, für die Aitzetmüller in seiner Edition [1958–1975] keine griechischen Vorlagen vorweisen kann, slavische Originaltexte oder Übersetzungen darstellen, ist bisher nicht ganz befriedigend beantwortet worden. Obwohl sich einige auffallende Muster im Gebrauch diatribischer Formeln in den vermutlichen Originalabschnitten im Gegensatz zu den übersetzten Abschnitten feststellen ließen, ist bis jetzt nicht ganz eindeutig klar gestellt worden, in welchem Ausmaß der Exarch in seinen Originaltexten auch ohne direkte Anregung durch eine griechische Übersetzungsvorlage diatribische Formeln verwendet. Wie sich nämlich feststellen läßt, interpretiert er in den allermeisten Fällen die diatribische Struktur des Diskurses richtig und übersetzt dementsprechend korrekt, wenn seine griechische Vorlage ihn dazu veranlaßt, oder entwickelt sogar neue Strategien und Formeln im Slavischen. Ohne griechische Vorlage benutzt er diese dialogischen Strukturen und Formeln jedoch nur spärlich.

Die ihm zugeschriebenen Homilien galten längere Zeit als Originalwerke des Exarchen. Diese Ansicht wird auch in jüngerer Zeit noch von einigen bulgarischen Wissenschaftlern vertreten, vor allem in verschiedenen Publikationen von D. Ivanova-Mirčeva. Ihre Überzeugung beruht m. E. auf nationalistischem Wunschdenken (vgl. Capaldo [1980: 69]: „patriotique, bulgarocentrique“). Auch eine jahrzehntelange Diskussion darüber, ob die Homilien Originalwerke sind, hat sie von ihrem Standpunkt nicht abrücken lassen. Auch Reinhart [2010: 271] geht noch davon aus, daß es sich bei der Lobrede auf den Evangelisten Johannes um eine Homilie des Exarchen Johannes handelt. Mittlerweile ist aber zweifelsfrei nachgewiesen, daß es sich bei den dem Exarchen Johannes zugeschriebenen Homilien größtenteils um kompilative Übersetzungen handelt [Keipert 1974; Freydank 1975; Capaldo 1980; Thomson 1984]. Dabei ist gleichwohl die Frage zu berücksichtigen, ob der Übersetzer und Kompilator im Fall der uns interessierenden Homilie nicht trotz allem mit dem Exarchen Johannes zu identifizieren ist. Thomson [1984: 143] beansprucht keine endgültige Lösung dieses Problems: „the question of the attribution of the *Eulogy* to John the Exarch will remain open“. Eine vollständige Stilanalyse sämtlicher Werke des Exarchen ist in absehbarer Zukunft nicht zu erwarten; bis auf weiteres geht Thomson [1980: 261] davon aus, daß die betrachtete Homilie auf die Übersetzungstätigkeit des Exarchen Johannes zurückzuführen ist: „Like most of John’s homilies this is a mosaic of passages translated from Greek“. Die vollständige Version, die im German-Kodex enthalten ist und die als Grundlage für die Ausgabe [Иванова-Мирчева 1971] und somit auch für unsere Untersuchung dient, besteht nach Thomson [1984: 133] aus fünf Abschnitten:

- 1) Einer Exegese der Bibelstelle Johannes 1:1-4, die die Hälfte der gesamten Homilie ausmacht
- 2) Einer Beschreibung, wie der Anführer einer Räuberbande von Johannes befreit wird; diese macht die Hälfte des verbliebenen Teils der Homilie aus
- 3) Einer kurzen Darstellung der Verwüstung des Tempels von Artemis in Ephesus und der Auferstehung des Bruders des heidnischen Priesters
- 4) Einer Kurzbeschreibung des Versterbens und des Begräbnisses des Johannes, samt den dazugehörigen Wundertaten
- 5) Einer kurzen, abschließenden Lobrede auf den Heiligen Johannes

Der erste Abschnitt dieser kompilativen Homilie ist eine so gut wie wörtliche Übersetzung der pseudo-chrysostomischen Homilie *Encomium in S. Ioannem Evangelistam* (CPG 4750 / BHG 932b) [vgl. Thomson 1980: 261]. Thomson nennt diesen Abschnitt eine „Exegese“; er ist aber weit mehr als nur eine Exegese des Bibeltextes, und besteht zum größten Teil aus einer Polemik gegen die Häretiker, die die Gottheit Christi bzw. seine Ebenbürtigkeit mit dem Vater leugnen. Die Bibelstelle Johannes 1:1-4 wird also nicht nur ausgelegt, sondern vom Prediger für die von ihm verfolgten Zwecke argumentativ ausgenutzt, um die orthodoxe Lehre von der Gottheit Christi vor Attacken von Seiten der Häretiker zu schützen. Eine bloße Exegese kann nicht diatribisch geprägt sein, wenn nicht auch eine beachtliche polemische Komponente vorhanden ist (s. unten). Diese Polemik ist jedoch nur im ersten Abschnitt der hier behandelten Homilie vorhanden, so daß nur dieser Teil des Textes für eine Untersuchung zur Diatribe geeignet ist.

Das Problem, ob die uns interessierende Homilie ein Originalwerk ist, wird damit nicht aus quellentheoretischer, sondern aus pragmatischer Perspektive erörtert. Die Frage ist darum nicht, *ob* der Exarch aus griechischen Vorlagen übersetzt hat (das ist schon ausreichend geklärt worden), sondern *wie* er mit Elementen des Diatribenstils umgegangen ist. Es soll mit anderen Worten die Frage geklärt werden, inwieweit sich der Exarch bei der Übersetzung diatribischer Formeln und dialogischer Abschnitte von der griechischen Vorlage leiten ließ oder inwieweit er in der slavischen Übersetzung davon abgewichen ist und neue Strategien entwickelt hat.

Das größte methodologische Problem ist das Fehlen einer kritischen Ausgabe sowohl des griechischen als auch des slavischen Textes. Trotzdem soll hier ein erster Schritt zur historisch-pragmatischen Erforschung dieses Textes unternommen werden. Die Erforschung einzelner Textzeugen verschafft uns Grundlagen für die weitere Erörterung der Frage, inwiefern die Diatribe erfolgreich aus griechischen Quellen in die orthodoxe Tradition des slavischen Mittelalters übertragen wurde. Die Kürze des von uns analysierten Textes gibt uns auch die Gelegenheit, auf bestimmte Übersetzungsstrategien näher einzugehen, ohne dabei aus Platzgründen auf die Besprechung anderer relevanter Formeln verzichten zu müssen.

Ich zitiere die untenstehenden Beispiele aus der diplomatischen Ausgabe von Иванова-Мирчева [1971]. Eine Ausgabe des gesamten German-Kodex liegt ebenfalls vor [Мирчева 2006]; die Verweise sind in beiden Ausgaben identisch (Folio, a/b, Zeile). In den meisten Fällen folge ich der modernen Zeichensetzung, die Иванова-Мирчева [1971] zur Erleichterung des Verständnisses hinzugefügt hat; manchmal ist diese m. E. verfehlt, weshalb sie ggf. in den zitierten Beispielen etwas angepaßt werden mußte. Der griechische Text liegt zwar in einer schon etwas älteren Ausgabe vor [Νέα Στόν 17. 1922. S. 665–667, 725–728], ich zitiere aber aus einer leichter zugänglichen elektronischen Fassung⁵. Die von mir verfaßte deutsche Übersetzung basiert auf dem slavischen Text; Abweichungen vom griechischen Original werden nur dann besprochen, wenn dies für das Thema des Beitrags relevant ist.

⁵ http://www.documentacatholicaomnia.eu/1004/1003__Ioannes_Crysostomus_010/0345-0407,_Iohannes_Chrysostomus,_Encomium_in_sanctum_Joannem_evangelistam,_MGR.html (Zugriff am 25.05.2020).

In früheren Aufsätzen [Dekker 2020, 2021] habe ich zwei Hauptmerkmale des Diatribenstils hervorgehoben, nämlich die Metalepse des Autors und den Gebrauch einer Reihe diatribischer Formeln (vgl. auch Какридис [2019]). Den Terminus „Metalepse“ benutze ich hier im Sinne von Genette [2004]. Die Metalepse des Autors beinhaltet, daß der Sprecher in seinen eigenen fiktiven Diskurs eintritt, indem er eine Figur aus seiner Erzählung direkt anredet, oder sich als Figur innerhalb seiner Erzählung selbst an einem fiktiven Dialog beteiligt. Auf die Diatribe angewandt heißt dies meistens, daß der Sprecher sich an einen fiktiven Opponenten richtet oder sich in einer fiktiven Diskussion mit dem Opponenten auseinandersetzt. All dies geschieht also auf der fiktiven Ebene innerhalb der Predigt. Der Prediger wendet sich zwar auf der fiktiven Ebene an den erdachten Opponenten, redet aber zur gleichen Zeit in seiner Homilie immer noch zu seiner Hörerschaft in der Kirche. Auch Какридис [2019: 248] verbindet die Metalepse mit den verschiedenen Ebenen der kommunikativen Situation in der Diatribe. Schon Norden [1915/1995: 129] bezeichnet die Diatribe als „nichts anderes als ein in die Form der Deklamation umgewandelter Dialog“. Obwohl Norden sich nicht explizit dazu äußert, sieht man in seiner Definition schon das Nebeneinander der zwei Ebenen: die Deklamation findet auf der real existierenden Ebene wirklich statt (d. h. hier, daß die Homilie wirklich in der Kirche vorgetragen wird), der Dialog wird auf der fingierten Ebene vom Redner aufgeführt. Diese zwei Ebenen sind „aus pragmatischer Sicht“ relevant [Vegge 2006: 218]. Indem der Redner auf der fingierten Ebene einen Dialog aufführt, verläßt er nämlich niemals „die Ebene des realen Monologs“ [Ibid.]. Es handelt sich also um einen Dialog innerhalb eines Monologs: Dialog und Monolog funktionieren auf einer jeweils eigenen kommunikativen Ebene.

Obwohl im Kontext der Diatribe die Metalepse des Autors meistens darauf hinausläuft, daß fiktive Opponenten in der 2. Person angeredet werden, setzt die Metalepse an sich jedoch nicht zwingend den Dialog mit einem Opponenten voraus. Manchmal werden in Homilien auch biblische Figuren angeredet, mit denen dann selbstverständlich nicht polemisiert wird, sondern deren Aussagen gerade im Sinne des Autors verwendet werden, um dessen Anliegen rhetorisch zu untermauern (vgl. in diesem Zusammenhang auch Какридис [2019: 137] für Beispiele aus dem homiletischen Œuvre des Chrysostomos). Ein Beispiel dafür finden wir im folgenden Abschnitt:

- (1) Белегласный лъве, Иване, ты во ѿрыгнѣ си оучениа, понѣже са вернии дръжѣще, крѣви своѣ проливаахѣ, съ радостиж славословаще бѣ.⁶ Та во видѣшиж и слышашѣ, прѣвое раны приемлаща и бѣды паче меда.

Donnernder Löwe, Johannes, du hast nämlich diese Lehren ausgesprochen, an die sich die Gläubigen haltend, ihr Blut vergossen haben, mit Freuden Gott preisend. Denn dich sahen und hörten sie, wie du als erster Wunden und Plagen statt Honig annahmst. (36a5-10)

Es ist damit ersichtlich, daß die Verwendung der Metalepse nicht auf die Diatribe beschränkt ist. Im Diatribenstil sind Metalepse und aufgeführter Dialog aber aufs

⁶ Nach Иванова-Мирчева [1971] bezieht sich съ радостиж auf проливаахѣ, nach Мирчева [2006] auf славословаще.

engste miteinander verbunden, und zwar in dem Sinne, daß die Metalepse des Autors (durch die er den fiktiven Gegner anredet) oft in einen Dialog übergeht (in dem der Autor nicht nur seine eigene Stimme, sondern auch die des fiktiven Opponenten aufführt). Infolgedessen finden wir ein Wechselgespräch zwischen den Stimmen beider polemischer Positionen. Auffallend ist auch in der analysierten Homilie der allgegenwärtige Gebrauch von Dialogstrategien. Nicht alle Dialogstrategien sind diatribisch, aber umgekehrt ist die Diatribe immer dialogisch geprägt. Im Folgenden soll überprüft werden, wie die dialogischen Elemente des griechischen Originals in der slavischen Übersetzung dieser Homilie wiedergegeben sind.

Ivanova-Mirčeva [1965: 431] behauptet unzutreffenderweise, daß die dialogischen Elemente in dieser Homilie auf einer schöpferischen Innovation des Exarchen beruhen. In all ihren Aufsätzen zu diesem Thema versucht sie systematisch, jedweden antiken oder byzantinischen Einfluß herunterzuspielen. Angesichts der überwältigenden Indizien, die seit den siebziger Jahren von westlichen Wissenschaftlern angeführt worden sind, die gegen Ivanova-Mirčevas Position sprechen, ist die von ihr vertretene Auffassung nicht haltbar. Schon Keipert [1974: 362] bezeichnet gegen Ivanova-Mirčeva „die lebendigen Dialoge“ als Merkmal der *griechischen Vorlage*⁷. Die typisch diatribischen, dialogischen Elemente, die wir im weiteren Verlauf dieses Aufsatzes hervorheben werden, zeigen deutlich einen griechischen Ursprung. Sie stellen keinesfalls eine Schöpfung des Exarchen dar. Vielmehr werden wir sehen, daß der Exarch sogar einige dialogische Elemente aus dem griechischen Original in seiner Übersetzung wegläßt oder abschwächt.

Wir können den Verlauf des Dialogs mit einem fiktiven Opponenten in der Homilie nachzeichnen, indem wir im Folgenden Beispiele in der Reihenfolge anführen, in der sich der Dialog in der Homilie entfaltet. Wir führen dabei zuerst einige typische Formeln der Diatribe an, durch die die Metalepse hergestellt wird. Danach geht der Diskurs in einen fiktiven Dialog über, so daß eine zusätzliche — fiktive — kommunikative Ebene geschaffen wird:

- (2) Καὶ ἴνα μάθῃς πῶς τὸ ἦν καὶ πῶς τὸ ἐποίησεν, ἐγὼ λέγω ὑμεῖς ἀριθμεῖτε. Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεὸν καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος.

А и разумѣннѣ како ти мѣнитъ,⁸ рекъ „бѣ“, и како „сътвори“. Азъ гла, вы⁹ ѡтѣте: „Въ начатокъ бѣ слово, и слово бѣ ѿ бѣ“.

7 „Daß ebenso die immer wieder hervorgehobene Dialogisierung nicht das Werk des Slaven ist (also auch kein ‚plod na Ekzarchovata fantazija‘), möge die griech. Entsprechung zu einem von Ivanova-Mirčeva gleichfalls behandelten Textstück zeigen“ [Keipert 1974: 363].

⁸ Die Herausgeberin übersetzt hier „И [само] разбери как сменя“; diese Übersetzung überzeugt nicht ganz. Da es sich hier um eine Ergänzung im slavischen Text gegenüber dem Griechischen handelt, ist es schwierig zu entscheiden, welche der beiden Hauptbedeutungen von мѣнити („meinen“ bzw. „verändern“) vorliegt. рекъ scheint korrupt zu sein, und dürfte wohl am ehesten auf ein Partizip Präsens aktiv („sagend“) zurückzuführen sein, wie auch die Herausgeberin meint.

⁹ Die Herausgeberin interpretiert вы als Dativ („аз ви казвам, бройте!“). Es ist jedoch besser als Imperativsubjekt aufzufassen. Auch im Griechischen steht ganz entsprechend ὑμεῖς im Nominativ. In diesem Zusammenhang ist zu bedenken, daß die Herausgeberin die griechische Vorlage nicht identifiziert hat und deshalb den slavischen Text für ihre Übersetzung nicht mit dem griechischen Text vergleichen konnte.

Und lerne auch, was er denn meint, wenn er „war“ sagt, und „schuf“. Ich spreche, ihr zählt!¹⁰ „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott.“¹¹
(32a12-15)

Vorher war die Homilie eher allgemein, an niemanden explizit gerichtet. Hier finden wir nun die erste Anrede in der 2. Person Singular (ἵνα μάθῃς ‚damit du lernst‘); diese Phrase wird von Chrysostomos häufig in seinen Homilien verwendet. Der Exarch übersetzt sie mit einem Imperativ: разоумѣи. Die Wirkung ist aber gleich: Die persönliche Anrede deutet einen fiktiven Gegner an. Der Imperativ bildet ein erstes Indiz für die Verwendung der ‚Metalepse des Autors‘. Dieses wichtige Merkmal der Diatribe tritt ab diesem Abschnitt mehrfach auf. Obwohl also an dieser Stelle der Predigt die Diskussion mit einem fingierten Gegner anfängt, wird dieser zunächst nicht explizit als Häretiker eingeführt, wie es in diatribischen Texten oft der Fall ist. Aus dem Kontext wird aber ersichtlich, daß es sich um die abstrakte Person eines Häretikers handelt, der aus den ersten Versen des Johannesevangeliums nicht die orthodoxe Schlußfolgerung über die Gottheit Christi bzw. die Ebenbürtigkeit des Vaters und des Sohnes ziehen will. Häretiker, die eine solche Auffassung vertreten, werden erst später explizit eingeführt (33611). Zuerst folgen noch weitere Formen der 2. Person Singular: сыши (32615), имаши (32617), видиши ли (32620). Letztere ist eine bekannte Diatribenformel:

- (3) Εἶδες ὅπως σε ἀσφαλιζεται Ἰωάννης, τὸ ἦν ἐπὶ τοῦ Θεοῦ θεοικῶς τὸ δὲ ἐγένετο ἐπὶ τῶν κτισμάτων;

Видиши ли како та сѣблюдетъ Иωανнъ „бѣ“ ѡ бѣ¹² положивъ и „сыс[тѣ]“ ѡ зданин?

Siehst du denn nicht, daß Johannes dich bewahrt, da er „war“ Gott beigelegt hat und „wurde“ dem Geschöpf?¹³

(32620, 33a1)

Im *Hexaemeron* ist видиши ли ‚siehst du?‘ die ‚Standardübersetzung‘ von εἶδες oder ὁρᾷς (21 mal); nur einmal tritt es in einem Originalabschnitt auf. Der Exarch benutzt diese Phrase also fast ausschließlich, wenn er dazu durch das Vorhandensein der griechischen Formeln εἶδες oder ὁρᾷς in der Vorlage veranlaßt wird. Die rhetorische Funktion einer solchen Frage ist dabei die, daß diese dem fiktiven Opponenten gestellt wird, um ihn von der Unhaltbarkeit seiner Stellungnahme zu überzeugen. (Auf der realen Ebene sollen natürlich die Personen, die der Predigt zuhören, überzeugt werden.) Man beachte dabei den tadelnden Unterton, mit dem der fiktive Gegner gerügt wird. Hiermit übereinstimmend finden wir später die explizite Einführung der ‚dreisten‘ Häretiker und das tadelnde повѣждаъ ми, ѡ ὑλѣγѣ:

- (4) Ἀλλὰ τολμῶσιν εἰπεῖν τινες τῶν αἰρετικῶν ἦν ποτε ὁ Πατήρ, ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός. Πόσον δέ ἐστι τὸ μέσον αὐτῶν εἰπέ μοι χρόνος ἦν τὸ μέσον.

То же и тако дрѣздаѣ и еретизи ѡ еретигъ глѣти, како ѡцъ бѣ егда сѣа не бѣ! Колико ес[тѣ] междѣ има, повѣждаъ ми, ѡ ὑлѣγѣ, лѣто ли сыс[тѣ] покрѣдѣ?

¹⁰ Aus dem Kontext ergibt sich, daß diese Phrase folgendermaßen aufgefaßt werden sollte: „ich zähle auf, ihr sollt mitzählen (d. h. wie oft ἦν und wie oft ἐποίησεν bzw. ἐγένετο vorkommt)“.

¹¹ Vgl. Johannes 1:1. Die Phrase „und das Wort war Gott“ fehlt im Slavischen.

¹² Sic Мирчева [2006: 319], contra Иванова-Мирчева [1971: 168] бѣѣ.

¹³ Vgl. Johannes 1:1 und 1:3.

Einige der Häretiker erdreisten sich also, zu sagen, daß der Vater schon da war als der Sohn noch nicht existierte! Wie groß ist der Abstand zwischen ihnen, sag mir, o Mensch, entstand etwa die Zeit zwischen ihnen?¹⁴
(33610-14)

Der Imperativ *повѣждъ ми* läßt sich problemlos in die oben erwähnte Sequenz von Formen der 2. Sg. einreihen. Nun kommt aber ein Vokativ dazu, mit dem der fingierte Gegner direkt angeredet wird. Das ist eine zusätzliche Entwicklung des Dialogs in dieser Homilie. In der einschlägigen Literatur wird der griechische Vokativ *ὦ ἄνθρωπε* als konstitutives Element der Diatribe, u. a. beim Apostel Paulus, beschrieben (vgl., z. B., Stowers [1981]). Timmins [2017: 45] betont, daß dieser Vokativ zum Ausdruck bringt, daß der fiktive Gesprächspartner nicht so sehr eine real existierende Persönlichkeit darstellt, sondern „a representative individual“, der „in the most encompassing manner possible“ [Ibid.: 52] bezeichnet wird. Von dem Standpunkt aus betrachtet scheint der ‚Mensch‘ ein ziemlich neutraler Terminus zu sein. Im Kontext der Diatribe hat der Vokativ ‚o Mensch‘ aber sicherlich auch einen gewissen negativen Klang. Die Funktion des Vokativs ist es, den fiktiven Gegner negativ zu charakterisieren um dann anschließend gegen ihn zu polemisieren (vgl. Stowers [1981: 81]). Stowers [Ibid.: 79, 87] bezeichnet diese Funktion als „indictment“, King [2018] als „censure“. Beide Termini betonen den polemischen Charakter dieser Anrede.

Interessanterweise fehlt der Vokativ im Text der griechischen Ausgabe. Dieser Befund stimmt genau mit der Beobachtung überein, daß *ϕλωβτρε* im *Hexaemeron* fast ausschließlich in den Originalabschnitten auftritt (elfmal), jedoch nur selten als Übersetzung des griechischen *ἄνθρωπε* verwendet wird (zweimal). Dies dürfte auch im Falle der Lobrede auf den Evangelisten Johannes ein Indiz dafür sein, daß der Exarch tatsächlich diese Homilie übersetzt hat. Er hat sich den Gebrauch der vorliegenden Diatribeformel aktiv angeeignet; er kann sie somit unabhängig vom Griechischen verwenden, z. B. um die Metalepse des Autors deutlicher zutage treten zu lassen. Der Vokativ macht klar, daß die Phrase auf der fiktiven Ebene funktioniert und von den Hörern auch so interpretiert werden soll.

Beide oben erwähnte Erscheinungen (*видиши ли* und *ϕλωβτρε*) erhärten meine Behauptungen zum Gebrauch diatribischer Formeln im *Hexaemeron* samt den dazugehörigen Schlußfolgerungen zur Originalität der Abschnitte ohne griechische Vorlage [Dekker 2021]: *видиши ли* stimmt mit der Übersetzungstechnik des Exarchen im *Hexaemeron* überein; das hinzugefügte *ϕλωβτρε* mit seinem ‚Originalsprachgebrauch‘.

Wenn wir den Dialog in (4) vom Standpunkt seines referentiellen Rahmens aus betrachten, sehen wir im Slavischen eine Innovation. Der fingierte Häretiker, der mit dem Imperativ *εἰπέ μοι* auf den Plan gerufen bzw. mit dem Vokativ *ϕλωβτρε* als Gesprächspartner eingeführt wird, antwortet im Griechischen selbst: *χρόνος ἦν τὸ μέσον*. Im Slavischen wird seine Aussage aber in eine Frage umgewandelt, die der

¹⁴ Griechisch: „Die Zeit liegt zwischen ihnen“. Nach Thomson [1984: 136] hat der Exarch den griechischen theologischen Terminus „τὸ μέσον“ falsch verstanden, der „the difference between each of the Persons of the Trinity“ bezeichnen soll. Der Übersetzer einer zweiten slavischen Version hat ebenfalls „посрѣдъ“ übersetzt [Ibid.].

Prediger dem Häretiker stellt: *λῆτο λι βυ[στ]ς πορβδῆς?* Das zeigt, daß die orthodoxe Seite beim fiktiven Gespräch die Regie führt: die gegnerische Stimme kommt nur indirekt zu Wort. Somit wird klarer betont, daß es sich um die häretische Ansicht handelt, die schon allein dadurch in Frage gestellt wird, daß sie als eine Frage formuliert ist. Das Gespräch wird in diesem Fall aber nicht weniger dialogisch: es wird mehr Klarheit geschaffen, aber der Dialog bleibt immer noch ganz im Einklang mit den Strategien der Diatribe.

Im Anschluß begegnet uns zweimal der Imperativ *σλῆσш*:

- (5) Ἀκουσον Παύλου λέγοντος· πολυτρόπως καὶ πολυμερῶς πάλαι ὁ Θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἡμῶν, ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃν ἔθηκε κληρονόμον πάντων, δι’ οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησε· πῶς οὖν αἰὼν ἢ χρόνος πρὸ τοῦ πεποικῶτος τοὺς αἰῶνας; Ἀκουσον τοιγαροῦν καὶ προφήτου λέγοντος· ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων.

СЛЫШИ Πανα γλῶσσι „многочастнѣ и многообразнѣ“¹⁵ дрѣвле бѣ глῶбѣ ѡцѣмъ на послѣднихъ дни глῶ намъ сѣомъ, егже положи приемника, имже и вѣкы сѣтвори“. Κακο εβο вѣкы или λῆτο прѣжде сѣтворшалаго вѣкы? *СЛЫШИ* ογβο и прѣока: „Сзи прѣжде вѣкы“.

Ἦρ Paulus *zu*, der sagt „nachdem Gott vielfältig und auf vielerlei Weise ehemals zu den Vätern geredet hat, hat Er in den letzten Tagen zu uns geredet durch den Sohn, den Er zum Erben gesetzt hat, durch den Er auch die Zeitalter erschaffen hat“¹⁶. Wie [kann es] denn ein Zeitalter oder Zeit vor dem [gegeben haben], der die Zeitalter erschaffen hat? *Ἦρ* denn auch dem Propheten *zu*: „der von alters her da ist“¹⁷.

(33616-21, 34a1-2)

Die beiden Imperative dienen dazu, Zitate aus der Heiligen Schrift einzuleiten, durch die der Gegner zum Einlenken bewegt werden soll. Er wird anschließend noch einmal persönlich getadelt:

- (6) καὶ σὺ τολμᾶς εἰπεῖν, ὅτι ἦν ὁ Πατήρ, ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός; ἀλλὰ τῆς τόλμης ταύτης εὐθύνας ἔχουσι παρασχεῖν ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως.

А ты смѣшиши ли рѣци, яко бѣ ѡцѣ, егда сѣа не бѣ? Нѣ ѡ дрѣзновании томъ ѡсѣждение имашши прижти въ днѣ сѣднии.

Und du wagst es, zu sagen, daß der Vater da war, als der Sohn noch nicht existierte? Für diese Frechheit wirst du aber am Tag des Gerichts die Verurteilung hinnehmen müssen. (34a5-8)

Diskussionspunkt sind hier die dogmatischen Implikationen des Unterschieds zwischen *ἦν* und *ἐγένετο* (bzw. *бѣ* und *бысть*) am Anfang des Johannesevangeliums: „Am Anfang *war* das Wort“ (Joh. 1:1), aber „Alles *wurde* durch dasselbe“ (Joh. 1:3). Die Vertreter der Orthodoxie sehen in diesem Vers (Joh. 1:1) den Beweis für die ewige Präexistenz Christi; die Häretiker wenden hingegen (wie der Homilet vorgibt) das ‚wurde‘ auch auf Christus an und behaupten, daß er als Geschöpf einen Anfang hätte. Bezüglich der Dialogizität sei hier noch bemerkt, daß die slavische Übersetzung dialogischer ist als das griechische Original. Letzteres weist eine 3. Pl.

¹⁵ Die Herausgeberin hat die Satzzeichen falsch gesetzt: sie läßt das Zitat erst nach diesem Punkt anfangen.

¹⁶ Vgl. Hebräer 1:1-2.

¹⁷ Vgl. Psalm 55:20 (LXX 54:20).

auf (ἔχουσι), die im slavischen in eine 2. Sg. umgewandelt ist (ИМАШИ). Das Ergebnis ist, daß die Bedrohung im Slavischen direkt *an den fingierten Gegner* gerichtet ist, wohingegen es sich im Griechischen um eine allgemeine Aussage *über die Häretiker* handelt.

Im nächsten Beispiel sehen wir, wie der Evangelist Johannes einen prototypischen Vertreter beider Ansichten vor Gericht ruft. Das Ergebnis ist eine fiktive Diskussion zwischen Christus, Johannes, einem Vertreter der orthodoxen Lehre und einem Häretiker, der die Gottheit Christi und die Ebenbürtigkeit des Vaters und des Sohnes geleugnet hat. Sie ist am Tage des Letzten Gerichts situiert:

- (7) Καλεῖ οὖν ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως καὶ τοὺς λέγοντας τὸ ἦν καὶ τὸ οὐκ ἦν. Ἐξέρχεται τὸ χειρόγραφον ἐκάστου. Σὺ τί εἶπας; ἀνάγνωθι τὴν ὁμολογίαν. Ἐγὼ εἶπον τὸ ἦν. Οὗτος τί; οὗτος εἶπε τὸ οὐκ ἦν. Τίς ἐδίδαξέ σε λέγειν τὸ οὐκ ἦν; Ἰωάννης· σὺ αὐτὸν ἐδίδαξας λέγειν τὸ οὐκ ἦν; ἐγὼ οὐχὶ δέσποτα·

Поэоветъ оубо въ днь сѣднми гл҃амѣмъ „вѣ“ и „не вѣ“. Изнесетъ са вѣра вбоих[ъ]. Вѣпросъ вѣдетъ вбоимъ: „Ты како вѣрова?“ Рече: „Азъ гл҃ахъ „вѣ“. „А вѣнъ како?“ „А онъ вѣща „не вѣ“. „Кто та ес[тъ] оучилъ, іако „не вѣ“? Иоване, ты ли еси дѣчилъ, іако не вѣ?“ „Азъ ли? Ни ꙗи, владыко.“

Er wird also am Tag des Gerichts diejenigen rufen, die „war“ und „war nicht“ sagen. Der Glaube der beiden wird offengelegt werden. Die Frage wird beiden [gestellt werden]: „Wie hast du geglaubt?“ Er sagt: „Ich habe „war“ gesagt“. „Und er?“ „Und er sagt „war nicht“. „Wer hat dich dieses „war nicht“ gelehrt? Johannes, hast du gelehrt, daß [er] nicht war?“ „Ich? Nein, Herr, Gebieter.“

(34a13-20)

In diesem Abschnitt fällt auf, daß die dialogische Ausprägung im Slavischen abgemildert ist. Die Frage, die dem Häretiker gestellt wird (Τίς ἐδίδαξέ σε λέγειν τὸ οὐκ ἦν;), wird von diesem im Griechischen auch beantwortet (Ἰωάννης;). Im Slavischen ist diese Antwort jedoch ausgelassen; statt dessen erscheint der Name Johannes im Vokativ, um ihn als Adressaten der nächsten Frage zu identifizieren. Das ist eine Umdeutung, durch die die Stimme des Häretikers verschwindet. Christus wendet sich, ohne eine Antwort abzuwarten, direkt an Johannes.

Bevor wir zu einer weiteren Besprechung der Dialoge in dieser Homilie übergehen, sei noch eine weitere Bemerkung ergänzt. Wir haben in unserer bisherigen Analyse einige der am meisten verbreiteten Diatribeformeln beobachtet. Das Hauptmerkmal der Diatribe im Griechischen ist aber der Gebrauch des parenthetischen Verbs φησι(ν) als Quotativpartikel. Diese Partikel wird in verschiedenen slavischen Quellen des Mittelalters am häufigsten mit *рече* übersetzt. Andere Formen, wie z. B. *речеши* oder *рѣша* sind auch möglich; letztere stellen beim Exarchen in seinem *Hexaemeron* slavische Innovationen dar. Inwiefern sind nun diese Formen in unserer Homilie verbreitet? Darf ein Text überhaupt noch der Diatribe zugeordnet werden, wenn die Partikel φησι(ν) nicht unbedingt häufig auftritt? Aus meinen bisherigen Forschungen zur Diatribe hat sich ergeben, daß sie zwar eine häufige Formel ist, jedoch kein alleiniges diagnostisches Merkmal der Diatribe sein kann.

Wir stellen fest, daß im ersten Abschnitt der Homilie zweimal φησι im griechischen Editionstext vorkommt. Einmal ist dies mit *рече* übersetzt, einmal wird es im

Slavischen weggelassen. Beide Belege des parenthetischen φησίβ finden wir im folgenden fiktiven Austausch, der auch den Höhepunkt des Dialogs in der Homilie bildet:

- (8) [...] ¹⁸ ἀπὸ λογισμῶν ἀνθρωπίνων· τί ἕτερον σὺ ὠμολόγησας; ἐγώ, φησίβ, ὅτι ἴσος· ἐκεῖνος τί; ὅτι ἀνόμοιος· σὺ δὲ ποῦ μεμάθηκας ὅτι ἴσος; τίς ἐδίδαξέ σε; ὁ εὐαγγελιστῆς εἰπών· διὰ τοῦτο φησίβ ἐδίδωκεν τὸν Σωτῆρα, ὅτι οὐ μόνον κατέλυε τὸ σάββατον ἀλλὰ καὶ πατέρα ἑαυτοῦ ἔλεγε τὸν Θεόν, ὅμοιον ἑαυτὸν τῷ Θεῷ ποιῶν.

„Да сѣ ѿ κησδου навьиклѣ „[не] бѣ“?“ „Ѡ дьмышлѣти члѣчкѣ.“ „Үто еси и еше исповѣдаллѣ?“ „Азѣ — реѣе — рѣх[ѣ], іако тѣченѣ, иванѣ, что іако неподавенѣ.“ „А ты, гдѣ еси навьиклѣ, іако тѣченѣ?“ „Ѡ еѣлиста, рекша: „Сего радн гонѣхѣ ииодене хѣ, имже тѣчнѣ раддрѣшадше сѣботѣ, нѣ ѿца своего гѣдаше бѣ, истовенѣ са твора бѣ.“

„Woher hat er denn „war [nicht]“ gelernt?“ „Aus menschlichen Überlegungen“. „Was hast du sonst noch bekannt?“ „Ich — sagt er — habe gesagt, daß er ebenbürtig ist, Johannes, daß er verschiedenen Wesens ist“. „Und du, wo hast du gelernt, daß er ebenbürtig ist?“ „Vom Evangelisten, der gesagt hat: „Darum verfolgten die Juden Christum, weil er [nicht] allein den Sabbat brach, sondern auch Gott seinen eigenen Vater nannte, sich selbst Gott gleich machend“¹⁹.

(3463-11)

Das erste Mal wird φησίβ erwartungsgemäß mit parenthetischem ρεѣ übersetzt. Aus dem Kontext wird ersichtlich, daß Christus hier den Rechtgläubigen befragt, dessen Antwort mit φησίβ / ρεѣ markiert wird. Die partikelähnliche Verbform dient also dazu, die verschiedenen Stimmen voneinander abzugrenzen. Das zweite φησίβ, das ein Bibelzitat markiert, wurde nicht ins Slavische übersetzt.

Es stellt sich hier die Frage, ob dieser Dialog überhaupt der Diatribe zuzuordnen ist? Oder ist es nur eine Erzählung in dramatisierter direkter Rede? Uthemann [2005: 414–418] versucht, Kriterien festzulegen, um diese zwei Phänomene voneinander abzugrenzen. Seine abstrakten Überlegungen sind jedoch schwer anwendbar. Uthemann [2015: 334] definiert aber auch die Bandbreite der Personen, deren Stimme in der Diatribe dramatisch aufgeführt wird, ziemlich breit, indem er beschreibt, wie Anastasios Sinaites „als Prediger in der Rolle verschiedener Personen auftritt, seien diese nun Gestalten der Bibel, seien diese Gott oder Christus, seien es Zuhörer oder Gegner wie z. B. Häretiker“. Auch nennt er ein Beispiel aus einer Homilie Severians von Gabala, in der ein fiktiver Zwischenredner einen Wortwechsel mit Gott führt [Uthemann 2005: 402]. Im weiteren Sinne kann dies auch als Erscheinungsform der Diatribe angesehen werden: Es handelt sich immer noch um einen aufgeführten, polemischen Dialog mit didaktischem Zweck.

¹⁸ Der erste Fragesatz fehlt in der griechischen Ausgabe. Dies ist insofern problematisch, als die Antwort „aus menschlichen Überlegungen“ eher zum häretischen „war nicht“ als zum orthodoxen „war“ paßt (vgl. Beispiel (7)). Die Frage liegt also nahe, ob an dieser Stelle im Slavischen nicht eher „не бѣ“ zu konjizieren ist. Obwohl die Herausgeberin „бѣ“ in Anführungszeichen stellt, scheint sie so zu übersetzen, als handele es sich um ein periphrastisches навьиклѣ бѣ: „Ами този откъде е научил?“ Dieses Problem zeigt noch einmal ganz klar, wie sehr eine kritische griechisch-slavische Ausgabe dieser Homilie ein Desiderat ist.

¹⁹ Vgl. Johannes 5:16, 18. Die Bibelstelle ist im Griechischen nicht ganz genau zitiert. Die Negation fehlt im Slavischen.

Das Hauptproblem für eine Analyse im Rahmen der Diatribe ist aber die fehlende Metalepse des Autors in (8): die Fragen stellt nicht der Autor, sondern Christus (vgl. das $\tau\iota$, $\nu\lambda\alpha\delta\upsilon\kappa\iota\omicron$ in (7)). Norden [1995: 129] definiert die Diatribe so, daß der „vortragende Deklamator an die Stelle der beiden im Dialog sprechenden Personen sich selbst und eine fingierte Person setzte, mit der er nun die $\lambda\omicron\gamma\omicron\mu\alpha\chi\iota\alpha$ ausficht“. Genaugenommen läßt seine Definition keinen Raum für Konstellationen wie die obige. Außerdem bezieht sich ein diatribisches $\phi\eta\sigma\iota\nu$ / $\rho\epsilon\upsilon\epsilon$ normalerweise auf den fingierten Gegner, wohingegen es in (8) die Stimme eines orthodoxen Protagonisten markiert.

Das Jüngste Gericht bildet in diesem Beispiel nur eine Rahmenerzählung, innerhalb deren ein „Streitgespräch“ [Becker 2017: 78] stattfindet: „Die dialogische Szene ist narrativ gerahmt“ [Ibid.]. Hier sehen wir wieder die zwei oben erwähnten Ebenen. Der Autor tritt aber nicht in seinen eigenen Diskurs ein. Genaugenommen handelt es sich hier also nicht um die Metalepse des Autors, sondern um einen aufgeführten Dialog zwischen Christus, Johannes, einem prototypischen Rechtgläubigen und einem fingierten Häretiker. Der fingierte Häretiker ist typisch für die Diatribe, wobei er allerdings oft vom Autor direkt angedredet wird, und nicht nur in einer dramatisierten Erzählung aufgeführt wird. Die Tatsache, daß Christus in (8) als Sprecher aufgeführt wird, fügt dem Diskurs aber eine zusätzliche Ebene hinzu, die dazu gedacht ist, dem Diskurs mehr Autorität zu verleihen, als wenn der Autor selbst den Häretiker in einem fiktiven Zwiegespräch getadelt hätte. Die rhetorische Funktion bleibt dabei aber gleich, nämlich die Entlarvung des Häretikers vor der Hörerschaft der Homilie. Der Prediger identifiziert sich dabei mit der Stimme Christi und der des rechtgläubigen Protagonisten. Dieser Austausch funktioniert also am Rande der Definition der Diatribe²⁰.

Bemerkenswert ist auch, daß der Häretiker in (8) nicht mehr direkt angedredet wird; die Antwort kommt auch nicht von ihm selbst, d. h. nicht in seiner eigenen Stimme. Die dialogischen Elemente, die wir zuvor gesehen haben (d. h. die Formen der 2. Sg.), werden hier wieder abgeschwächt, zumindest, was den Gegner betrifft. Der ganze Dialog spielt sich auf der „orthodoxen“ Seite ab; die Figur des Häretikers steht nur dabei, hört zu, kommt aber nicht zu Wort.

Inwiefern hat nun der Übersetzer die Struktur des Dialogs angemessen interpretiert? Dessen Struktur ist nicht gerade einfach, auch nicht für den modernen Leser²¹. Am meisten Aufsehen erregt die Wiedergabe von $\epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\omicron\varsigma$ durch ИВАНЪ . Hat der Exarch hier einen kardinalen Fehler gemacht, indem er ИВАНЪ dort eingefügt hat, wo es sich eigentlich um die Ansicht des Häretikers handelt? Auch einige Zeilen später unterläuft ihm ein theologischer Lapsus, wenn er die griechischen Verben

²⁰ Es gibt in diesem Dialog nicht nur einen fingierten Gegner, sondern auch einen fiktiven Orthodoxen. Wenn der Prediger sich mit Letzterem identifiziert, haben wir in einem leicht abgewandelten Sinne doch noch die Metalepse des Autors, da der Prediger selbst sich auch auf der fiktiven Ebene an der Auseinandersetzung beteiligt.

²¹ Auch Иванова-Мирчева [1971: 170] scheint die Notwendigkeit einer Erläuterung zu spüren, denn sie fügt in ihre bulgarische Übersetzung zweimal das abstrakte „[страни]“ und einmal „[едната страна]“ ein, obwohl es sich im slavischen Text doch ziemlich eindeutig um Personen handelt: вбон[хъ] , вбоимъ , внъ (34 a 15-17). Im Lichte der Diatribe können wir diese Personen nun als fingierte, abstrahierte Opponenten bzw. Protagonisten deuten.

κενόω und καινόω vermischt (s. unten, Beispiel (9) und Fußnote 22). Gemäß der Anmerkung der Herausgeberin handelt es sich bei Иωανηζ um den Fehler eines Kopisten: „в ръкописа грешка, вероятно: λ οηζ“ [Иванова-Мирчева 1971: 171]. Wenn wir die griechische Vorlage und den Kontext beachten, ist dies tatsächlich sehr „вероятно“. Trotzdem rächt sich hier die Tatsache, daß wir nicht über eine kritische, sondern nur über eine diplomatische Edition verfügen. Sollte es sich tatsächlich um einen Fehler des Kopisten handeln, deutet dies auch darauf hin, daß die komplizierte dialogische Struktur in der Folgetradition des Protographen nicht richtig rezipiert worden ist, selbst wenn der Übersetzer den Dialog richtig interpretiert und übersetzt hat. Die übrigen Handschriften der in diesem Aufsatz analysierten längeren Fassung, die Thomson [1984: 130–131] auflistet, sind leider nicht in einer gedruckten oder elektronischen Edition zugänglich, so daß wir beim heutigen Wissensstand die übrigen Handschriften nicht zum Vergleich heranziehen können. Somit muß im Moment ungeklärt bleiben, ob der Fehler dem Übersetzer oder einem Kopisten zuzuschreiben ist.

Einer von beiden hat sich auf jeden Fall dazu veranlaßt gesehen, die seiner Meinung nach unzulängliche dialogische Struktur expliziter zu machen, in diesem Fall mit desaströsen Folgen. Die Frage „τί ἕτερον σὺ ὁμολόγησας“ ist an den fiktiven Rechtgläubigen gerichtet, wobei sich dann die nächste Frage „ἐκεῖνος τί“ auf den fiktiven Häretiker beziehen muß, jedoch nicht an ihn selbst gerichtet sein kann. Die letztere Frage ist gemäß der Zeichensetzung in der Edition [1971] im Slavischen nicht mehr als eine Frage formuliert. Wenn diese Interpretation stimmt, sehen wir hier einen Verlust des dialogischen Gepräges der Homilie. Die Wortfolge Иωανηζ, ὕτο kann unter Berücksichtigung der griechischen Vorlage (und entgegen der Edition) aber eher als elliptische Frage aufgefaßt werden: „Was [hat] Johannes [bekannt/gelehrt]?“. Das zeigt noch einmal um so deutlicher, wie wichtig ein richtiges Verständnis des Diatribenstils für die Zeichensetzung in der Edition ist. So sind wir auch von der problematischen Phrase ὕτο ἰακο befreit. Diese Kombination aus zwei Konjunktionen ist zwar möglich; die elliptische Frage „Иωανηζ ὕτο?“ ist aber zu bevorzugen, zumal diese (in ihrer vermutlich ursprünglichen Form λ οηζ ὕτο?) auch besser mit der griechischen Vorlage (ἐκεῖνος τί;) übereinstimmt.

Hinzu kommt noch, daß εἰ ἐκαστος ἐπισημασθεὶς weniger emphatisch ist als σὺ ὁμολόγησας. Der explizite Gebrauch des Pronomens σὺ läßt sich durch einen Adressatenwechsel erklären. Dabei wäre im Slavischen normalerweise das Pronomen ты als Übersetzungsäquivalent zu erwarten [vgl. Dekker 2014; 2018: 51–70 für das Altrussische], das hier aber fehlt. Das heißt, daß der Adressatenwechsel vom Übersetzer wohl nicht erkannt wurde. So sind nun in diesem Abschnitt vermutlich mehrere Fehler voneinander abhängig: Nachdem man „ὕτο εἰ καὶ ἐπεὶ ἐκαστος ἐπισημασθεὶς?“ als eine Frage an den Häretiker interpretiert hat, lag hier kein Adressatenwechsel mehr vor. Dementsprechend wurde dann „τις γινεται“ zur Antwort des Häretikers und „неповодовенъ“ zur Ansicht des Rechtgläubigen (was natürlich aus theologischer Sicht völlig fehl am Platz ist). So läßt sich auch das fälschlich eingefügte Иωανηζ erklären: Es ist auf eine Mißdeutung des referentiellen Rahmens der vorangehenden Phrase zurückzuführen. Die Vermutung liegt nahe, daß dieser Fehler einem Kopisten zuzuschreiben ist (der λ οηζ ὕτο? in Иωανηζ ὕτο? verändert haben muß), zumal man dem

Exarchen einen so groben theologischen Schnitzer wohl kaum unterstellen kann. Andererseits scheinen die drei Fehler voneinander abhängig zu sein: (нє) бѣ, еси и еμє, Ιωανης. Nur eine griechisch-slavische kritische Ausgabe wird hier aber wirklich Aufschluß geben können.

Der Dialog wird dann weitergeführt (als direkte Fortsetzung von Beispiel (8)):

- (9) Τοῦτο μὲν καὶ ὁ ἀπόστολος ἐδίδαξε· τί εἰπών· οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, ἀλλ' ἐαυτὸν ἐκένωσε. Πόθεν οὖν αὐτὸς ἔμαθε τὸ ἀνόμοιος· ἀπὸ λογισμῶν ἀνθρωπίνων. Σὺ δὲ πάλιν τί ὠμολόγησας· ἐγὼ, ὅτι ὡσπερ ἐργάζεται [ὁ Πατήρ, ἐργάζεται καὶ] ²² ὁ Υἱός· τίς ἐδίδαξέ σε· ὁ εὐαγγελιστής· τί εἰπών· ὡσπερ ὁ Πατήρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ οὕτως καὶ ὁ Υἱὸς οὓς θέλει ζωοποιεῖ·

Сице ма и ап[о]с[т]олз наοуѣи. Υτο ρεκз? Не вѣсхыциениемъ, нѣ еже быти равнo боу, нѣ сам са понови“. „Да ѿκπαδѣ ωηз навыге неподав ѣз?“ „Ѡ оумышлѣви члѣвѣкъ“. „А ты пакы что еси исповѣдалъ?“ „Азъ ли? — такоже дѣлаетъ ѿцъ, дѣлаетъ и сѣъ.“ „Кто та ес[т]з] наοуѣилъ?“ „Иωανης. Тако ѿцъ вѣсѣлаветъ мртѣвѣж и животворитъ, тако и сѣъ, ꙗже хоцетъ животворитъ.“

Das hat mich der Apostel [d. i. Paulus] auch gelehrt. Was hat er gesagt? [Daß er] [d. i. Christus] [es] nicht [für] einen Raub [achtete], Gott gleich zu sein, sondern sich selbst zu nichts machte²³. „Woher hat er [d. i. der Häretiker] denn gelernt, [daß er] [d. i. Christus] verschiedenen Wesens [ist]?“ „Aus menschlichen Überlegungen.“ „Und du [d. i. der Rechtgläubige], was hast du sonst noch bekannt?“ „Ich? — Was der Vater tut, das tut auch der Sohn.“²⁴ „Wer hat dich das gelehrt?“ „Johannes. Gleichwie der Vater die Toten auferweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, welche er will.“²⁵

(34611-20, 35a1-2)

In der Wiedergabe der älteren Ausgabe [1971] scheint der Dialog einigermaßen gekürzt zu sein. Das erste τί εἰπών scheint dort im Slavischen umformuliert zu sein, so daß es keine Frage mehr ist („наοуѣи, что ρεκз не вѣсхыциениемъ“). Das dürfte aber wiederum an der falschen — modernisierten — Zeichensetzung in der Edition liegen (die natürlich immer auf einer Interpretation der Herausgeberin beruht). Die neuere Ausgabe [Мирчева 2006: 322] zeigt что ρεκз in der ursprünglichen Zeichensetzung der Handschrift als separate Phrase, mit Punkten getrennt. Somit könnte man sie — in Übereinstimmung mit der griechischen Vorlage — als Frage überset-

²² Diese Wörter fehlen in der griechischen Ausgabe, sollen aber nach Thomson [1984: 136] hier eingefügt werden. Dieser Vorschlag ist sowohl mit dem Evangeliumstext als auch mit der slavischen Übersetzung in Übereinstimmung.

²³ Vgl. Philipper 2:6-7. Eigentlich heißt es im Slavischen: „sondern sich selbst erneuerte“. Dieser Fehler ist auf eine Verwechslung der homophonen griechischen Verbformen ἐκένωσεν ‚entleerte‘ und ἐκαίνωσεν ‚erneuerte‘ zurückzuführen. Diese Verwechslung beruht entweder auf dem Fehler eines griechischen Kopisten, oder aber auf dem des slavischen Übersetzers. Die Tatsache, daß genau derselbe Fehler in seiner Übersetzung des Werks *De fide orthodoxa* vorliegt (vgl. Thomson [1988: 358; 1991: 46]), dürfte ein Hinweis darauf sein, daß in beiden Fällen der Exarch diesen Fehler gemacht hat. Das Ergebnis dieses Fehlers ist eine häretische Aussage. Die Herausgeberin hat das ganze Zitat scheinbar nicht identifiziert; es fehlt in ihrer Auflistung sämtlicher Bibelzitate in der Homilie [Иванова-Мирчева 1971: 131]. Ihre bulgarische Übersetzung vermag auch nicht ganz zu überzeugen: „Не чрез ограбване, не за да бѣде равен на бога, но сам себе са обнови“ [Ibid.: 171].

²⁴ Vgl. Johannes 5:19.

²⁵ Vgl. Johannes 5:21.

zen: „Was sagend?“ Die bulgarische Übersetzung „казвайки“ in der älteren Ausgabe [1971] würde damit obsolet. Das zweite τί εἰπὼν wird im Slavischen ganz ausgelassen. Das deutet tatsächlich auf eine Einschränkung des Dialogs hin; der übersetzte Abschnitt wird monologischer. In einem Fall ist aber auch eine Frage dazugekommen (азъ ли?), die im Griechischen fehlt.

Im Folgenden wird der Häretiker nun wieder direkt in der 2. Sg. angedredet, und zum ersten Mal in der Homilie wird als Antwort nun auch im Slavischen seine eigene Stimme aufgeführt (im Griechischen schon in (7)), obwohl die Antwort dieselbe ist, die auch in (8) und (9) schon nach einer Frage in der 3. Sg. angeführt wurde („aus menschlichen Überlegungen“):

- (10) τί οὖν πάλιν ὁμολόγησας; ὅτι ὁμοίος ἐστί κατὰ πάντα τῷ Πατρὶ· τίς εἶπεν; ὁ εὐαγγελιστῆς· ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν Πατέρα. Ἐκεῖνος τί εἶπεν; ὅτι κτίσμα ὁ Υἱός. Τίς σε ἐδίδαξεν; οὐδεὶς· ἀλλὰ ἀπὸ λογισμῶν ἀνθρωπίνων· τὰ βλάσφημα ἴδε ταῦτα τοῖς αἰρετικοῖς ἐναντία τολμῶσι βαπτίσει ἐκτὸς τῆς παραγγελίας τοῦ Χριστοῦ·

„Үто и еше еси исповѣдалъ?“ „Іако подобенъ ес[тѣ] при всемъ вѣѣю.“ Рече Иωανнъ: „Видѣвши ма, видѣвши вѣѣ.“ „А ѡнъ что рече?“ „Іако тварь ес[тѣ] сѣѣ.“ „Кто та ес[тѣ] наοучилъ?“ „Никтоже, нж ѡ ѡмыслиѣ влѣѣзекъ.“ Χορηγиты вѣса сѣп[тѣ]! Како ли и смѣп[тѣ] кр[з]с[т]и[т]и еретичи свѣне повѣления χ[ρ]ι[с]т[ο]βα!

„Was hast du [d. i. der Rechtgläubige] sonst noch bekannt?“ „Daß er in allem dem Vater wesensgleich ist.“ Johannes hat gesagt: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen.“²⁶ „Und was hat *er* gesagt?“ „Daß der Sohn ein Geschöpf ist.“ „Wer hat dich [das] gelehrt?“ „Niemand, sondern aus menschlichen Überlegungen.“ Das sind alles Gotteslästerungen! Wie wagen es die Häretiker auch, außerhalb von Christi Gebot zu taufen! (35a2-9)

Mitten im Dialog finden wir somit einen deiktischen bzw. referentiellen Wechsel: die 3. Sg. in „Was hat *er* gesagt“ und die 2. Sg. in „Wer hat *dich* [das] gelehrt?“ beziehen sich auf denselben Referenten (den fingierten Gegner). Die erste Frage ist, obwohl sie den Häretiker betrifft, an den Rechtgläubigen gerichtet; die zweite an den Häretiker selbst.

Die Frage „τίς εἶπεν“ wird nicht als Frage ins Slavische übersetzt; somit haben wir wieder eine Abschwächung der dialogischen Prägung.

Vor allem die tadelnde Phrase „ἀπὸ λογισμῶν ἀνθρωπίνων“ zeigt, daß der fiktive Dialog vom Autor beherrscht wird. Er übernimmt die Regie des fiktiven Gesprächs. Er ist verantwortlich für das richtige Verständnis seiner Zuhörer. Hier ist vor allem auch die didaktische Funktion offensichtlich: die orthodoxe Position wird den Zuhörern der Homilie sozusagen eingetrichtert. Der fingierte Gegner kann sich nicht wirklich wehren; die Tatsache, daß der Prediger ihn auftreten läßt, dient lediglich dazu, die Unhaltbarkeit des kritisierten Standpunktes aufzuzeigen. Der Dialog ist sowieso nicht als Wiedergabe eines wirklichkeitsgetreuen Gesprächs gemeint, sondern vielmehr auf die rhetorische Wirkung ausgerichtet, die er beim Publikum erzielen soll. Daß dabei groteske Verzerrungen in Kauf genommen werden müssen, ist in der Diatribe nur erwartungsgemäß.

²⁶ Vgl. Johannes 14:9.

Begriffe wie ‚Mehrstimmigkeit‘ und ‚Dialog‘ werden im heutigen öffentlichen Bewußtsein, ganz im Sinne der Romantik, oft als eine gegenseitige ‚Bereicherung‘ der Gesprächspartner ausgelegt. Dahinter steht die Annahme, daß jede Ansicht, die im Gespräch von den Teilnehmern zum Ausdruck gebracht wird, jeweils genauso wertvoll sein soll wie die anderen. So betrachtet mag die Diatribe manchem modernen Leser geradezu unmoralisch erscheinen. Ihre mangelnde ‚Offenheit‘ stellt eine Art von Kritik dar, der heutzutage schon die platonischen Dialoge häufig ausgesetzt sind (vgl. Kinneging [2020: 229] für eine Gegenstimme). Entgegen postmodernen Erwartungen geht es in einer diatribisch geprägten Homilie aber nicht darum, gemeinsam neue Einsichten zu erwerben oder auszuhandeln, sondern maßgebende Ansichten zwingend zu vermitteln. Die verschiedenen Stimmen in der Polemik sind diesem Anliegen bedingungslos untergeordnet.

Die zweite Hälfte dieser Homilie ist nicht gerade polemisch geprägt; somit ist es nicht verwunderlich, daß auch diatribische Elemente dort fehlen. Wir verzichten darum darauf, den übrigen Text der Lobrede auf den Evangelisten Johannes zu behandeln.

Abschließend können wir feststellen, daß die betrachtete Homilie einige bedeutende Merkmale der Diatribe aufweist, die im großen Ganzen in angemessener Art und Weise ins Slavische übertragen wurden. Allerdings haben wir auch einige Belege für ein mangelndes Verständnis bestimmter Dialogformen feststellen müssen, und zwar entweder beim Exarchen oder bei einem späteren Kopisten. Abweichungen von der griechischen Vorlage sind auf Fehlinterpretationen oder Textverderbnisse zurückzuführen. Neue Übersetzungsstrategien von Seiten des Exarchen, wie er sie z. B. bei den Redewiedergabeverben im *Hexaemeron* angewandt hat [Dekker 2021], gibt es in dieser Homilie nicht. Wir müssen auch feststellen, daß manche dialogischen Elemente eliminiert worden sind. Damit kommt unsere Analyse also zu einem Ergebnis, das das genaue Gegenteil der oben genannten Behauptung Ivanova-Mirčevas darstellt, nämlich daß die dialogischen Elemente der Phantasie des Exarchen entsprossen seien. Im Lichte der von mir angeführten Beispiele ist das eine unhaltbare Aussage.

Die polemische und didaktische Funktion der Diatribe wurden besprochen. Diese zwei Hauptmerkmale der Diatribe sind in der Homilie ausreichend vorhanden. Vor allem der dialogische Abschnitt wird von diesen beiden Funktionen bestimmt. Die dialogisch geführte Polemik steht dabei gänzlich im Dienste der Didaktik.

Schließlich haben die verschiedenen diskutierten Belege auch gezeigt, daß ein besseres Verständnis der Diatribestrategien im Slavischen auch Folgen für die Editionswissenschaft hat, besonders bei der Aufteilung von Sätzen in *scriptio continua*.

Zukünftige Untersuchungen, die an die bisherigen Forschungsarbeiten zur slavischen Rezeption der Diatribe anknüpfen, sollten sich nicht nur mit aus dem Griechischen übersetzten Texten beschäftigen, sondern auch mit solchen, die im Laufe des Mittelalters und der frühen Neuzeit im orthodoxen slavischen Raum als Originalwerke verfaßt wurden, beispielsweise mit Werken von Iosif Volockij. Nur so können wir verläßlich feststellen, ob die Diatribe in der *Slavia orthodoxa* wirklich dauerhaft Fuß gefaßt hat.

LITERATUR

- Aitzetmüller R.* Das Hexaemeron des Exarchen Johannes. Graz: Akademische Verlagsanstalt, 1958–1975. 7 Bde.
- Becker E.-M.* Die markinischen ‚Streitgespräche‘ im Plan des Evangeliums: Eine kritische *relecture* der formgeschichtlichen Methode // Der früheste Evangelist: Studien zum Markusevangelium. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017. S. 77–101.
- Bultmann R.* Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910. Nachdruck 1984. 109 S.
- Capaldo M.* Jean l’Exarque en tant que compilateur et traducteur: Problèmes historico-littéraires, textologiques, linguistiques // Polata knigopisnaja. 1980. Vol. 3. P. 69–89.
- Dekker S.* Communicative heterogeneity in Novgorod birchbark letters: A case study into the use of imperative subjects // Dutch Contributions to the Fifteenth International Congress of Slavists. Minsk. August 20–27, 2013. Linguistics / ed. by E. Fortuin *et al.* Leiden/Boston: Brill/Rodopi, 2014. P. 1–23.
- Dekker S.* Old Russian Birchbark Letters: A Pragmatic Approach. Leiden/Boston: Brill/Rodopi, 2018. 220 p.
- Dekker S.* The Slavic rendition of Greek speech reporting verbs in Chrysostom’s homilies in the *Codex Suprasliensis*: A case study into the transmission of diatribal discourse // To appear 2020.
- Dekker S.* Parenthetical verbs as elements of diatribe in John the Exarch’s *Hexaemeron*: Greek continuities and Slavic innovations // To appear 2021.
- Freydank D.* Die Himmelfahrtshomilie „*Veselite se nebesa*“ des Exarchen Johannes und ihre griechischen Vorlagen // Zeitschrift für Slavistik. 1975. Bd. 20. № 1. S. 382–390.
- Genette G.* Métalepse: De la figure à la fiction. Paris: Seuil, 2004. 131 p.
- Ivanova-Mirčeva D.* Ein altertümliches Homiliar in mittelbulgarischer Abschrift im Jahre 1359 (Der German-Kodex). // Die Welt der Slaven. 1965. Bd. 10. S. 425–438.
- Kecskeméti J.* Exégèse chrysostomienne et exégèse engagée. // Studia Patristica. 1989. T. 22. P. 136–147.
- Keipert H.* Ein neues Werk Johannis des Exarchen? // Zeitschrift für Slavische Philologie. 1974. Bd. 37. № 2. S. 356–370.
- King J.* Speech-in-Character, Diatribe, and Romans 3:1-9: Who’s Speaking When and Why It Matters. Leiden: Brill, 2018. 333 p.
- Kinneking A.* De onzichtbare Maat: Archeologie van goed en kwaad. Amsterdam: Prometheus, 2020. 639 p.
- Norden E.* Die antike Kunstprosa vom IV. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance. Zehnte Auflage. Stuttgart/Leipzig: B. G. Teubner, 1995. 2 Bde. 968 S. Neudruck der 3. Auflage 1915.
- Reinhart J.* Rezension zu E. Мирчева, Германов сборник от 1358/1359 г. Изследване и издание на текста, София (Издавателство „Валентин Траянов“) 2006, 847 S. // Wiener Slavistisches Jahrbuch. 2010. Bd. 56. S. 270–276.
- Schmeller Th.* Paulus und die “Diatribe”: eine vergleichende Stilinterpretation. Münster: Aschendorff, 1987. 485 S.
- Song C.* Reading Romans as a Diatribe. New York: Peter Lang, 2004. 147 p.
- Stenger J. R.* Johannes Chrysostomos und die Christianisierung der Polis: „Damit die Städte Städte werden“. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019. 270 S.
- Stowers S. K.* The Diatribe and Paul’s Letter to the Romans. No place: Scholars Press, 1981. 261 p.
- Thomson F. J.* Review Article: Apocrypha Slavica. de Santos Otero, Aurelio. *Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen*, Bd. 1. Patristische Texte und Studien, Bd. 20. Walter De Gruyter, Berlin and New York, 1978. xl + 227 pp. + 2 facsimiles. Bibliography. Indexes. DM 108. // The Slavonic and East European Review. 1980. Vol. 58. № 2. P. 256–268.
- Thomson F. J.* The eulogy of St. John the Divine attributed to John the Exarch of Bulgaria. // Slavica Gandensia. 1984. Vol. 11. P. 129–158.
- Thomson F. J.* Towards a typology of errors in Slavonic translations. // Christianity Among the Slavs: The Heritage of Saints Cyril and Methodius / ed. by E. G. Farrugia *et al.* Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1988. P. 351–380.

- Thomson F. J.* John the Exarch's theological education and proficiency in Greek as revealed by his abridged translation of John of Damascus' 'De fide orthodoxa' // *Palaeobulgarica/ Старобългаристика*. 1991. Т. 15. № 1. С. 35–58.
- Timmins W. N.* Romans 7 and Christian Identity: A Study of the 'I' in Its Literary Context. Cambridge: Cambridge UP, 2017. 270 p.
- Uthemann K.-H.* Christus, Kosmos, Diatribe: Themen der frühen Kirche als Beiträge zu einer historischen Theologie. Berlin: De Gruyter, 2005. 665 S.
- Uthemann K.-H.* Anastasios Sinaites: Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft. Berlin: De Gruyter, 2015. 970 S.
- Vegge T.* Paulus und das antike Schulwesen: Schule und Bildung des Paulus. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2006. 575 S.
- Иванова-Мирчева Д.* Йоан Екзарх български. Слова. Том първи. София: Издателство на българската Академия на науките, 1971. 202 с.
- Йонова М.* Йоан Екзарх. // Старобългарска литература: Енциклопедичен речник. / Съст. Д. Петканова. Велико Търново: Издателство Абагар, 2003. С. 229–230.
- Какридис Ј.* Аргументација код православних Словена у средњем веку: Увод у проблематику. Ниш: Меѓународни центар за православне студије / Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019. 270 с.
- Какридис Ј.* Кто говорит? Цитативное и диатрибическое φησι(v) в Изборнике 1073 г. // Црквене студије, Ниш. 2020. Т. 17. С. 257–266.
- Мирчева Е.* Германов сборник от 1358/1359 г. Исследване и издание на текста. София: Издателство Валентин Траянов, 2006. 843 с.
- Станчев К.* Словата на Йоан Екзарх Български. // Старобългарска литература. 1991. Т. 25/26. С. 66–72.