

LARS HOFFMANN / MAINZ

WIE SIEHT WOHL DIE HÖLLE AUS?

*Bemerkungen zum Charakter
byzantinischer Dialog- und Zitationstechnik
am Beispiel der Dioptra des Philippos Monotropos*

Ganz am Ende des 11. Jahrhunderts¹ entstand – und dies im zweiten Anlauf ihres Autors² – eine Schrift theologisch-erbaulichen Inhalts, die ein nicht näher bekannter Athonit verfasste: die *Dioptra* des Mönchs Philip-

¹ Der Text wird hier und im folgenden zitiert nach der einzigen bisher vorliegenden Ausgabe, die Sp. Lavriotes anhand der Handschrift Athous Meg. Lavr. Ω 17 sowie einiger nicht explizit genannter Paralleltex-te erstellt. Vgl. Sp. LAVRIOTES (ed.), Philippos Monotropos. *Dioptra*. Athen 1920 (= *Ἐκδόσεις 1*). Eine genaue, vom Autor selbst verfasste Datierung der Fertigstellung des Werkes im Jahr 1096/97 findet sich dort auf 143–144.

² Um 1090 verfaßte Philippos zunächst ein Gedicht, das der theologischen Literaturgattung der sog. *ἑορτολογικὰ*-Texte angehört. Der Titel dieses ersten Gedichtes lautete «*Dioptra*» und ging im Laufe der Überlieferungsgeschichte auf den später verfassten großen Text über, ohne dass sich dafür ein exaktes Datum festmachen ließe. Der Originaltext trug ab diesem Zeitraum in einem großen Teil seiner handschriftlichen Tradition nur noch den am Inhalt orientierten Titel «*Κλαυθμοί*» – oder er wanderte als erstes bzw. als fünftes Buch in die Gesamtüberlieferung. Publiziert wurde dieser Text anhand einiger Pariser Handschriften von E. AUVRAY, *Les pleurs de Philippe. Poème en vers politique de Philippe le Solitaire*. Paris 1875, sowie nach einer Cambridge Handschrift von E. S. SHUCKBURGH, *A Medieval Greek Poem. Emmanuel College Magazine 5* (1894) 77–89, 134–147. Zwei Ausschnitte des Textes nach Cod. Athen. 1217 hat unlängst O. LAMPSIDIS, *Zwei Fragmente der Dioptra des Philippos Monotropos im Atheniensis 1217. JÖB 52* (2002) 197–220, ediert, wobei mir der Zweck dieses Unterfangens unverständlich bleibt. Unseriös ist u. a. die These von Lampsidis, dass das relativ hohe Alter der von ihm herangezogenen Fragmente notwendigerweise zu einer höheren Zuverlässigkeit seines „neuen“ Textes führe (S. 198), ohne dass er sich näher mit dessen Überlieferung befaßt hätte. Lampsidis datiert den Athen. 1217 hier in die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts und verweist auf dessen Beschreibung in seiner Ausgabe der Chronik des Konstantin Manasses (Athen 1996). Dort in Bd. 1, p. CIX gehört sie jedoch explizit in die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts, während allein schon der Inhalt des Athen. 1217 eher auf das 14. Jahrhundert schließen lässt. Mit dem angeblichen Alter dieser *Dioptra*-Exzerpte lässt sich also nicht argumentieren.

pos³, die sich in den folgenden Jahrhunderten sowohl im griechischen als auch im slavischen Sprachraum einer großen Beliebtheit erfreuen sollte und für die sich gedruckte Fortschreibungen bis in unsere Tage hinein ausmachen lassen.⁴ Zur Information: erhalten sind etwa 90 griechische und gut 120 (alt-)slavische Handschriften⁵, wobei in Textgestalt und Umfang kaum eine der anderen entspricht.⁶ Eingangs soll nun eine kurze Charakterisierung dieses Textes stehen, da man kaum von einer größeren Verbreitung des Werkes oder gar einer Vertrautheit mit dem Inhalt ausgehen kann.

In gut 7.000 politischen Versen entfaltet die *Dioptra* die Geschichte menschlichen Daseins von der Schöpfung bis zur «δευτέρα παρουσία» Jesu Christi am Ende der Zeiten, wobei ein heilsgeschichtliches Konzept im Vordergrund steht und Kriterium dafür ist, welche biblischen und außer-

³ Trotz mancher Angaben im Text und in den Vorreden zu seinem Werk lässt sich Philippos als historische Persönlichkeit nicht näher fassen, da sein Name ausschließlich im hier gegebenen Kontext begegnet.

⁴ Als Beispiel für den Charakter der *Dioptra* als religiöses Volksbuch, aus dem man inhaltlich wie auch formal frei zitieren konnte, kann die frühneugriechische Adaption längerer Passagen in den Ἐρωτήματα καὶ ἀποκρίσεις Ξένου καὶ Ἀληθείας des Leonardo Della Porta dienen, die während seiner Inhaftierung, also zwischen 1403 und 1411 resp. 1413, entstanden; s. Λεονάρδου Ντελλαπόρτα Ποιήματα (1403/1411). Ἔκδοση κριτική, εἰσαγωγή, σχόλια καὶ εὐρετήρια Μ. Ι. Μανούσακα. Athen 1995, 205–328 (Text) sowie 62–65 zu den *Dioptra*-Zitaten, die sich gegenüber der vorliegenden Ausgabe jedoch noch ergänzen ließen. Für den Hinweis auf diese Umarbeitung, die bereits H.-G. BECK, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*. München 1971, 199f., treffend charakterisierte, möchte ich mich bei den Herren E. Trapp und W. Hörandner herzlich bedanken. Selbst für unsere Zeit finden sich die dialogische Form, aber auch größere inhaltliche Überschneidungen beispielsweise in den *Ἀντιαιρετικοὶ διάλογοι* des Priestermonchs Kleopas Elias (Thessalonike 1991).

⁵ Eine erste Teilsichtung des Materials nahm V. GRUMEL, *Remarques sur la Dioptra de Philippe le Solitaire*. *BZ* 44 (1951) 198–211, vor, der allerdings nur 20 slavische Handschriften kannte. Zu Umfang und Art der slavischen Überlieferung sei hier verwiesen auf H. MIKLAS, *Die Dioptra des Philippos Monotropos*. Allgemeine Untersuchung und Text des ersten Buches. Diss. Univ. Graz 1975, sowie ergänzend dazu DERS., *Zur Edition der Dioptra des Philippos Monotropos*. *JÖB* 32/3 (1983) Nr. 2.1. Die Anzahl der bei Grumel bekannten 43 griechischen Manuskripte ließe sich nach Durchsicht der neueren Handschrifteninventare entsprechend vermehren.

⁶ Wie schon der Tabelle bei GRUMEL (s. vorige Anmerkung, S. 209–210) zu entnehmen war, schwanken innerhalb der Überlieferung sowohl die Anzahl der Bücher als auch deren Anordnung. Aber auch innerhalb der Kapitel gibt es enorme Unterschiede in der Verszahl, in der Anordnung des Stoffs oder in der Auswahl einzelner Textpassagen. Als Beispiel sei hier mit dem Cod. Tub. Mb2 die älteste erhaltene griechische *Dioptra*-Handschrift erwähnt. Gegenüber Lavriotes fällt dort, f. 57^v, das Ende des ersten Buches um gut 60 Verse kürzer aus, ohne dass es aber zu inhaltlichen Defiziten käme.

biblischen Episoden explizit referiert werden. Weder inhaltlich noch in sprachlich-formaler Hinsicht sollte man allzu hohe Erwartungen an den Text richten⁷ – was sich aber auch positiv formulieren lässt: denn gerade die scheinbaren Defizite beim Sprachniveau und die damit verbundene Eingängigkeit führten wohl zu der im Vergleich zu anderen Texten enorm hohen Verbreitung der *Dioptra*, ein Phänomen freilich, das nicht nur der byzantinischen Literatur zu eigen sein dürfte und das damals wie heute Gültigkeit besitzt.⁸ Formal bedient sich der Autor des Dialogschemas, wo-

⁷ Philippos bedient sich des für moderne Ohren leicht monoton klingenden Fünfzehnsilbers, dessen – im Vergleich zur ersten Vershälfte – paroxytonal gedehnter zweiter Halbvers einerseits eine Sinnpause schafft, andererseits aber auch in den nächsten Vers überleitet, weil ein Zuhörer nun auch tatsächlich die neue, in sich strukturierte Information des Folgeverses erwartet und verarbeiten kann; vgl. dazu G. HORROCKS, *Greek. A History of the Language and its Speakers*. London–New York 1997, bes. 256–257 u. 265–271, aber auch H. EIDENEIER, *Von Rhapsodie zu Rap. Aspekte der griechischen Sprachgeschichte von Homer bis heute*. Tübingen 1999, 103f. Zur sprachlichen Qualität der *Dioptra* hat sich bereits W. HÖRANDNER, *Notizen zu Philippos Monotropos. Byzantina* 13 (1985) 817–831 geäußert und sie völlig zu recht als eine einfache, leicht verständliche «Hochsprache auf einem bescheidenen Niveau» (822) bezeichnet, was ja allein schon die Verwendung des Fünfzehnsilbers nahe legt. Gewählte Attizismen, komplexe Partizipialkonstruktionen oder etwa den regelgerechten Gebrauch von Optativen wird man vergeblich suchen, wobei die Frage jedoch besser unbeantwortet bleiben muss, ob Philippos zu einer gewählten Hochsprache nicht doch fähig gewesen wäre. Hörandners Sicht der Dinge fällt in dieser Hinsicht vielleicht allzu pessimistisch aus. Denn vieles spricht dafür, dass es sich um einen primär aus didaktischen Gründen veranlaßten Text (vgl. dazu die Korrespondenz mit seinem geistlichen Vater in den Vorreden) handelt, dessen Sprachniveau seinen möglichen Zuhörern gerecht werden sollte. Immerhin war Philippos dazu in der Lage, seine auf einem hohen literarischen Niveau stehenden Vorbildtexte richtig zu verstehen und korrekt wie auch sinnwährend zu paraphrasieren. Gleichwohl treffen die Einzelbeobachtungen Hörandners zu, und die Wortliste (S. 827–831) belegt, dass Philippos zwar auch selten belegtes Vokabular verwendet, ohne aber selbst wortschöpferisch tätig zu werden. Inwieweit seine auch sonst für die byzantinische Literatur hinlänglich bekannte Tendenz, scheinbar neue Wortverbindungen aus Einzelworten zu bilden, den Bedürfnissen des Metrums Rechnung trägt, kann an diesem Ort nicht näher erörtert werden. Auffällig ist allerdings sein Abgleiten in ein derb umgangssprachliches Niveau, wenn Philippos Schimpfworte gebraucht oder Dinge bzw. Personen bewußt diffamiert. Dass dies auch für anerkannt hochsprachliche Autoren gilt, zeigt etwa die eindrucksvolle Szene bei Konstantin Manasses, *Hodoiporikon* (ed. K. HORNA, in: *BZ* 13 [1904], hier 344, Z. 99ff.), in der sich der «vornehme» Konstantinopolitaner Manasses einem Gegenüber aus der Provinz verbal nicht mehr nähern kann – und dies nicht einmal auf der Ebene vulgärer Schimpfworte (eine eigene Abhandlung zu diesem Thema befindet sich in Vorbereitung).

⁸ Das wichtigste formale Argument für die Eingängigkeit des Textes ist natürlich die Wahl des Fünfzehnsilbers, wobei ich bei dessen Bezeichnung als *politischer Vers* aufgrund der Entstehung eben dieses Begriffs im Bereich der politischen Akklamation des

bei er auf den Leib-Seele-Dialog zurückgreift, der in Byzanz bei weitem nicht so geläufig war wie etwa im Bereich der altorientalischen Literaturen⁹ oder in der Literatur des westlichen Mittelalters.¹⁰ Gleichwohl gibt es einen wesentlichen Unterschied, und fast schon möchte man sagen, dass dies eine typisch byzantinische Note ausmacht. Unter äußeren Gesichtspunkten handelt es sich um ein zielgerichtetes, der gemeinsamen Wahrheitsfindung dienendes Gespräch¹¹, wobei der dem weltlichen Sein verhaftete Körper als

Volkes gegenüber dem Kaiser (vgl. dazu G. HORROCKS, Greek bes. 256–261) eher zurückhaltend wäre. Natürlich begegnet diese Terminologie etwa in den Ptochoprodromika I 9 (πολιτικούς ἀμέτρους πάλιν στίχους) oder II 8 (ed. EIDENEIER, Köln 1991), wobei jedoch die im zweiten Beleg vom Herausgeber gewählte Übersetzung mit «amüsanter Unterhaltungsliteratur» als Fehlgriff zu werten ist, weil die Intention der Aussage auf diese Weise verloren geht. Gleichwohl kann dieses Thema hier nur kurz angerissen werden, zumal auch der „Vers ohne Metrum“ einer sachlichen Erläuterung bedurft hätte. Ebenso wird die Eingängigkeit des Dioptra-Textes in formaler Hinsicht durch eine extensive Verwendung von strukturierenden Formel- und Füllversen unterstützt, mit denen Philippos ganze Kapitel oder auch einzelne zusammenhängende Redeabschnitte beginnt bzw. deren Ende markiert. Man sollte darin nicht so sehr die Unfähigkeit des Autors sehen, Verse mit einer höheren sprachlichen Variationsbreite zu gestalten, als vielmehr die Absicht, eine praktische Hilfe für den Hörer einzufügen, die ihm anzeigt, dass nun ein längerer Sinnabschnitt zu Ende geht. Ggf. wird auf diese Weise auch eine einzelne Aussage besonders betont. Als eingängig muß auch der Inhalt bezeichnet werden, da Philippos eine deutliche Vorliebe für drastische Szenen aus der biblischen Geschichte besitzt, die er dann detailliert schildert, z. B. das Strafgericht am Stamm Benjamin (*Dioptra*, 47–42), die Folgen von Davids Mordauftrag und Ehebruch (*Dioptra*, 57–58), eine Reihe von weiteren alttestamentarischen Bestrafungen für persönliche Verfehlungen (*Dioptra*, 47–48) u.a.m. Theoretisch-dogmatische Erörterungen fehlen hingegen völlig, zumal sie nicht sinnwährend in das Gewand des Fünfehnzilbers hätten umgegossen werden können.

⁹ Dazu A. SCHARF, Bericht über das Streitgespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele. München 1932; A. HERMANN, Art. *Dialog A I*, in: *RAC* 3, Sp. 934–938; B. SPULER (Hrg.), *Handbuch der Orientalistik*, I/1. 2. Aufl. Leiden 1970, 136.

¹⁰ Die vollständigste Auflistung des Materials bietet immer noch Th. BATJUŠKOV, *Skazani-ja i spore duši se telom' v srednevekovje literatur'.* *Žurnal' minist. Narodn. Prosvěš. Literatur* 223–224 (1890, H. 9 – 1891, H. 8). Vgl. aber auch G. GRÖBER, *Übersicht über die lateinische Literatur von der Mitte des 6. bis zum Ende des 15. Jahrhunderts.* München 1963, 233f. sowie A. J. GURJEWITSCH, *Mittelalterliche Volkskultur.* München 1992, 197–248.

¹¹ Man muß sich immer vor Augen halten, dass Inhalt und Form im platonischen Dialog notwendig zusammengehören und es sich nicht um ein beliebiges Gespräch mit offenem Ausgang handelt. Zwar kann der Einstieg – wie auch im Falle der *Dioptra* – ein völlig zufälliger, grundloser sein, aber der Verlauf der Argumentation dient immer einem höheren Zweck. Ansonsten handelt es sich bei einem solchen Text um keinen literarischen *Dialog* im strengeren Sinn. Vgl. dazu J. ANDRIEU, *Le dialogue antique. Structure et présentation.* Paris 1954, 304–308 u. 324f.; A. W. NIGHTINGALE, *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy.* Cambridge 1995, bes. 133–171.

Magister auftritt, um die byzantinisch-überhebliche Seele im Verlauf der Unterredung in ihre Grenzen zu weisen.¹² Ziel dieses Gespräches ist – ausgehend vom Gedenken an den eigenen Tod, einem durchaus beliebten Thema der mittel- und spätbyzantinischen Volksfrömmigkeit¹³ – vor allem der theologisch eindeutige Hinweis darauf, dass im Rahmen des Weltgerichts nicht nur die Seele, sondern der gesamte Mensch zur alles entscheidenden Beurteilung ansteht.¹⁴ Ein körperfeindlicher Leib-Seele-Dualismus, der etwa die Kohärenz beider Teile zugunsten der immateriellen Seele aufgibt, führe demnach beide zur ewigen Verdammnis.¹⁵

Sprachlich bewegt sich der Text – greift man den bislang nur vorläufigen Versuch I. Ševčenkos auf, so etwas wie Stilstufen in die Bewertung byzantinischer Literatur einzuführen¹⁶, ein Arbeitsfeld, um das sich ja auch

¹² Zum Redeeinstieg bringt die Seele ganz klar die eigene Überlegenheit zum Ausdruck (*Dioptra* 13, 1ff.) und bezeichnet den Körper auch im folgenden nur als παιδισκη, δούλη oder θεράπαινα, während zum ursprünglichen Abschluss des Textes (s. S. 223–224) die Einbeziehung des Körpers zur Erlangung der ewigen Seligkeit auch für die Seele außer Frage steht.

¹³ Vgl. dazu W. LACKNER (Hrg.), Nikephoros Blemmydes. Gegen die Vorherbestimmung der Todesstunde. Text, Übersetzung und Kommentar. Athen 1985, dort S. XLIII–LXXXIV, der das entsprechende Textmaterial zusammenstellt und zu dem überzeugenden Schluss kommt, dass darin nicht so sehr die dogmatische Problematik der Fragestellung erörtert wird als vielmehr das eher volkstümliche Erschrecken gegenüber der Unausweichlichkeit des Todes. Ergänzend sei verwiesen auf H.-G. BECK, Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner. Rom 1937, 115ff.

¹⁴ Siehe etwa *Dioptra* 64, 9ff. Philippos steht hier in gesicherter patristischer Tradition; cf. Greg. Naz., Hom. 8, 14 (PG 35, 805A-C) oder Max. Conf., Quaest. ad Thal. 147 (ed. DECLERCK; *CCSG*, 7).

¹⁵ Dazu *Dioptra* 102–104 in enger Anlehnung an Greg. Nyss., De anima et res., PG 35, 89C–96A.

¹⁶ Das bekannte ciceronianische Schema der drei Stilstufen, das I. ŠEVČENKO, Levels of Style in Byzantine Prose. *JÖB* 31/1 (1981) 289–312, auf die byzantinische Literatur anwendet, kann allenfalls als ein erster Anhaltspunkt dienen, da es nur ausgewählten Textbeispielen gerecht wird und dabei in enger Verbindung zum Einführungskapitel bei H. HUNGER, Anonyme Metaphrase zu Anna Komnene, Alexias XI–XIII. Ein Beitrag zur Erschließung der byzantinischen Umgangssprache. Wien 1981, 19–26, steht. Die Fragestellung, inwieweit ein einzelner Autor Sprachebenen je nach Publikum oder auch Textart variieren konnte und mußte, sucht man vergebens, sie wäre auch unmöglich im Rahmen eines solchen Aufsatzes zu bewältigen gewesen. Allerdings wird sie bereits in der Diskussion über den Beitrag (bes. Aerts, Tinnefeld) angesprochen (s. *JÖB* 32/1 [1982], bes. 214–216). Eine Studie, wie sie E. AUERBACH, Literatursprache in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter. Bern 1958, für das westliche Früh- und Hochmittelalter vorgelegt hat, fehlt für den byzantinischen Bereich nach wie vor.

Herbert Hunger verdient gemacht hat¹⁷ – im unteren Drittel der sog. byzantinischen Hochsprache, wobei sich in Grammatik, Syntax und Wortgebrauch auch eine Vielzahl volkssprachlicher Einschüsse ausmachen lassen¹⁸: eben ein Hörtext für ein mäßig gebildetes, eher kirchliches Publikum¹⁹. Gleichwohl setzt die *Dioptra* schon ein gewisses Maß an Bildung voraus, um überhaupt verstanden zu werden. Was nun das Sprachniveau betrifft, lässt sich für die zweite Dekade des 14. Jahrhunderts der Versuch belegen, Form und Inhalt im Sinne einer stilistischen und sachlichen Überarbeitung zu glätten – und anspruchsvoller zu gestalten. Als Metaphrast agiert ein gewisser Phialites²⁰, bei dem es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um Theodoros Phialites handelt. Allerdings war diesem Unterfangen keine größere Breitenwirkung beschieden²¹, und schließt man an das an, was gerade zur Eingängigkeit eines solchen Textes gesagt wurde, dann hätte die Neugestaltung sicherlich zu einem relativ raschen Ende seiner Überlieferung geführt.

Was das Dialogschema betrifft, hat man es sich bis heute zumeist sehr leicht gemacht und verweist bei dialogisch konzipierten Texten aus byzantinischer Zeit gerne auf eine mehr oder weniger gelungene Mimesis des Lukianos von Samosata. Überprüft wird dies jedoch selten bis nie, obwohl

¹⁷ Exemplarisch sei hier auf seine Abhandlung *Anonyme Metaphrase* (wie A. 16) hingewiesen, wobei es jedoch – wie für eine Reihe anderer Texte greifbar – um die Abschwächung des hohen Sprachniveaus geht. Das schließt natürlich nicht aus, dass man Hungers Liste der sprachlichen Abschwächungen seiner Metaphrasen (s. S. 155–263) umgekehrt auch auf die rhetorische Aufwertung der *Dioptra* des 14. Jahrhunderts anwendet.

¹⁸ Philippos kommt in seinem Werk mit einem relativ begrenzten Wortschatz aus, und die stilistischen Brüche zu den im Original zitierten Prosaeinschüben fallen daher um so mehr auf; s. dazu W. HÖRANDNER, Notizen (wie A. 7) 821–827.

¹⁹ Der pädagogisch motivierte Wissenstransfer steht eindeutig im Vordergrund, wobei jedoch die extensiven Ausführungen zur antiken Seelenlehre oder Hippokrates- und Nemesios-Zitate bes. im zweiten Buch der *Dioptra* eine Einordnung des Textes in den Bereich der Volksfrömmigkeit nicht ohne weiteres erlauben.

²⁰ Zu ihm s. PLP 29.686. Er gehörte dem Gelehrten- und Literatenzirkel um Theodoros Metochites an. In drei Briefen des Michael Gabras wird er ausdrücklich wegen seiner Vorliebe für den «derben» Lukian getadelt (insbes. im gesamten Brief 163 nach G. FATOUROS [Hrsg.], *Die Briefe des Michael Gabras*. Wien 1973), womit eine gewisse Nähe zu dialogischen Genera bezeugt ist. Der Vollständigkeit halber seien auch die späten volkssprachlichen Paraphrasen der *Dioptra* erwähnt, auf die W. HÖRANDNER, Notizen (wie A. 7) 819f., hinwies.

²¹ Die Überlieferung dieser Textform bricht mit dem 15. Jahrhundert eindeutig ab und hat auch auf die slavischen Versionen des Textes keinerlei Einfluß. 128 inhaltlich auffällige Verse dieser Version sind ediert und kommentiert bei A. JAHN, *Anecdota Graeca cum prolegomenis*. Leipzig 1893, 109–115.

es mitunter wünschenswert gewesen wäre zu erfahren, was denn an dem Text, mit dem man sich zufällig befasst, lukianisch ist.²² Immerhin haben Studien aus dem Bereich der Gräzistik in den vergangenen Jahren hinlänglich bewiesen, dass auch die lukianischen Dialoge in formaler Hinsicht keinesfalls als einheitlicher Block bewertet werden dürfen.²³ Neben Lukian kannten die Byzantiner aber auch ein platonisches sowie weitere Dialogschemata als jeweils eigenständige literarische Untergattung, worauf man sich – wie es Gennadios Scholarios eingangs eines seiner fiktiven Religionsgespräche formulierte – mit Blick auf die Art der Unterredung zunächst einmal zu einigen habe, um mögliche Missverständnisse in der Gesprächsführung zu vermeiden.²⁴

Und auf ein weiteres Detail sei an dieser Stelle hingewiesen. Geht man die literarische Produktion der Byzantiner durch, so fällt auf, dass der Dialog etwa im Vergleich zu den Nachbarliteraturen eine eher untergeordnete Rolle spielte. Die monologischen Texte stehen eindeutig im Vordergrund, und nicht selten führt eine genauere Überprüfung dessen, was man unter dem Stichwort «dialogisch» subsummiert, zu recht ernüchternden Ergebnissen, mit anderen Worten: es bleibt nicht allzu viel übrig, und dies um so mehr, wenn man etwa die Rangstreitliteratur, den *Dikaiologos* oder die liturgischen Responsorien ausschließt, die von vornherein eine sprachliche Konzeption aus Rede und Gegenrede erwarten lassen.²⁵ Für die the-

²² So H. HUNGER, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. Bd. 2. München 1978, 149 u.a., sowie tendenziell auch DERS., Art. *Dialog*, in: *LexMA* 3, Sp. 950; eine nützliche Zusammenstellung für den byzantinischen Bereich bietet Chr. ROBINSON, *Lucian and his Influence in Europe*. London 1979, 68–81. S. auch ANDRIEU, *Le dialogue* (wie A. 11) 308–311.

²³ Auf das breite literarische Spektrum und den Einfluß der parodierten bzw. der Vorbildtexte auch in formaler Hinsicht hat G. ANDERSON, *Studies in Lucian's Comic Fiction*. Leiden 1976, überzeugend hingewiesen; vgl. auch M. WEISSENBERGER, *Literaturtheorie bei Lukian. Untersuchungen zum Dialog Lexophanes*. Stuttgart 1996, 49ff. sowie 284–287.

²⁴ Ἀλλὰ πῶς ἂν καὶ διαλεχθῆιμεν; Δεῖ γάρ ἐπὶ πάντων περὶ τοῦ τρόπου πρῶτον ζητεῖν καὶ τοῦτον ὀρίζειν (...); s. Genn. Schol., *Oeuvres complètes* (ed. L. PETIT et al.), t. 3, p. 3, 33f. Dort findet sich weiter ein expliziter Hinweis darauf, dass die dialektische Gesprächsführung im Unterricht eingeübt wurde (p. 5, 2–5). Außerdem p. 11, 23–12, 12 zur Anwendung des angemessenen Dialogschemas.

²⁵ Das Redeschema ist dort nur Mittel zum Zweck, der eine reale oder fiktive Gesprächssituation literarisch fixiert oder – wie im Fall der Liturgie – deren getreue Wiederholung gewährleistet. An der Grenze zum echten Dialog stehen einige der frühen Erotapokriseis, wobei etwa die *Quaestiones* des Ps.-Kaisarios (ed. R. RIEDINGER. Berlin 1989) noch die Spuren eines imaginären Handlungsrahmens erkennen lassen. Auch wird der Erkenntnisgewinn in den Vordergrund gestellt.

ologische Literatur bietet sich am ehesten noch die konfessionelle oder eine durch unterschiedliche Religionszugehörigkeit bedingte Kontroverse an, um literarische Dialoge zu verfassen. Gelegenheiten dazu hätten sich den Byzantinern im Lauf ihrer Geschichte zur Genüge geboten!²⁶ Dennoch fällt die Gesamtzahl solcher Texte gering aus, wofür man das Selbstverständnis der Byzantiner verantwortlich machen könnte: warum noch eine Auseinandersetzung suchen, wenn man sich der eigenen Überlegenheit ohnehin schon bewusst ist. Monologische Texte, mittels derer man die eigene Position klar benennt, geben dafür ein weit probateres Mittel ab.²⁷

Es liegt aber auch ein patristischer Beleg vor, der als Verdikt für den Dialog im strengen Sinne, das heißt als ein gemeinsames Erkennen einer wie auch immer gedachten Wahrheit, gelten muss. In der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts hatte Diodoros, der spätere Bischof von Tarsos, seinem Diözesanpatriarchen²⁸, dem Kirchenvater Basileios, zwei nicht erhaltene

²⁶ Gerade in der Zeit der konfessionellen oder der religiösen Abgrenzungen nach außen hin kann mittels des literarischen Dialogs Überzeugungsarbeit geleistet werden; exemplarisch sei auf die spätantik-frühbyzantinische Zeit verwiesen, deren dialogisches Schrifttum bei G. BARDY, Art. Dialog A III.: RAC 3, 945–954 zusammengestellt wird. Aus der spätbyzantinischen Zeit seien die *Dialoge mit einem Perser* (ed. E. TRAPP, Wien 1966) erwähnt, deren sprachliche Vehemenz (und Redundanz!) die Überlegenheit der eigenen Position und Ideologie gegenüber dem politisch nun weit erfolgreicherem Islam herausstreicht.

²⁷ Insgesamt wird man von etwa 120 teils längeren, teils kürzeren dialogisch konzipierten Werken ausgehen können, wobei eine Subsummierung dieses Materials unter einen fragwürdigen Begriff wie den der Gebrauchsliteratur (welche Literatur soll denn nicht zu irgendeinem Gebrauch bestimmt sein?; vgl. A. KÜLZER, *Disputationes graecae contra Iudaeos. Untersuchungen zur byzantinischen antijüdischen Dialogliteratur und ihrem Judenbild*. Stuttgart–Leipzig 1999, 92) nicht weiterführt. Auch darf man Texte wie die literarisch-fiktiven *Dialexeis* des Nektarios v. Casole oder den *Phlorentios* des Nikephoros Gregoras nicht leichthin als «literarische Fingerübung» (KÜLZER, a. O. 92) bezeichnen, da jeweils die historische Entstehungssituation die Wahl des Genus plausibel macht. Eine übertriebene Selbstreflexion bzw. ein kritisches Hinterfragen der eigenen Überzeugungen und Ansichten, die einen literarischen Diskurs in größerem Umfang ermöglicht hätten, sind einer antiken Gesellschaft wie der byzantinischen fremd. Das Fehlen szenischer Aufführungen in größerem Maße, worauf u.a. H.-G. BECK, *Das byzantinische Jahrtausend*. 2. Aufl. München 1994, 112f. hinwies, kann als weiteres Indiz dafür gewertet werden, dass ein öffentliches Sprechen in Byzanz anders, nämlich über die gängigen rhetorischen Redegattungen praktiziert wurde. Leichte Gesellschaftskritik kann jedoch ihren Platz in dialogischer Form finden wie im Falle des *Philopatris* (ebd., 138), wo jedoch nicht der Kaiser als Garant des Staates angegriffen wird, sondern Leute aus dessen Umfeld, die dessen Abwesenheit zu persönlichen Zwecken mißbrauchen wollen.

²⁸ Vgl. dazu L. HOFFMANN, Art. Patriarch, in: *Der Neue Pauly*, Bd. 12/2, 1082–1084, sowie die dort genannten Literaturangaben.

kontroverstheologische Schriften gleichen Inhaltes zur Beurteilung vorgelegt.²⁹ In seinem Brief 135 gibt Basileios eine dezidierte Antwort, indem er grundsätzlich einmal die Kürze des einen Werkes lobt und das andere, das ungleich länger ausgefallen sein musste, leicht angewidert³⁰, aber doch höflich an den Verfasser zurückschickt.³¹ Nur ersteres behält er einstweilen zurück, um es abschreiben zu lassen, sobald einmal die finanziellen Möglichkeiten der Dioikesis Kappadokiens die dazu erforderliche Beauftragung eines Tachygraphen erlauben sollten.³² Der zurückgesandte Band enthielt auch längere dialogische Passagen oder war zur Gänze als Dialog verfasst³³, und gerade diesen Umstand rügt Basileios in besonderer Weise. Zu Zeiten Platons hätte ein solcher Text noch einen Sinn gehabt – und mit ihm auch einen Verfasser besessen, der dieses Genre tatsächlich bewältigen konnte.³⁴ Aber in den Zeiten des Basileios führe ein Dialog notwendig zur mangelnden Präzision in der Darstellung, zu Defiziten und überflüssigen Abschweifungen in der Gedankenführung – und grundsätzlich sei es reine Zeitverschwendung, dialogische Einlassungen lesen zu müssen.³⁵ Mit dem Erscheinen Christi sei alles Entscheidende auf eindeutige Weise zum Ausdruck gebracht, so dass nun keine weitere theologische Grundsatzdiskussion mehr geführt zu werden brauche. Vor diesem Hintergrund hätte wohl auch unsere *Dioptra* keine Gnade vor den Augen des Kirchenvaters gefunden, und dies um so mehr, weil der Text gleich zu Anfang eine explizit als Basileios-Zitat ausgewiesene Stelle bietet, die sich im erhaltenen Oeuvre des Kirchenvaters jedoch nicht findet.³⁶

²⁹ Hier zitiert nach Saint Basile, *Lettres*. Tome II [éd.] Y. COURTONNE. Paris 1961; s. ep. 135, 1, 1–2.

³⁰ Ebd., 1, 2–8. Offenbar war diese Schrift auf der Ebene des *sermo humilis* verfaßt, was Formulierungen wie πυκνόν ἐστι ταῖς ἐννοίαις oder καὶ τὸ τῆς λέξεως ἀπλοῦν καὶ ἀκατάσκευον erkennen lassen.

³¹ Siehe ebd. 2, 20–21 mit dem Vorspann (Z. 16–20), in dem es um der Gesundheit zuträglichkeit Lektüre geht, wozu die fragliche Abhandlung Diodors nicht gehörte.

³² Ebd., 2, 21–25.

³³ Eindeutig läßt sich das auf der Grundlage des Wortlautes bei Basileios nicht mehr entscheiden: Τὸ δὲ πρότερον τὴν δύναμιν ἔχον τὴν αὐτὴν ἐν τοῖς πράγμασι, λέξει δὲ πολυτελεστέρα καὶ σχήμασι ποικίλοις καὶ διαλογικαῖς χάρισι κεκομψευμένον... (ebd., 1, 9–12).

³⁴ Πλάτων δὲ τῆ ἐξουσίᾳ τοῦ λόγου ὁμοῦ μὲν τοῖς δόγμασι μάχεται... (ebd., 1, 24 und folgende).

³⁵ Ebd., 1, 9–11 u. 2, 7–12. Der Tadel gilt dabei auch der historischen Fiktion des vorgelegten Textes, was umgekehrt den Rückschluß zulässt, dass Basileios die platonischen Dialoge für authentisch hielt.

³⁶ *Dioptra* 14, 12–26 beschreibt die Amtsenthebung eines Priesters mit drastischen Farben und verweist auf Basileios als literarische Quelle. In der Tat dürfte es sich jedoch um ein adaptiertes Basiliken-Zitat handeln (Bas. III 1, 37).

Im Falle der *Dioptra* nun liegt in formaler Hinsicht ein platonischer Dialog vor, was ihre Vorrede, wenn auch in negativer Formulierung, eindeutig erkennen lässt.³⁷ Die Frage, welche literarische Qualität dieses Werk im Vergleich zu seinen Vorbildern besitzt, soll in diesem Rahmen ausgeklammert bleiben. Gleichwohl diente der bekannte Dialog *De anima et resurrectione* Gregors von Nyssa als unmittelbares Vorbild³⁸, ein Text, bei dem es sich seinerseits – wie zuletzt die Untersuchungen von R. Albrecht³⁹ und H. Meissner⁴⁰ gezeigt haben – um eine christliche Adaption des platonischen *Phaidon* handelte. Unser Philippus beschränkt sich aber nicht nur darauf, sondern nimmt zusätzlich eine ganze Reihe von Sequenzen und Motiven aus der *Politeia*⁴¹ oder dem *Phaidros*⁴² auf. Grundsätzlich mag man sich daher fragen, woher ein nicht weiter bekannter, von seinem Sprachgebrauch her eher einfacher Mönch des 11. Jahrhunderts seine umfangreiche Kenntnis philosophischer Texte aus der Antike nahm und diese auch richtig einzuordnen verstand, denn viele Belege gehen über das hinaus, was er bei Gregor vorfinden konnte. Auch Aristotelisches begegnet häufig⁴³, doch

³⁷ Philippus betont in einer seiner Vorreden die rhetorische Schlichtheit seines Werkes, das in einer «βαρβαρίζουσα καὶ σολοικίζουσα γλώττα» geschrieben sei, jedoch sei es «αρεϊσσοῦν ἄρα καὶ μετὰ ἀληθείας ψελλίζειν ἢ μετὰ ψεύδους πλατονίζειν» (*Dioptra* 9). Damit verfasst er also einen platonischen Dialog auf einem niedrigeren sprachlichen Niveau, da er «Lügenhaftes» durch eine schlichte Wahrheit ersetzt, wobei der Topos der Selbstbescheidung zu berücksichtigen bleibt und auch der seit der Antike bekannte Streit um die ἐνάργεια einer literarischen Quelle anklingt. Weiterhin passt ein solcher Topos in den monastischen Bereich, worauf die Verwendung derselben Formulierungen – diesen Hinweis verdanke ich W. Hörandner – schon bei Georgios Monachos schließen lässt (ed. DE BOOR, vol. 1, p. 2, 9–10 u. 23–24). Diese Passage wurde übrigens völlig zu Unrecht mit Michael Psellos in Verbindung gebracht, worauf zuletzt A. SCHMINCK, Zum Todesjahr des Michael Psellos: *BZ* 94 (2001) 190–196, aufmerksam machte.

³⁸ Dieses Faktum wird nicht nur durch den Sprachgebrauch unterstützt, wenn die Seele wie auch Makrina die eigene Unwissenheit vorschützt – wobei es sich letzten Endes ja auch wieder um ein platonisches Motiv handelt. Längere Proszitate aus *De anima et resurrectione* finden sich insbesondere im zweiten Buch der *Dioptra*.

³⁹ R. ALBRECHT, Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Tradition. Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums in Kapadokien. Göttingen 1986, 44f.; s. auch Ch. APOSTOLOPOULOS, Phaedo Christianus. Studien zur Verbindung und Abwägung des Verhältnisses zwischen dem platonischen *Phaidon* und dem Dialog Gregors von Nyssa *Über die Seele und die Auferstehung*. Frankfurt u.a. 1986.

⁴⁰ H. MEISSNER, Rhetorik und Theologie. Der Dialog Gregors von Nyssa *De anima et resurrectione*. Frankfurt u.a. 1991, hier bes. 70f.

⁴¹ Z.B. *Dioptra* 68, 30ff.; 69, 2ff.

⁴² Ebd., 71, 28ff.

⁴³ Insbes. *De anima* (im gesamten zweiten Buch der *Dioptra*), aber auch die *Metaphysik* (u.a. *Dioptra* 67–68).

findet sich nach philosophischen Referaten auch Kritik seitens der *Psyche* als Gesprächspartnerin, indem sie nach christlichen Lehrmeinungen fragt.⁴⁴

Zweck des Vorbildtextes *De anima et resurrectione* war es, die als Allgemeingut geltende antike Seelenlehre in das christliche Weltbild einzufügen⁴⁵ und somit offenkundige Informationsdefizite der Heiligen Schrift auszugleichen, ein Bestreben, dem ja schon seit frühchristlicher Zeit die sog. Apokryphen und Pseudepigraphen der Bibel Rechnung trugen.⁴⁶ In vielfältiger Hinsicht erweist sich nun die *Psyche* in der *Dioptra* als wissbegierig⁴⁷ und fragt gerade dann besonders genau nach, wenn die kanonischen Schriften der Bibel nur unzulängliche oder gar keine Auskünfte mit Beweiskraft bieten.⁴⁸ Allerdings hätte der Gesprächsverlauf nicht unbedingt die große Zahl an literarischen Belegstellen verlangt, die etwa Hans-Georg Beck zu seinem sehr negativen Urteil führten, dem Gesamttext jegliche Eigenständigkeit abzusprechen⁴⁹, denn dies trifft keinesfalls zu. Auch ohne diese eingeschobenen Passagen, die Philippos übrigens dann, wenn ihm eine Stelle besonders wichtig erschien, nicht in Fünfehn Silber umgoss, sondern

⁴⁴ Entsprechend reagiert der *Körper* und zitiert reichlich aus den Kirchenvätern (z.B. *Dioptra* 71, 4–17). Die Zitate werden jedoch nicht auf ihren «profanen» Gehalt hin untersucht.

⁴⁵ Die Bibel bietet nun einmal keine der antiken Tradition adäquate, einem gebildeten Publikum des 4. Jahrhunderts aber noch geläufige Seelenlehre; s. auch Ev. KONSTANTINOU, Die Tugendlehre Gregors von Nyssa im Verhältnis zu der antik-philosophischen und jüdisch-christlichen Tradition. Würzburg 1966, 42f.

⁴⁶ Zur Bedeutung und Bewertung der alt- und neutestamentarischen Apokryphen und Pseudepigraphen sei hier verwiesen auf P. POKORNÝ, Art. Pseudepigraphie I. *Theologische Realenzyklopädie* 27, 645–659, hier bes. 652–654 mit dem wichtigen Hinweis auf die *pia fraus* sowie auf die als notwendig erachtete weitere Erläuterung der göttlichen Offenbarung, wobei ein Traditionszusammenhang in der Regel ja bewahrt bleibt (649).

⁴⁷ Hierin folgt die *Dioptra* übrigens ihrem Vorbildtext, denn auch dort stehen die einzelnen Redeteile nicht nebeneinander, sondern sind miteinander verwoben. Treibende Kraft ist in diesem Fall die Wissbegierde von Makrinas Bruder, der mit weiterführenden Fragen als dialogisches *movens* fungiert; s. H. MEISSNER, Rhetorik (wie A. 40) 67.

⁴⁸ Insbesondere Buch IV der *Dioptra*, in dem das Zukünftige Sein thematisiert und ausgeführt wird, benötigt nichtbiblische Quellen, wobei das *Geistliche Paradies* des Niketas Stethatos als eine der wichtigsten Quellen dient. Aber auch Apokalypse und Weltgericht werden über den biblischen Rahmen hinaus beschrieben.

⁴⁹ H.-G. BECK, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München 1959, 642f. Man kommt notwendigerweise zu solchen Fehlurteilen, wenn man byzantinische Literatur an modernen Parametern wie dem einer inhaltlichen oder formalen Originalität zu messen versucht.

in Prosa beließ⁵⁰, wäre der Dialogverlauf in sich schlüssig und logisch aufgebaut – wenngleich sich sein Umfang dabei um etwa die Hälfte reduziert und er sich damit noch besser in das Gewand eines platonischen Dialogs gekleidet hätte.⁵¹ Es ist die *Psyche*, die darüber hinaus strebt, weil sie dem *Körper* misstraut⁵² und ihrerseits ein juristisches Prinzip zur Anwendung bringt, indem sie jeweils eine Reihe von literarischen Zeugnissen verlangt, die die Argumentation ihres imaginären Gesprächspartners unterstützen sollen.⁵³ Auf diese Weise kommt es – wie bereits angedeutet – zu jener großen Zahl an philosophischen oder auch medizinhistorischen Zitaten⁵⁴, die man in einem solchen Text nicht unbedingt erwarten würde.

Allerdings bedarf für Philippos auch eine Vielzahl von biblischen Episoden ergänzender Erläuterungen. Für das Alte Testament lässt sich dabei belegen, dass er nicht etwa auf den heute anerkannten Septuagintatext zurückgreift⁵⁵, womit die nicht unerhebliche Frage berührt wäre, welchen alttestamentarischen Text man in Byzanz überhaupt benutzte. In unserem Fall dürfte Philippos auch bibelexegetische Literatur herangezogen haben⁵⁶, oder er beschränkte sich auf indirekte Zitate, die er bei späteren Autoren fand. Mitunter dürfte er auch auf die sogenannte *Palaia* Bezug genommen haben, also auf jene beliebte Sammlung alttestamentarischer Gegebenheiten, die in ihrem Einfluss auf die theologische Literatur der mittel- und spätbyzantinischen Zeit seitens der Fachwissenschaft noch immer unterschätzt wird. So begegnen beispielsweise Episoden aus der Stammesgeschichte und der Wüstenwanderung Israels, für die sich keine

⁵⁰ Die Seele fragt am Ende des zweiten Buches der *Dioptra* (104, 34ff.) ausdrücklich nach nichtversifizierten Belegen. Als Quelle folgen nun auf S. 105–121 längere, wenngleich paraphrasierte Passagen aus *De anima et resurrectione*. Dies kann jedoch wieder als Beweis dafür gewertet werden, dass Philippos durchaus mit unterschiedlichen Sprachebenen umgehen konnte.

⁵¹ Der patristischen Tradition entnommen ist als ein quasi juristisches Gestaltungsprinzip der *Dioptra*, dass ein einzelner Quellenbeleg niemals genügt, sondern dass weitere Zitate das Gesagte unterstützen sollen (s. *Dioptra* 15, 1–4).

⁵² Etwa *Dioptra* 55, 35ff.; 56, 28–30; 63, 13–15.

⁵³ Z. B. *Dioptra* 15, 1–4; 25, 18–19; 26, 19–22 u. 40; 29, 30–33 u.a.m.

⁵⁴ So etwa Nemesios v. Emesa (*Dioptra* 67, 35–68,20; 73, 34–74, 20) oder Hippokrates (*Dioptra* 74, 27–75, 11).

⁵⁵ Als Beispiel sei der Disput zwischen Iob und seiner Frau genannt (*Dioptra* 22, 28–37), der nicht dem Bibeltext, sondern dem sog. *Testamentum Iob* entnommen ist, oder die kurzgefaßte Lebensbeschreibung des Königs David (*Dioptra* 27, 12–29, 22).

⁵⁶ Benutzt wurden mit Sicherheit Kommentarwerke des Prokop v. Gaza (u.a. *Dioptra* 82, 23ff.). Eine Reihe Erläuterungen stammen auch aus den *Gradus* des Joannes Klimakos (z.B. *Dioptra* 54, 12ff.; 60, 18ff.; 65, 33ff.; 80, 7ff.) oder der *Expositio fidei* des Joannes v. Damaskus (z.B. *Dioptra* 17, 29ff., 32, 22ff. u.a.m.).

anderen Quellen ausmachen lassen als eben jene *Palaia*.⁵⁷ Die Benutzung solcher Texte hat natürlich auch Einfluss auf die editorische Arbeit, die im Falle der bestenfalls noch als chaotisch zu bezeichnenden griechischen Überlieferung der *Dioptra* ohnehin mit größeren Schwierigkeiten verbunden ist.⁵⁸ Denn wenn man schon herausarbeiten konnte, dass ein Autor nicht unmittelbar auf biblische oder patristische Quellen zurückgreift, sondern damit auf einer sekundären, dem eigenen Text weit näher stehenden Überlieferungs- und Sprachstufe basiert⁵⁹, dann verbietet es sich von selbst, für den neu zu konstituierenden Text der *Dioptra* die grammatischen und stilistischen Kriterien der Quellentexte anzuwenden, um auf diese Weise womöglich ein in philologischer Sicht ‹reineres› Griechisch zu konstruieren.⁶⁰

Zu den Textpassagen, die weit über das hinausgehen, was im Neuen Testament berichtet wird, gehört die Höllenfahrt bzw. die Synkatabasis Christi zwischen seinem Tod und seiner Auferstehung.⁶¹ Dieses Motiv schließt sich im größeren Textverlauf an die genuin platonische Fragestellung nach einem möglichen Tod der Seele an, die nun an biblischen Aussagen gemessen werden soll, ein Einwand, den die *Psyche* vorbringt.⁶² Thema-

⁵⁷ Ἱστορία παλαιῶν περιέχων ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ, ed. V. VASILIEV, in: Anecdota Graeco-Byzantina I. Moskau 1893 (ND 1992), 188–292. Der *Palaia* entspricht insbesondere der Episodencharakter alttestamentarischer Texte in der *Dioptra*. Als Beispiel sei hier die Strafexpedition am Stamm Benjamin (*Dioptra* 38, 19–43, 35) genannt, die sich mit wörtlichen Übereinstimmungen auf S. 273–275 der *Palaia*-Ausgabe wiederfindet. Auch für die Schilderung des Lebens David (s.o. A. 55) sollte man eher an die *Palaia* denken (s. S. 279–283, ed. VASILIEV).

⁵⁸ Gerade im Bereich der Bibelzitate kann der Text als offen gelten, d.h. es begegnen im Rahmen der Überlieferung Auslassungen oder Zufügungen.

⁵⁹ Dies trifft nicht nur für die alttestamentarischen Texte zu, sondern auch für die wörtlichen Zitate aus *De anima et resurrectione* oder das Exzerpt aus Ps.-Jo. Dam., *De his qui in fide dormierunt* (CPG 8.112; *Dioptra* 95–96).

⁶⁰ So sollte man etwa die Vermischung bzw. Angleichung des klassischen Demonstrativpronomens mit bzw. an das Personalpronomen, wie dies z.B. in *Dioptra* 19, 8–9 begegnet, kaum zum Anlaß nehmen, um den jüngeren Text durch das hier gegebene Zitat zu verbessern. Ähnliches gilt für die deutliche Bevorzugung des Akkusativs in präpositionalen Verbindungen.

⁶¹ Die Informationslücke, die die kanonischen Evangelien hierzu ließen, wurde bereits im 5. Jahrhundert durch den dritten Teil des Nikodemos-Evangeliums ausgeglichen, dessen Quellen sich jedoch nicht mehr eindeutig verifizieren lassen. Dazu B. ALTANER – A. STUBER, *Patrologie*. 9. Aufl. Freiburg i. Br. 1980, 127; J. KROLL, *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe*. Leipzig 1932 (Nachdruck Darmstadt 1963), 83–97.

⁶² Vgl. Platon, *Phaidr.* 245ff sowie *Phaidr.* 81a. u. Greg. Nyss., *De an. et res.*, PG 46, 68AB.

tisiert wird es schließlich anhand der Frage nach dem Verbleib der gerechten und der ungerechten Menschen nach ihrem Tod⁶³, und es entspannt sich ein reges Hin und Her darüber, wie es überhaupt zur Entstehung der Hölle habe kommen können. Denn auch im Neuen Testament, genauer im ersten Petrusbrief, findet sich der Hinweis darauf, dass Christus alle Menschen aus dem Hades befreit habe.⁶⁴ Die Erwidernng des Körpers umfasst gut 120, durch ein paar Einwände der Seele unterbrochene Verse. Natürlich ist die Hadesfahrt Christi konstitutiver Teil eines jeden christlichen Bekenntnisses.⁶⁵ Um so mehr jedoch ist das Motiv der Synkatabasis einem orthodoxen Christen aus der Karsamstagsliturgie⁶⁶ oder aus jenen sieben einschlägigen Kontakien des Romanos Melodos bekannt.⁶⁷ Eine leider nur lückenhafte Zusammenstellung des Textmaterials, die bis in das 11. Jahrhundert hinauf reicht, hat St. LAMPAKES publiziert.⁶⁸ Unter anderem fehlt auch die *Dioptra* bei ihm, und zeitlich am nächsten steht ihr noch die Hadesbeschreibung aus der *Vita Basileios' des Jüngeren*⁶⁹, in der allerdings das Motiv der gezielten Bestrafung im Vordergrund steht.⁷⁰ Für Philippos hingegen ist der Hades ein Ort, dem kein Mensch aus eigener Kraft entrinnen

⁶³ *Dioptra* 85, 29–32.

⁶⁴ *Dioptra* 91, 5–17 (ἀκούω τῆς γραφῆς ἀναφανδὸν βοώσης ...) nach 1 Petr 3, 18–22. Wahrscheinlich handelt es sich um eine im Rahmen des didaktischen Diskurses standardisierte Aporie, die im folgenden durch den *Körper* aufgelöst wird. Grundsätzlich fällt aber die Diskrepanz zur bildenden Kunst im selben Zeitraum auf, da personifizierte Darstellungen des (paganen) Hades-Motivs allmählich verschwinden, wie S. SKRZYNIARZ, Hades. Recepcja, sens ideowy i przemiany obrazu pogańskiego boga w sztuce bizantyńskiej. Krakau 2002, 185–194, herausarbeiten konnte. Dämonen wurden nicht mehr unbedingt konkretisiert, sondern eher gedanklich mit jeder Art von Mißempfinden in und an der umgebenden Welt in Verbindung gebracht; vgl. dazu R. GREENFIELD, Fallen into Outer Darkness. Later Byzantine Depictions and Conceptions of the Devil and the Demons, in: *Ethnofoor* 5 (1992), bes. 70–75. Somit hätte man – einschränkend gegenüber dem oben in A. 7 Gesagten – dieses Motiv doch der mittelbyzantinischen Volksfrömmigkeit zuzuordnen.

⁶⁵ Die Entwicklung des Motivs in der frühchristlichen Literatur, beginnend mit dem eucharistischen Gebet in der Kirchenordnung Hippolyts v. Rom und dem Gebrauch in den Oden Salomonis stellt KROLL, Gott und Hölle, bes. 1–48 dar.

⁶⁶ Dazu BECK, Kirche 256f.

⁶⁷ Nr. 24–29, besonders aber auch Nr. 22 (ed. P. MAAS – C. A. TRYPANIS. Oxford 1963).

⁶⁸ St. LAMPAKES, Οἱ καταβάσεις στὸν Κάτω κόσμῳ στὴ βυζαντινὴ καὶ μεταβυζαντινὴ λογοτεχνία. Athen 1982.

⁶⁹ Ebd., 55–58.

⁷⁰ Dort wird allerdings die Existenz der Hölle vorausgesetzt, die in 21, der jeweiligen menschlichen Verfehlung angemessene Verliese eingeteilt ist (s. S. G. VILINSKIĬ, Žitie sv. Vasilija Novago v russkoj literature. Odessa 1911, 16, 16–28, 11 [= *Zadpiski imperat. Novorossijskago Univ.*, 7]).

könne.⁷¹ Fern vom Zentrum der politischen Macht führe eine große Straße durch das Land⁷², über die alle Menschen notwendigerweise gehen müssten, was sich auch sprachlich als Reminiszenz an den *Phaidros* zu erkennen gibt.⁷³ Ein bössartiger Tyrann habe nun beschlossen, an dieser Straße eine befestigte, scheinbar Sicherheit bietende Stadt zu errichten.⁷⁴ Sofort werden allerlei Dämonen ausgeschiedt, um unter Schweiß Steine für den Bau einer starken Mauer herbeizuschleppen, auch feste Tore zu errichten, während andere damit beschäftigt waren, den Abyssos, also ein unermesslich tiefes Loch auszuheben.⁷⁵ Eine dritte Gruppe von kleinen Teufeln bekam den Auftrag, alle Scheußlichkeiten dieser Welt aufzuspüren und zur Staffage in jenes Loch zu werfen. Nachdem nun die neue Stadt fertiggestellt war, beauftragte Hades seine Schergen damit, die vorüberziehenden Menschen mit oder ohne deren Einwilligung in seine Stadt zu bringen.⁷⁶ Dort wartet jedoch mit dem Abyssos, der nun mit jenen ekelregenden Dingen befüllt ist, eine unangenehme Überraschung auf die freiwilligen und unfreiwilligen Gäste. Der ferne Herrscher, der nun vergeblich auf seine Untertanen wartet, kann diese Usurpation⁷⁷ natürlich nicht dulden und beauftragt daher seinen Sohn, diesem Spiel ein Ende zu setzen.⁷⁸ Satan und Hades⁷⁹ werden unruhig, als sie vom Nahen ihres Gegners erfahren, und wollen schon aufgeben, bevor es zu einer ernsthaften Auseinandersetzung

⁷¹ *Dioptra* 92, 13–15: ἀπάντων οὖν κατίσχυσεν, ἀπάντων κατεκράτει / δυνάμει τάχα τῆς χειρὸς βία καὶ δυναστεία / δεσμεύων χειρῶς (...).

⁷² Die sprachliche und inhaltliche Nähe zum *Nikodemos-Evangelium*, das – typisch byzantinisch – als vollgültige biblische Schrift erachtet wird (cf. *Dioptra* 91, 19f.), liegt auf der Hand. Vgl. dazu auch oben A. 46.

⁷³ Platon, *Phaidr.* 245e–246a. Dazu auch R. REHN, Tod und Unsterblichkeit in der platonischen Philosophie, in: G. BINDER – B. EFFE (Hrsg.), Tod und Jenseits im Altertum. Trier 1991, 113f., wo auf eine pädagogisch motivierte, im Sinne Platons von jedem Menschen anzunehmende Verantwortlichkeit für das eigene Tun hingewiesen wird.

⁷⁴ *Dioptra* 92, 7: πλοῖσιν δὲ τῆς πόλεως ὁδὸς ἦν λεωφόρος (...).

⁷⁵ Ebd., 91, 26: καὶ μέσον ταύτης ὄρουξε λάκκον βαθὺν καὶ μέγαν.

⁷⁶ Ebd., 92, 12–17.

⁷⁷ Ebd., 18: μὴ φέρων οὖν ὁ βασιλεὺς τὴν ἀδικίαν ταύτην. Die Argumentation ist dabei leicht nachvollziehbar, denn wendet man die politische Terminologie der Zeit an, stellt eine ἀδικία gegen einen Herrscher dessen Allmacht in Frage. Und dass der τύραννος – so wird der Teufel in der *Dioptra* auch explizit genannt – dabei mit drastischen Gegenmaßnahmen rechnen muss, bedurfte keiner Erläuterung.

⁷⁸ Ebd., 20–22.

⁷⁹ Man wird im folgenden eindeutig an die verzweifelten Zwiegespräche zwischen Hades und Beliar bzw. Hades und Satan erinnert, die Romanos Melodos, Cant. 22, Str. 3–4 u. 7–8 (ed. MAAS – TRYPANIS) beschreibt.

kommt, doch alle Gegenmaßnahmen sind zwecklos⁸⁰, da nun der *Sohn* die Gefangenen befreit und seinerseits die Teufel und Dämonen einsammelt, um sie im selbst gegrabenen Gefängnis einzuschließen.⁸¹ Sehr viel später im Text fragt die *Psyche* noch einmal, was denn nach dem Ende der Welt aus jenem Gefängnis geworden sei, doch kann Philippos darauf keine wirklich befriedigende Antwort geben.⁸²

Um nun zum Ende zu kommen: Man könnte im Falle der Höllenbeschreibung den Text in Halbverse zerlegen und wird für den größten Teil antike und mittelalterliche Vorlagen finden, die der Autor der *Dioptra* versifiziert hat. Dabei stößt man jedoch immer wieder auf das durchaus bekannte Phänomen, dass sich solche Zitate in der vorliegenden Textfassung nicht mit den Quellen decken und dass sprachliche wie auch inhaltliche Verfremdungen vorliegen.⁸³ Wie soll man nun solche *Zitate* im Rahmen einer editorischen Arbeit kennzeichnen? Wörtlich lassen sie sich nicht ausweisen. Auch wurden sie vom Verfasser nur dann als Quellenbeleg in unserem Sinne verstanden, wenn sie explizit mit einem Herkunftsverweis versehen wurden.⁸⁴ In den Passagen, für die – wie im Falle des Hades – zwar Anklänge an Bekanntes vorliegen, führt jedoch eine Auszeichnung im Sinne einer «modernen» Fußnote nicht allzu weit. Vielmehr dürfte es sich auch für den Schreiber der *Dioptra* um eine Art geistiges Allgemeingut handeln, auf das er bei Bedarf zurückgreift, und es somit seinem Leser oder Hörer überlässt, die versteckten Anklänge zu erkennen, um daran für sich selbst den literarischen Wert des Gehörten zu bemessen. Was die Höllenszene betrifft,

⁸⁰ *Dioptra* 92, 21–28.

⁸¹ Ebd., 93, 10–18.

⁸² In *Dioptra* 93, 1 heißt es noch, dass alle ehemals eingekerkerten Seelen das Paradies erlangen. Vgl. dazu *Dioptra* 220, 28ff., wo die vorübergehende Haft der Seele nach dem Tod thematisiert wird, bis es nach der zweiten Wiederkehr Christi zu einer endgültigen Befreiung der «guten» Seelen kommen soll.

⁸³ Exemplarisch seien genannt *Dioptra* 69, 2–10 (Lehre von den vier Kardinaltugenden) gegenüber Platon, Phaid. 68b–e, *Dioptra* 75, 12–29 (Ewigkeitscharakter der Seele) gegenüber Jo. Dam., Expos. fidei § 26, 16–21 (ed. B. KOTTER), *Dioptra* 125, 27–37 (Frage nach den Eigenschaften des Auferstehungsleibes) gegenüber Ps.-Kaisarios, Quaestio 198 (ed. R. RIEDINGER).

⁸⁴ So finden sich die großen Kirchenväter wie Gregor v. Nyssa, Joannes Chrysostomos oder Joannes von Damaskus. Und trotz des Eingangsfehlers zu Basileios d. Großen wird auch er namentlich als Autorität angeführt. Aber schon die unmittelbaren geistlichen Vorgänger des Philippos wie Symeon der Neue Theologe oder Niketas Stethatos, die besonders im vierten Buch der *Dioptra* zu fassen sind, werden – sieht man einmal von den überlieferungsgeschichtlich bedingten Anhängen ab – expressis verbis nicht erwähnt.

konnte man als kundiger Zuhörer an verschiedene apokryphe Evangelien⁸⁵ denken, an Aphraat v. Nisibis⁸⁶, Ephraem den Syrer⁸⁷, Romanos den Meloden⁸⁸ und andere mehr. Für jeden war also etwas dabei, womit ein breites Spektrum vorliegt, das die Erwartungen und das Erinnerungsvermögen der unterschiedlichsten Rezipienten positiv befriedigen konnte.⁸⁹

⁸⁵ Neben dem *Nikodemos-Evangelium* sei auch das syrisch-palästinensische *Bartholomaios-Evangelium* erwähnt, das detailliert die Hades-Fahrt Christi schildert (s. auch ALTANER – STUIBER, Patrologie 132).

⁸⁶ Aphraat v. Nisibis, Hom. 14 (ed. G. BICKELL, Leipzig 1888).

⁸⁷ Bes. Carm. Nisib. 35 und 36 (ed. G. BICKELL, Leipzig 1866), die auch Romanos den Meloden beeinflusst haben, sowie Ephraems dritte, auf griechisch erhaltene Predigt *In adventum Domini*, in: G. S. ASSEMANI (ed.), *Patris nostri Ephraemi Syri Opera omnia*, t. 2. Rom 1743, 227B–230C = t. 3. Rom 1746, 140B–143 (CPG 3.946 = CPG 4.012).

⁸⁸ S. o. A. 79. Auch die weit verbreiteten *Oden Salomonis*, bes. Nr. 17, 22 und 42, gehören hierher.

⁸⁹ Durch literarische Zitate und Anklänge konnte ein Autor unter Beweis stellen, dass das eigene Werk im gesicherten Rahmen einer (in diesem Fall) theologischen Tradition stand – und man als Zuhörer nicht mit völlig unbekanntem oder neuem Gedankengut konfrontiert wurde. Auch Philippos weist in seiner Schrift eine ganze Reihe von Vorbildtexten explizit aus, doch verbietet die Vielzahl der möglichen Zuweisungen, die von ihm gestaltete Höllenbeschreibung einem bestimmten Text oder Autor zuzuweisen. Nicht einmal das Vokabular bietet dazu eindeutige Hinweise.