

BERICHTE UND BESPRECHUNGEN

ROMAN JAKOBSONS ›DIE LOBPREISUNG KONSTANTINS DES PHILOSOPHEN AUF GREGOR DEN THEOLOGEN‹

Erstmalige, kommentierte Übersetzung ins Deutsche
Von Elisabeth Dobringer und Oleh Kotsyuba

Vorbemerkungen zu Roman Jakobsons ›Lobpreisung‹¹⁾
Von Aage Hansen-Löve (München/Wien)

Die späteren ‚Slawenapostel‘, Erfinder der slawischen Schrift und überhaupt des slawischen Schrifttums, kamen im 9. Jahrhundert als Konstantin und Michael in Thessaloniki, der zweitwichtigsten Stadt des damaligen Byzantinischen Reiches, zur Welt. Konstantin, später Kyrill, wurde 826/27 geboren und verstarb 869 in Rom; Method, sein Bruder, lebte von 815 bis 885. Ihr Vater war ein hoher byzantinischer Militär, die Mutter sprach und verstand wohl den örtlichen slawischen Dialekt, der um Thessaloniki weithin gebräuchlich war.

Zumal Konstantin erhielt zunächst in Thessaloniki, dann aber an der Kaiserlichen Universität von Konstantinopel die beste Ausbildung, die in seiner Zeit möglich war: Philosophie, Grammatik, Rhetorik, Musik, Arithmetik. Was ihn und seinen Bruder zusätzlich auszeichnete, war die Kenntnis des Slawischen aus der Thessaloniker Umgebung, daneben lernte er Latein, Syrisch und Hebräisch. Unterrichtet wurden sie von den bedeutendsten Gelehrten ihrer Zeit: von Leon dem Mathematiker und vor allem vom späteren Patriarchen Photios I, der für die Slawenmission von entscheidender Bedeutung war. Darüber hinaus profitierten die Brüder von den engen Verbindungen ihrer Familie in die höchsten Kreise des

¹⁾ Vorlage der Übersetzung: ROMAN OSIPOVIČ JAKOBSON, Pochvala Konstantina Filosofo Grigoriju Bogoslovu, in: DERS., Selected Writings [= SW VI], Early Slavic Paths and Crossroads, Den Haag 1985, S. 207–239. Erstdruck: DERS., Pochvala Konstantina Filosofo Grigoriju Bogoslovu, in: Slavia 39 (1970), S. 334–361.

Kaiserhofes. Wie sein Bruder wurde auch Konstantin-Kyrill früh schon zum Diakon und zum Priester geweiht.

Anstelle einer erwartbaren glänzenden Karriere am Hof zog sich Konstantin-Kyrill in ein abgelegenes Kloster bei Thessaloniki zurück, was ihn aber nicht davor bewahrte, um 850 in Konstantinopel als Universitätslehrer der Philosophie eingesetzt zu werden (daher sein Beiname: Konstantin der ‚Philosoph‘). Bald schon kamen zu den universitären Pflichten auch die des Diplomaten hinzu, als ihm eine heikle Mission am arabischen Kalifenhof in Samarra anvertraut wurde. Von daher war er intim mit dem damals bedeutsamen Dialog zwischen Christen und Muslimen vertraut. Danach zog er sich aber erfolgreich in ein Kloster in Kleinasien zurück, wo er auch mit seinem Bruder Method zusammentraf, mit dem er seitdem eng verbunden blieb.

All das wäre aber nicht von größerer historischer Bedeutung gewesen, wenn sich Konstantin nicht nach seiner bedeutsamen Chasarenmission, wo es auch um die Auseinandersetzung mit dem Judentum ging, mit dem Auftrag konfrontiert gesehen hätte, der Einladung des mährischen Fürsten Rastislav zu folgen (862),²⁾ dessen Volk – anders als die lateinischen Missionare – in der Landessprache zu unterweisen.³⁾ Konstantin hatte für diese Gelegenheit schon Ausschnitte der Evangelien übersetzt, dann die Psalmen und andere theologische Schriften: all das auf der Grundlage einer aus dem griechischen Alphabet entwickelten slawischen Schrift, der sogenannten ‚Glagolica‘, die in der Folge noch eine Reihe von grundlegenden Modifikationen erfuhr und späterhin als ‚Kyrillica‘ ihren Siegeszug antrat.

Zu Konstantins epochaler Übersetzungsleistung, die nicht zu Unrecht mit der Rolle der deutschen Lutherbibel verglichen wurde, gehören folgende Schriften (in Auswahl): Biblische Texte, Gesetzessammlungen (der berühmte ›Nomokanon‹), ›Die Chersoner Legende‹ (Rede über die Übertragung der Reliquien des Heiligen Clemens), ›Disput über den rechten Glauben mit den Juden‹, gekürzt enthalten in der ›Vita Cyrilli‹ (›Leben des Konstantin‹; stammt aus der Zeit um 870, die älteste erhaltene Handschrift aus dem 15. Jahrhundert); ›Proglas‹ (Vorwort zur Evangeliumsübersetzung, das erste slawische Gedicht)⁴⁾; die erste slawische Abhandlung zu

²⁾ Vgl. „Die Konstantinvita“, in: JOSEF BUJNOCH, *Zwischen Rom und Byzanz: Leben und Wirken der Slavenapostel Kyrillos und Methodios nach den Pannonischen Legenden und der Klemensvita. Bericht von der Taufe Rußlands nach der Laurentiuschronik*, 2. Aufl., Graz, Wien, Köln 1972, hier: S. 93ff.

³⁾ ROMAN JAKOBSON, *The Byzantine Mission to the Slavs*, in: *Dumbarton Oaks Papers* 19 (1966), S. 257–265. – Vgl. DERS., *SW* (zit. Anm. 1), VI, 5 (1985), S. 101–114. – THEDE KAHL, ALEKSANDRA SALAMUROVIC (Hrsgg.), *Das Erbe der Slavenapostel im 21. Jahrhundert. Nationale und europäische Perspektiven. The Legacy of the Apostles of the Slavs in the 21st Century. National and European Perspectives* (= *Symbolae Slavicae*; Nr. 31), Frankfurt/M. 2016.

⁴⁾ ROMAN JAKOBSON, *St. Constantine's Prologue to the Gospels*, in: *St. Vladimir's Seminary Quarterly* (Summer 1954), S. 19–23. Überarbeitete und ergänzte Version in: DERS., *SW* (zit. Anm. 1), 10, S. 191–206. – Vgl. ausführlich dazu: VLADIMIR TOPOROV, *Slovo i*

Problemen der Übersetzung und der Poetik; das berühmte ›Alphabet-Gebet‹ und schließlich das in Jakobsons Artikel behandelte: ›Lob zu Ehren des Hl. Gregors von Nazianz‹, 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts., Gedicht, aus der ›Vita Cyrilli‹ bzw. der ›Vita Constantini‹.⁵⁾

Die ›Vita Constantini‹ bzw. ›Život sv. Konstantina‹ (›Leben des hl. Konstantin‹) ist einer der ältesten Texte, die in Alt(kirchen)slavisch verfasst sind. Über Konstantins Bruder Method gibt es eine ähnliche, kürzere Heiligenvita, das ›Leben des Method‹. Beide Viten werden zusammen als ›Pannonische Legenden‹ bezeichnet, wegen der früheren Annahme, dass sie in Pannonien von Schülern der beiden Slawenapostel verfasst wurden. Der Autor ist höchst wahrscheinlich ein Schüler von Konstantin und Method. Einige Historiker nehmen an, dass Kliment von Ohrid (840–916)⁶⁾ die Vita unter Mitarbeit von Method geschrieben hat. Es gibt aber auch die Meinung, beide Viten seien von den Schülern der Slawenapostel erst nach ihrer Vertreibung aus Mähren in Pannonien oder Bulgarien im 10. Jahrhundert abgefasst worden.⁷⁾ Der Aufbau der Konstantin-Vita entspricht in ihren Grundzügen dem hagiografischen Schema von byzantinischen Legenden. Der Schwerpunkt liegt aber nicht auf der Schilderung von biografischen Ereignissen; das Ziel ist vielmehr, die mährische Mission von Konstantin theologisch zu begründen.

Mehrfach wird in der Vita Konstantins deutlich, wie sehr er die Schriften des großen Kirchenvaters Gregor von Nazianz (329–390) nicht nur verehrte, sondern auch großteils auswendig kannte: „[...] und er lernte die Schriften des heiligen Gregor, des Theologen, auswendig. Und er machte das Kreuzzeichen an der Wand und schrieb folgendes Enkomion auf den heiligen Gregor an: ‚O Gregor, dem Leibe nach ein Mensch, der Seele nach ein Engel! Als Engel bist in Menschengestalt

premudrost („Logosnaja struktura“): „Proglas“ Konstantina Filosofa (i kirillomefodievs-komu naslediju na rusi)“, in: DERS., *Svjatosť i svjatyje v ruskoj duchovnoj kul’ure*, Tom I, Moskau 1995, S. 17–66. – Zum „Proglas“ vgl. auch JOHANNES HOLTHUSEN, *Zum Neuverständnis eines vorschnell etablierten Werktitels ‚Proglas Svjatogo Evangelija‘ (Vorrede zum Heiligen Evangelium)*, in: *Wiener Slawistischer Almanach* 10 (1982), S.9–20.

⁵⁾ ROMAN JAKOBSON, *Methodius’ Canon to Demetrius of Thessalonica and the Old Church Slavonic Hirmoi*, in: *Sborník prací filosofické fakulty Brněnské university* 14, F 9: J. Rackovi, 1965, S. 115–121 (dasselbe in: *SW*, zit. Anm. 1, VI, 15, S.286–347). Diese Vita Konstantins-Kyrills wurde wahrscheinlich in Mähren verfasst (869–882); der Autor war wahrscheinlich Clemens von Ohrid, Schüler des Kyrill-Konstantin. Nicht weniger bedeutend ist die Vita des Methodius, die in Mähren Ende des 9. Jahrhunderts entstand und die Missionstätigkeit in Mähren schildert (vgl. die Übersetzung in BUJNOCH, *Zwischen Rom und Byzanz*, zit. Anm. 2).

⁶⁾ HEINZ MIKLAS, *Klemens von Achrida (Kliment v. Ochrid)*, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL)*. Bd 4., Herzberg 1992, Sp. 15–24.

⁷⁾ Die VC (›Vita Constantini‹) ist neben der Methodius-Vita ein zentraler Text des Korpus der ›Kyrillo-Methodiana‹ (vgl. TOPOROV, *Svjatosť i svjatyje* (zit. Anm. 4), S. 193ff.) Die VC wurde laut Toporov kurz nach dem Tod Konstantins zwischen 869 und 882 in Mähren zusammengestellt. Womöglich gab es einen griechischen Urtext, da die Vita in Vielem dem Vorbild der byzantinischen Vitengenres folgt.

erschieden du; dein Mund preist Gott wie einer von den Seraphim und erleuchtet alle Welt durch die Erklärung des wahren Glaubens. So nimm denn auch mich auf, der ich in Liebe und Vertrauen vor dir niederfalle, sei du mir Lichtbringer und mein Lehrer!“⁸⁾

Die besondere Beziehung schon des Studenten Konstantin zu den Lehren und Schriften des Kirchenvaters Gregor von Nazianz lässt sich schwerlich übersehen und ist in seiner Vita deutlich dokumentiert.⁹⁾ In der Auseinandersetzung mit Gregor ging es ihm um die Frage nach der Verbindung des Menschen als Körperwesen und seiner ‚Engel-Seele‘. Konstantin konnte als junger Schüler die komplizierten Theologumena des Kappadokiers nicht wirklich verstehen. Er ging zu einem Grammatik-Lehrer, der ihm aber seine Hilfe versagte und „sein Talent begrub“. Da wandte sich Konstantin im Gebet an Gott, ihm zu helfen. Er erhielt die Aufforderung, nach Konstantinopel zu reisen und dort an der Hochschule seine Studien zu beginnen (S. 150). Insofern war die Auseinandersetzung mit Gregor eine Schlüsselerfahrung auch in der Bildungslaufbahn Konstantins.

Es ist also kein Zufall, dass Gregor von Nazianz, (neben Basilius dem Großen und Gregor von Nyssa) einer der drei kanonischen Kirchenväter aus Kappadokien, für Konstantin von so großer Bedeutung war, dass er ihm jenen Hymnus widmete,¹⁰⁾ der zum Gegenstand von Roman Jakobsons Analyse werden sollte. Neben der eminenten Bedeutung Gregors von Nazianz für die Konzilstheologie (zumal des I. Konzils von Konstantinopel), wo es zentral um Fragen der Dreifaltigkeit ging, war Konstantin aber in auffälliger Weise auf bestimmte theologische Motive konzentriert, die in den Homilien des Kirchenvaters und vor allem in dessen geistlicher Dichtung immer wieder auftauchen. Dabei ging es vor allem um das Motiv der Engel, dem wir in Konstantins ›Lobpreis‹ begegnen (2. Vers) – und um die Rolle der theologischen Dichtung, die ja auch von Gregor bahnbrechend betrieben wurde. Er wurde nicht von ungefähr zu den bedeutendsten griechischen Dichtern der Spätantike gerechnet.¹¹⁾ Bei Gregor von Nazianz sind die Engel ein ganz zentrales Motiv seiner theologischen Reden:¹²⁾ Er verbindet die alttestamentarische Engellehre mit einer Theologie des Urlichts, eine Idee, die sich auch in Konstantins Gregor-Hymnus findet, wo die Seraphim eine markante Rolle spielen.

⁸⁾ Vgl. die Übersetzung der „Konstantinsvita“ in: BUJNOCH, Zwischen Rom und Byzanz (zit. Anm. 2), S. 57.

⁹⁾ Ausführlich dazu: TOPOROV, Svjatost' i svjatye (zit. Anm. 4), S. 148ff.

¹⁰⁾ Vgl. die Übersetzung der ›Konstantinsvita‹ in: BUJNOCH, Zwischen Rom und Byzanz (zit. Anm. 2), S. 57.

¹¹⁾ THOMAS KUHN, Schweigen in Versen. Text, Übersetzung und Studien zu den Schweigegedichten Gregors von Nazianz (II,1,34A/B) (= Beiträge zur Altertumskunde 328), Berlin 2014.

¹²⁾ GREGOR VON NAZIANZ, Or. XXVIII, 31; Or. XXXVIII,17 MPG 36, 320f. und Orat. 40,5, MPG 36, 364. – Vgl. CARL ULLMANN, Die Engellehre des Gregorius von Nazianz, der Theologe, Darmstadt 1825, S. 494–498.

Diese vermitteln ebenso Licht und Erleuchtung wie auch die „Lippen“ und also die Spache für eine geistliche Dichtung, die den permanenten Lobpreis Gottes durch die himmlischen Seraphim (Jesaja 6,2) aktualisiert.

Zweifellos war Konstantin mit den Schriften des Pseudo-Dionysios Areopagites, zumal mit dessen Traktat ›Über die himmlische Hierarchie‹ und seiner Engelslehre, wohl vertraut, deren Spuren sich in seiner geistlichen Dichtung wie in den theologischen Texten deutlich wiederfinden.¹³⁾ Ganz im Geiste der Verchristlichung des Platonismus ist auch bei Pseudo-Dionysios alles auf eine Theologie des „Lichts“ und damit auf die „Augen des Geistes“ konzentriert (›Über die Himmlische Hierarchie‹, S. 33) – ebenso wie auf eine vertikale Stufung der Seinshierarchie im Geiste des Neuplatonismus, die Dionysios mit den himmlischen Hierarchien der Engel verbindet (S. 39; S. 72 zur Lichtmetaphysik). „[...] weil sie [die Engel] zuerst das vom göttlichen Ursprung ausgehende Licht erleuchtet und durch sie hindurch die unser Fassungsvermögen übersteigenden Offenbarungen auf uns übergeleitet werden“ (S. 39).

Eigentlich kommt die Gotteskunde insgesamt durch die Engel auf die Menschen – vermittelt durch das Prinzip der Hierarchien, die neuplatonisch als Stufen und Medien der Emanation des göttlichen Seins gedacht werden (S. 40). Drei Triaden der Himmlischen Hierarchien (S. 42ff.). Cherubim und Seraphim (S. 43) bilden zusammen mit den „Thronen“ die höchste Trias der dreimal drei Engelhierarchien. Es ist jedoch bezeichnend, dass Konstantin sich nicht auf die Cherubim konzentriert (Vers 3 des ›Lobpreises‹), die in der byzantinischen Liturgie eine zentrale Rolle spielen („Iži Cheruvimy“),¹⁴⁾ sondern auf die Seraphim, die bei Dionysios als ‚Entflammer‘ oder ‚Erhitzer‘ figurieren (Kapitel VII, S. 44; Kommentar S. 82).

Gerade die Frage nach dem Wesen und der theologischen Bedeutung der „Engelgleichheit“¹⁵⁾ nicht nur Gregors von Nyssa, sondern des Menschen überhaupt im Hymnus des Konstantin hat die Forschung nicht ruhen lassen. Besonders die Auffassung von E. M. Vereščagin zur Wesensgleichheit von Mensch und Engel in Konstantins ›Lobpreis‹ („Pochvala“)¹⁶⁾ blieb nicht unwidersprochen. Nach Vereščagin geht es in Konstantins Preis auf Gregor – zumal in der 2. Verszeile – um die Gleichsetzung des Kirchenvaters mit einem Engel und damit um dessen Zweifachnatur als menschliches und himmlisches Wesen.

¹³⁾ PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, ›Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie‹, hrsg. von GÜNTER HEIL, Stuttgart 1986, S. 28ff.

¹⁴⁾ So beginnt der für die Sonntagsliturgie zentrale Cherubs-Hymnus: „Wir stellen auf geheimnisvolle Weise („mystikos“) die Cherubim dar und singen der lebensspendenden Dreieinigkeit den Lobgesang des Dreimal-Heilig.“

¹⁵⁾ Zur „Engelgleichheit des Menschen“ vgl. ERIK PETERSON, Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus, Leipzig 1935, S. 90f., S. 99. Zu Trishagion der Seraphim und Cherubim: ebenda, S. 95.

¹⁶⁾ E. M. VEREŠČAGIN, Kirillova ‚Pochvala‘ Grigoriju Bogoslovu, in: Cerkovnoslavjanskaja knižnost' na rusi. Lingvotekstologičeskie razyskanija, Moskau 2001, S. 78–93.

Angelpunkt dieser Gleichsetzung ist die Bedeutung des Vergleichswortes „jeko/jako“, an dem aus einer solchen Sicht alles hängt: nämlich die zentrale Frage der Trinitätstheologie und der Christologie, ob im Gottessohn die beiden Naturen nach dem Modell der Ähnlichkeit oder der Identität koexistieren. Wir stehen hier vor dem alten Problem des ‚Jota-Streits‘ um „homousios“ (also ‚gleich‘ im Sinne von identisch, ‚dasselbe‘) und „homo-i-ousios“ (‚ähnlich‘ im Sinne von analog, das ‚Gleiche‘). Im konkreten Fall geht es um die „Engelsgleichheit“ des verherrlichten Gregor und die Frage nach dem Wesen dieser Analogie. Nach Vereščagin handelt es sich um eine Wesensgleichheit (Anm. 16, S. 88f.) – eine Auffassung, die freilich der theologischen Auffassung widerspricht, dass es einen unaufhebbaren Wesensunterschied zwischen Mensch und Engel gibt, solange der Mensch ein Erdenwesen ist: Erst im Paradies oder im Jenseits kann an eine solche wesenhafte Gleichheit gedacht werden. In Konstantins „Pochvala“ geht es also nicht um eine Gleichsetzung, sondern um einen Vergleich,¹⁷⁾ der als eine Metapher Bestandteil nicht eines theologischen Traktats ist, sondern eben einer rhetorisch-poetischen Gattung im Rahmen der byzantinischen Hymnografie. Der „Homo(i)usios“-Streit bezieht sich im Übrigen auf die Trinitätstheologie, und die Hypostasenlehre, und nicht auf die Angelologie.

Auch biblisch wird die „Engelgleichheit“ erst nach dem Tod erlangt (Mk 12:25). Gerade die Anthropologie des Gregor von Nyssa betont die „Einheit von Seele bzw. Denken und Leib“.¹⁸⁾ Die materielle Welt ist – anders als im Neoplatonismus – nicht total von Übel, ebenso wie das menschliche Wesen angesiedelt ist zwischen dem Göttlichen und dem Tierischen bzw. Kreatürlichen. Jedenfalls gilt in der Anthropologie des Gregor ein Wesensunterschied zwischen Mensch und Engel.

Zweifellos stand die Engelsvorstellung Gregors wie jene Konstantins unter dem Zeichen der ›Himmlischen Hierarchie‹ des Pseudo-Dionysios Areopagites.¹⁹⁾ Auch er kennt den Begriff der „Engelgleichheit“, „angeloeides“ (›Über die Göttlichen Namen‹), genauso wie Maximus Confessor, der die Seele als „gewissermaßen engelähnlich“ bezeichnet; ebenso Johannes Damascenus, der auch keine Identität zwischen Menschen und Engeln sieht. Der häufig verwendete Begriff „angelikós bíos“ meint also keine Identität, sondern wird metaphorisch eingesetzt und bezeichnet vielfach nichts anderes als ein ‚Leben als Mönch‘. Dennoch bleibt die Frage nach dem semantischen Status des Ausdrucks – einmal verstanden als dogmatische Definition, einmal als Trope in einem rhetorisch-poetischen Text – bestehen. Die Mimesis des engelgleichen Lebens war jedenfalls ein fester Topos der hagiografischen Genres (S. 13). Vor dem Hintergrund der „mimesis theu“ des Menschen (*imitatio*) und seiner „theosis“ (also ‚Gottwerdung‘) einerseits und der

¹⁷⁾ L'JUBOŠ LUKOVINY, Ljudi i angely. K interpretaciji ‚Pochvaly‘ Konstantina-Kirilla Grigoriju Bogoslovu, in: *Studi Slavistici V* (2008), S. 7–14.

¹⁸⁾ Ebenda, S. 10.

¹⁹⁾ Ebenda, S. 10ff.

Menschwerdung und Inkarnation Jesu Christi bleibt die Frage nach einer Unterscheidung zwischen der ontologischen und der poetischen Bedeutung verbaler Symbole zu jener Zeit.

Jakobson konzentriert sich in seiner Deutung der 2. Zeile der ›Lobpreisung‹ nicht auf die theologischen Hintergründe des Motivs der „Engelsgleichheit“, sondern auf die poetologischen Strukturen des Textes. Konstantin war zweifellos ein professioneller wie professoraler Kenner der spätantik-byzantinischen Rhetoriktradition sowie der entsprechenden Hymnografie und befand sich theologisch wie rhetorisch und poetologisch auf der Höhe seiner Zeit (s. Jakobson, S. 29). Jakobson betont daher den spezifisch künstlerischen Charakter der Synekdoche der ‚Engel-Gleichheit‘ (ebenda): „während du mit dem Körper Mensch warst, hast du dich als Engel herausgestellt.“

Eigentlich ist es eine semantische Antithese (‚Körper‘/‚Engel‘), die hier metaphorisch ‚entfaltet‘ wird und die den Menschen an der Engelsnatur partizipieren lässt. Der Kirchenvater Gregor wird in seiner dichterischen wie prophetischen Potenz „wie (jeko‘) einer von den Seraphim“ bezeichnet. Es geht also wieder um die Semantik des Vergleichswortes „jeko“ (S. 20) und die Frage, ob es sich dabei um einen „einfachen Vergleich“ handle, also um eine Synekdoche bzw. Metonymie oder eine Metapher. Die Entscheidung für eines der beiden Paradigmen lässt Jakobson offen, da es ihm eben nicht um eine theologisch-metaphysische Deutung geht, sondern um die ‚poetische Realität‘ der Wortkunst selbst und ihrer intertextuellen Verflechtung mit dem byzantinisch-spätantiken Schrifttum. Diesem zeigt sich Konstantin-Kyrrill immer wieder fast kultisch verpflichtet, womit er auch die theologische wie philologische Rechtfertigung für sein Übersetzungswerk, ja die Etablierung einer weiteren Kultsprache (neben dem Griechischen und dem Lateinischen) liefert.

Auf der einen Seite sieht Jakobson in der „Poetik des Philosophen und der ›Lobpreisung‹“ die Synekdoche (S. 215), also die poetisch-rhetorische Figur des *pars pro toto*, als metonymisches Prinzip wirksam: Die ‚Lippen‘ vertreten ebenso die ‚Sprache‘ insgesamt wie die Seele. Durch diese wird der Kirchenvater Gregor ‚engelsgleich‘ und das poetische Wort des geistlichen Dichters – prophetisch. Die Lippen verwandeln sich in eine Verkürzung des Heiligen Gregor; das Ich des Autors verkörpert „всь миръ“ [(die) ganze Welt] (S. 30). Wenn wir es hier aber bloß mit einer rhetorischen Synekdoche zu tun hätten, würde sich die Referenz der Aussage in einen oberflächlichen Vergleich verlagern: Die ‚Lippen‘ des irdischen Menschen sind *wie* die Sprache der Engel oder des Propheten. Handelt es sich aber um eine Synekdoche mit metaphorischer Funktion, dann besteht die Möglichkeit einer symbolischen, ja sprachsakramentalen Deutung, die das *substituens* der Redefigur in eine poetische, eine autonome Sprachrealität verwandelt (in ein autonomes *substituendum*), das für transzendente Partizipation und energetische Gleichsetzung steht.

Eigentlich bewegt sich jede geistliche Dichtung, jede Kultästhetik und Liturgik im Spannungsfeld von Metonymie und Metapher, von Metapher und sprach-ontologischer Symbolik, – ein „Sprachdenken“ (*jazykovoje myšlenie*), das gerade in der russischen Dichtung der Moderne wie in den Avantgarden wirksam war, die bei Jakobson immer mitzudenken sind.²⁰⁾ Der Philologe überlässt es freilich dem Philosophen wie dem Theologen, den Status der ‚Sprach-Wirklichkeit‘ festzulegen: Er hält die entsprechenden ‚Kommunikationskanäle‘ offen, ohne sie notwendigerweise für ein eigenes ‚Sendungsbewusstsein‘ zu gebrauchen.

So wäre also der zentrale Satz der Deutung Jakobsons zu lesen: „Die wahre Kunst der ‚Lobpreisung‘ zeigt sich nicht nur in der Verdichtung der Aussage, nicht in den Synekdochen und Metaphern an sich, nicht in den rhetorischen Kunstgriffen, die jeder für sich wirken, sondern in jenen ‚izvitičnyj prityčnyjch‘ [gewundenen Gleichnissen], die jedem Bild dieser sieben Verse die wahre syntaktische Vielseitigkeit verleihen“ (S. 215).²¹⁾ Jakobson spricht ganz klar von der ‚wahren Kunst‘ der Lobpreisung – und nicht von einer ‚Kunst des Wahren‘ – mehr noch: „Der Unterschied zwischen Innen und Außen, zwischen Synekdoche und Metonymie im eigentlichen Sinn des Wortes, geht verloren. Die Grenze zwischen Nachbarschaft und Ähnlichkeit, zwischen Metonymie und Metapher verschwindet“ (S. 32); „Leib und Seele sind in der religiös-poetischen Weltanschauung Konstantins antithetisch, und gleichzeitig spiegelt der Körper des Auserwählten seine glückselige Seele wider“ (ebenda). Wenn für den großen Entdecker der poetischen Semantik und der Differenzierung der metonymischen von der metaphorischen Achse eben diese Grundopposition „verloren“ geht, befinden wir uns in der Tat in einer postpoetischen Sphäre, welche die metapoetische ebenso verlassen hat wie die mythopoetische (der Symbolisten oder der Avantgardisten): Und genau an jenem Punkt macht Jakobson Halt und markiert mit einer geradezu apophatischen Geste des Stillschweigens die Grenze zwischen Poetologie und Theologie, eine Grenze, die er immerhin im Geiste seiner Philologie bis zum Äußersten ausgedehnt hatte: „Die biblische Metamorphose vom Kontrast zur Ähnlichkeit durch eine wundertätige Angrenzung diktierte Konstantin die in ihrer Dichte kühne

²⁰⁾ Man denke an Jakobsons bahnbrechende Schrift zur Poetik des Futuristen Velikir Chlebnikov, mit der er zum Begründer der strukturalen Poetik wurde: ROMAN OSIPOVIČ JAKOBSON, Die neueste russische Poesie [1921], in: DERS., Poesie der Grammatik und Grammatik der Poesie. Sämtliche Gedichtanalysen. Kommentierte deutsche Ausgabe, Bd. I, Poetologische Schriften und Analysen zur Lyrik vom Mittelalter bis zur Aufklärung, Gem. mit S. DONATH hrsg. von H. BIRUS, Berlin, New York 2007, S. 1–123; – vgl. auch: AAGE HANSEN-LÖVE, Randbemerkungen zur frühen Poetik Roman Jakobsons, in: H. BIRUS, S. DONAT, B. MEYER-SICKENDIEK (Hrsgg.), Roman Jakobsons Gedichtanalysen. Eine Herausforderung an die Philologen, Göttingen 2003, S. 89–120.

²¹⁾ Zur Poetologie des ‚Flechtstils‘ und der ornamentalen Dichtung im (russischen) Mittelalter und der Moderne vgl. grundlegend ERIKA GREBER, Textile Texte. Poetologische Metaphorik und Literaturtheorie. Studien zur Tradition des Wortflechtens und der Kombinatorik, Köln, Weimar, Wien 2002.

Figur der Gleichstellung der inspirierten Lippen mit einem „отъ серафимъ“ [„von den Seraphim“] (S. 217).

Diese linguistische und philologische Dimension des ›Lobpreises‹ bildet für Jakobson die weitaus gewichtigere Botschaft als die theologische, ja das eigentliche Ziel der Analyse von Konstantins scheinbar so unscheinbarem Panegyrikon besteht in eben dieser Rekonstruktion eines philologischen Sprachmythos, der die Slawenmission von Kyrill und Method unter das Zeichen einer linguistischen wie poet(olog)ischen Großtat stellt. Die Engelsgleichheit des *Dichters* Gregor von Nyssa ist es, die Jakobson in ihrer poetologischen Dimension favorisiert. Sie fundiert gewissermaßen die sprachtheologische Legitimierung des Missionswerks der Slawenapostel. Die poetische Semantik der spätantik-byzantinischen Dichtung wird in ihrer Eigenständigkeit gegenüber einer rein rhetorischen Sprachauffassung emanzipiert, wenn auch nicht von dieser künstlich getrennt.

Gleiches gilt für die biblische wie theologische, die philosophische wie liturgische Rolle der Motivtraditionen im dia- und synchronen Kontext, die Jakobson in den Blick nimmt. Der Vergleich des dichtenden Kirchenvaters mit den Engeln (zumal den Seraphim) und dem Mund des Propheten (Jesaja) soll also auf den Autor des ›Lobpreises‹ Konstantin selbst zurückstrahlen und somit auch auf die Legitimierung eines primär sprachlichen, logozentrischen Gründungsmythos der slawischen Kulturen. Die Frage nach byzantinischen oder römischen Missionsansprüchen interessiert hier ebenso wenig wie überhaupt eine Reprojektion nationaler Phantasmen und Erstlingsrechte. Für Jakobson steht das Wort und die Wortkunst im Zentrum jener sieben Zeilen, ja der gesamten ›philologischen Mission‹ von Kyrill und Method.

Jakobson operiert unverdrossen am ›offenen Herzen‹ einer Logostheologie, die das Fleisch gewordene Wort und das Wort gewordene Fleisch als den ewigen ›Paternoster‹ einer Vergöttlichung des Menschen (›theosis‹) und der Menschwerdung Gottes (Inkarnation) in Bewegung hält. Der ebenso nüchterne wie liebevolle Blick Jakobsons und seine feinen Instrumente der Textanalyse legen ein Geflecht von phonetischen, morphologischen, metrischen, syntaktischen, semantischen Strukturen frei, in deren ornamentaler Verschlingung sich die theologische Botschaft *als* eine philologische abbildet, ikonisch vorführt und zugleich verbirgt.

Ebenso wie die Inkarnationslehre die Grundlage für die Ikonentheologie abgibt (Johannes Damaskenos u. a.), bildet sie auch die Grundlage für eine ›vertikale‹ Theologie der Emanation und Partizipation von Energien, die im Wasserfall und Springbrunnen des ›fließenden Lichtes‹ der Gottheit auf- und niedersteigen (Goethe). Dabei kann Jakobson unausgesprochen eben jene Verfahren der poetischen Semantik sichtbar machen, die er schon in seiner frühesten poetologischen Studie um 1920 formuliert hatte. Die Signifikanten auf der Ebene des poetischen Textes transformieren die prosaischen Sprachfunktionen, die außerpoetische Semantik der Morpheme und Lexeme in eine neue, andere, autonome Funktion, die Jakobson späterhin schlichtweg als die ›poetische‹ bezeichnen wird.

Konstantin-Kyrills Gregor-Hymnus führt eben jene Vorzüge einer auf den Kirchenvater begründeten geistlichen Dichtung vor, die als höchste Rechtfertigung der neuen, jungen slawischen Sprachwelt dienen sollte. Jakobson war es gerade darum zu tun, den auf den ersten Blick, zumal in den Übersetzungen der ›Vita Constantini‹, leicht zu überlesenden ›Lobpreis Gregors‹ als einen hochartifizialen Kunsttext lesbar zu machen, der nicht nur dem eben geschaffenen slawischen Schrifttum schon im Ursprung eine vorweggenommene Vollkommenheit attestiert, sondern der Slawischen Philologie mit Blick auf das altslawische bzw. kirchenslawische Schrifttum ein fein ziseliertes Denkmal setzt.²²⁾ Es ist nicht ohne Hintersinn, dass dies im Rahmen der ›Sprachkunst‹ erfolgt.

Editorische Notiz

Roman Jakobsons Aufsatz ›Lobpreisung Konstantins‹ stammt aus einem Kreis von Publikationen, die der damals längst weltberühmte Begründer des Strukturalismus und führende Spezialist für alle möglichen Felder der Slawischen Philologie dem mittelalterlichen slawischen Schrifttum gewidmet hatte. Hierher gehören – um nur einige zu nennen – Studien wie: ›Siluans Lobpreis auf den Hl, Sava‹ (1961), der wunderbare Text zu ›Komposition und Kosmologie des Klageliedes der Jarowslavna‹ (1969) oder der Aufsatz ›Der Lobeshymnus in Ilarions ›Rede über das Gesetz und die Gnade‹ (1975). Die Liste von Jakobsons Arbeiten zum Kirchenslawischen bzw. zu altslawischen Texten und Problemen ist freilich weitaus länger.²³⁾ Der hier zum Abdruck kommende Artikel zur ›Lobpreisung Konstantins des Philosophen auf Gregor den Theologen‹ stammt aus dem Jahr 1969/70 und ist ursprünglich in tschechischer Sprache erschienen.²⁴⁾

Die vorliegende Erstübersetzung (ins Deutsche) war ursprünglich für die zwei-bändige Jakobson-Ausgabe ›Poesie der Grammatik und Grammatik der Poesie. Sämtliche Gedichtanalysen‹ (2007)²⁵⁾ bestimmt, konnte aber in diesen Rahmen

²²⁾ ROMAN JAKOBSON, The Slavic Response to Byzantine Poetry, in: XII^me Congrès International des Études Byzantines, Ochride, 1961 (preprint, Belgrade, Ochride 1961); Belgrade 1963 (definitive, corrected edition), S. 249–265 (dasselbe in: SW, zit. Anm. 1, VI, 12, S. 240–259); – DERS., Tajnaja služ'ba Konstantina Filosofa i dal'nejšee razvitie staroslavjanskoj poezii, in: Zbornik radova Vizantologskog instituta 8, Mélanges G. Ostrogorski 1, 1963, S. 153–166 (dasselbe in: SW, zit. Anm. 1, VI, 13, S. 260–276).

²³⁾ Einige seien hier noch genannt: ROMAN JAKOBSON, Zur vergleichenden Forschung über die slavischen Zehnsilbler, in: Slavistische Studien 5 (1929), S. 7–20; DERS., La Geste de Prince Igor. A. Quelques remarques sur l'édition critique du Slovo, sur sa traduction en langues modernes et sur la reconstruction du texte primitif, in: Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves, Berlin 1948, S. 38–78 (wieder in Slavic Epic Studies, 1966, S. 106–132; DERS., Studies in Comparative Slavic Metrics, in: Oxford Slavonic Papers III (1952), S. 21–66.

²⁴⁾ Vorlage der Übersetzung: s. Anm. 1.

²⁵⁾ ROMAN JAKOBSON, Poesie der Grammatik und Grammatik der Poesie. Sämtliche Gedichtanalysen. Kommentierte deutsche Ausgabe, Bd. I, Poetologische Schriften und Analysen

aus technischen Gründen nicht mehr aufgenommen werden. Um diese schmerzliche Lücke in der genannten Ausgabe wie in der Kenntnis der mediävistischen Studien Jakobsons zu schließen, soll nunmehr diese kommentierte Übersetzung in der ursprünglichen Form – mit einigen Zusätzen – erscheinen. Besonderer Dank gilt in diesem Zusammenhang dem Herausgeber dieser Gedichtanalysen Hendrik Birus, dessen Anliegen es war, dass die Übersetzung des Artikels von Roman Jakobson unbedingt veröffentlicht werden sollte.

Die von Roman Jakobson selbst stammenden Fussnoten wurden nicht eigens markiert.²⁶⁾ Alle im Haupttext wie in den Anmerkungen verwendeten Klammerausdrücke stammen von den Übersetzern Elisabeth Dobringer [ED] und Oleh Kotsyuba [OK]. Mit den entsprechenden Kürzeln sind auch die von diesen stammenden Fussnoten markiert. Einige ergänzende Fussnoten stammen von Aage Hansen-Löve [AHL]. Die in einfachen Anführungszeichen gesetzten Übersetzungen aller altslawischen Zitate bemühen sich – auch auf die Gefahr einer gewissen stilistischen Unbeholfenheit – um größtmögliche Anlehnung ans Original.

zur Lyrik vom Mittelalter bis zur Aufklärung, gem. mit SEBASTIAN DONATH hrsg. von HENDRIK BIRUS, Berlin und New York 2007; Bd. II, Analysen zur Lyrik von der Romantik bis zur Moderne, gem. mit HENDRIK BIRUS hrsg. von SEBASTIAN DONATH, Berlin und New York 2007.

²⁶⁾ Wie im Fließtext sind die Zitierkonventionen von ›Sprachkunst‹ für den in Fußnoten hinzugefügten Kommentar, nicht aber für die Übersetzung der Fußnoten Jakobsons übernommen: diese Angaben Jakobsons werden in der Folge entsprechend auch nicht stillschweigend um Angaben ergänzt oder verkürzt. – Lediglich die im Originaltext verwendeten doppelten und einfachen Guillemets wurden im Sinne einer typographischen Vereinheitlichung durch deutsche Anführungszeichen ersetzt. Ergänzende Anmerkungen werden zudem durch die Schriftart Grotesk gegenüber den Anmerkungen Jakobsons ausgezeichnet.