



Holger Kuße (Dresden)

Das Verständlichkeitsargument Konstantin-Kyrills

1. Verstehen lernen

In seiner Verteidigung der slavischen Schrift *Über die Buchstaben* (Jagić 1896, 9–12) stützte sich der Mönch Chrabăr besonders auf ein Argument: Gott sandte seinem slavischen Volk einen Heiligen, „Konstantin, den Philosophen, als Mönch Kyrill genannt“ («посла им ст҃го Кѡстантина философа нарицаемаго Кирилла»), der ihnen die Buchstaben schuf («сътвори им л҃. писмены») und innerhalb weniger Jahre die Schriften übersetzte (ebd., 9). Deshalb seien die slavischen Buchstaben nicht nur gleichwertig, sondern sogar heiliger und anbetungswürdiger («сѣѣшии сѣѣ и чьстиѣиша») als die griechischen, die nicht von einem Heiligen, sondern von vielen und noch dazu von Heiden («еллини погани») geschaffen wurden (ebd., 11) – dass viele Köche den Brei verderben können, scheint hier mitzuschwingen. Die überragende Person jedenfalls ist gleichsam als Empfänger und Geber der Schrift ihre Legitimation und der Garant ihrer Güte.

Diese Argumentation findet sich bereits in der Vita Konstantin-Kyrills, die an entscheidender Stelle eine Apologie nicht nur der Schrift als solcher, sondern überhaupt des Slavischen im sakralen Gebrauch darstellt. Die Vita enthält aber noch ein zweites, weniger sakrales als säkulares Argument zugunsten der slavischen Sprache und Schrift: die Verständlichkeit. Dieses Argument verteidigt Konstantin in seinen Reden, während die Offenbarung der Schrift in der Erzählung über ihn berichtet wird. Diese zwei Ebenen der Argumentation, die Argumentation in der Narration und die Argumentation in den Reden Konstantins, sind aufeinander bezogen (s. Kuße 2012c, 21–22). Sie enthalten eine eigentümliche Dialektik der Entsakralisierung der Schrift und der Sprache in den Argumentationen Konstantins und deren Resakralisierung durch die Erzählung des Offenbarungsgeschehens. Dieser Wechsel von Entsakralisierung – die ich auch als *partielle Säkularisierung* bezeichnen möchte – und Resakralisierung ist nicht ohne Folgen für das Sprach- und Schriftverständnis in der ostkirchlich geprägten Slavia geblieben (vgl. Bujukliev 2014), wirkt bis heute in sakralanalogen Haltungen zur Sprache, insbesondere des Russischen, nach, hat im Speziellen Auswirkungen bis in die Polemiken um

die Bibelübersetzung ins Russische im 19. Jahrhundert gehabt und setzt sich in den bis heute bestehenden Hemmnissen einer Revision der russischen Synodaltibel von 1876 fort (Kuße 2012b, 422–424; Desnickij 2015, 222–232).¹ Im Folgenden soll es mir jedoch nicht um die Wirkungsgeschichte der Vita Konstantin-Kyrills, sondern um die Rekonstruktion der Argumentationen in der Vitenerzählung und den Reden Konstantins gehen.

Von den erstaunlichen geistigen Fähigkeiten Konstantins ist in der Vita immer wieder die Rede. Schon als Säugling zeigt er einen eigenen Willen, wenn er die Brust der Amme verweigert und sich nur von seiner Mutter stillen lässt (ŽK 365b).² Als Kind zeichnet er sich durch ein Gedächtnis und eine Begabung aus, über die sich alle wundern («ПАМАТІЮ И ХУРОСТІЮ ДОБРОЮ ВЕЛЬМИ. ІАКО И ДИВИТСА ВСѢМЪ») (ŽK 366a), und als Jugendlicher lernt er die Schriften des Kirchenvaters Gregor von Nazianz (ca. 329/330–390) auswendig, auf den er einen Hymnus verfasst (ŽK 366a). In Konstantinopel eignet er sich den mittelalterlichen Wissenskanon, Grammatik, Rhetorik, Poetik, Dialektik, Geometrie, Astronomie

¹ Der Beitrag basiert auf einem Vortrag im Rahmen des Panels *Kirchen Slavische Viten in kulturwissenschaftlicher Sicht* auf dem 12. Deutschen Slavistentag in Gießen 2015, einem Artikel zur Vita Konstantin-Kyrills von 2012 (Kuße 2012c) sowie Überlegungen zu Reaktionen innerhalb des religiösen Diskurses auf die Säkularisierung (Kuße 2012a–b). Im Panel war Sebastian Kempgen Diskutant. In seinen Kommentaren zu den Vorträgen gab er zu bedenken, dass die Frage nach möglichen Säkularisierungseffekten innerhalb mittelalterlicher Viten im strengen Sinne keine sprachwissenschaftliche, sondern eher eine theologische Fragestellung sei. Dem ist grundsätzlich zuzustimmen. Die Trennung von Sprache und anderen, hier: theologischen Fragestellungen ist jedoch beim kirchenslavischen Schrifttum nicht so leicht zu machen, in dessen Sprachdiskussion beobachtet werden kann, dass sie „nicht ausschließlich sprachbezogen ist und meist auch einen theologischen Hintergrund hat“ (Keipert 2014, 1225). In der Vita geht die theologische Fragestellung in die Frage nach dem, was Sprache ist und wie sie sein soll, ein, wird also zu einem metadiskursiven Akt (Kuße 2004; ders. 2012b), der sich auf die weitere Sprachentwicklung und Sprachattitüden auswirkt (vgl. z. B. die Untersuchungen zur sakralen Dimension des Begriffs *slovo* im Russischen von Vendina 2007, 14–45). Der Säkularitätsbegriff ist aus den Texten selbst natürlich nicht abzuleiten, er dient hier aber dazu, die funktionale Haltung zur Sprache und zu Zeichen insgesamt zu charakterisieren, die Analogien zur säkularen Moderne aufweist.

² Zitiert wird nach der von Dmitrij S. Lichačev und anderen edierten Ausgabe der Moskauer Handschrift des *Prostrannoje žitie Konstantina-Kirilla Filosofova* aus dem späten 15. Jahrhundert (Russische Staatliche Bibliothek; fond 173, Nr. 19; Lichačev et al. 1986, 94–130); hier und im Folgenden: ŽK. Die Ziffern beziehen sich auf die Blatzzahl. Mit a und b sind jeweils die Vorder- und die Rückseite bezeichnet.

und die „übrigen hellenischen Künste“ («и всѣмъ прочимъ еллинскимъ оученіемъ») in wenigen Monaten an (ŽK 367a). Auf seiner Missionsreise zu den Chasaren lernt Konstantin Hebräisch und übersetzt die „acht Teile der Grammatik“ («осемъ частій граматикѣ») (ŽK 372a). Nach kurzem Studium und einem Gebet zu Gott liest er samaritanische Bücher («самарейскы книги») fehlerfrei (ŽK 372b), um kurz darauf ein Evangelium und einen Psalter in „russischen [= syrischen?] Buchstaben“³ («евгѣлїе и псалтирь, рѣскимъ писменъ писано») zu entziffern, wozu er bereits nach einer Unterhaltung mit einem Sprecher der Sprache in der Lage ist (ebd.). Er deutet die Inschrift auf einem Becher Salomos in der Hagia Sophia und erkennt in ihr eine Prophezeiung über Christus (ŽK 382b). Und schließlich wird er selbst zum Empfänger einer Schriftoffenbarung und zum Schrifterfinder und Übersetzer, um die ihm aufgetragene Mission in Mähren erfüllen zu können. Dazu kommt es zwar erst gegen Ende der Vita, in ihrer Komposition erscheinen die Schaffung der Buchstaben und die Verbreitung der christlichen Lehre und Liturgie in slavischer Sprache jedoch als das eigentliche Ziel und die Bestimmung des Lebens und der Gelehrsamkeit des Heiligen.

Der Text hält für die teleologische Bedeutung der Schriftoffenbarung und der Schrifterfindung Konstantins eine Reihe von Hinweisen bereit. Der Abschnitt, der von ihr berichtet (ŽK 382b–383b), schildert einen Neuanfang, nachdem die Missionstätigkeiten Konstantins schon zu einem Abschluss gekommen waren. Im vorhergehenden Abschnitt (ŽK 382b) heißt es, dass der Philosoph nach seiner letzten Reise und einem Treffen mit dem Kaiser „dem Schweigen hingegeben und zu Gott betend“

³ Bereits in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts vertraten André Vaillant und Roman Jakobson die Ansicht, dass *rus'kimi* ein Abschreibebefehl von ursprünglich *sur'skimi* (= mit syrischen) sein müsse, wofür u. a. spricht, dass von Konstantin gesagt wird, er habe beim Lesen die Zeichen für Vokale und Konsonanten unterschieden («различнаа писмена, гласнаа и съгласнаа»), was auf ein konsonantisches, also semitisches Alphabet mit seiner formalen Unterscheidung von Konsonanten und (nicht geschriebenen oder punktierten) Vokalen schließen lässt. Osterrieder weist allerdings darauf hin, dass der Kopistenfehler in den Handschriften durchgängig sei und bezweifelt, dass es sich bei der Schilderung der Sprachbegegnungen auf der Krim überhaupt um historische Ereignisse mit realen, aber verloren gegangenen Handschriften handle. Schildern die Episoden mystische Vorgänge, verschwindet die Frage nach den ‚tatsächlichen‘ Schriften (zur Diskussion s. Schütz 1997, 70–71; Schaeken/Birnbaum 1999, 45–46; Florja 2004, 223–227; Tkadlčík 2000, 10; Osterrieder 2002, 15–16 & 27–28).

(«ЖИВАШЕ БЕЗЪ МЛЪВЪ. МОЛА БГЃ») lebte und nur noch einmal, zur Entschlüsselung der rätselhaften Aufschrift auf dem Kelch Salomos, in Aktion trat (ebd.). Dass den Philosophen aber nun, während er sich noch „in Gott freut“ (i. e. in Kontemplation lebt), eine neue Aufgabe erwartet, die nicht geringer sei als die vorherigen («ВЕСЕЛАШЪ ЖЕ СА О БЪЪ ФИЛОСОФЪ. ПАКИ ДРЪГАА РЪЧ ПРИСПЪ И ТРОУД НЕ МНЕИ ПРЪВЪХЪ») (ŽK 382b), lässt sich gut als Überschrift zu einem neuen Kapitel im Leben des Heiligen, als Anfang eines neuen Lebensabschnitts lesen. Nachdem er die slavische Schrift zur Verfügung hat, übersetzt Konstantin als erstes den Prolog des Johannesevangeliums, „Am Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott“⁴ («ИСКОНИ БЪ СЛОВО. И СЛОВО БЪ Ѕ БГЃ») (ŽK 383a), was ebenfalls als Zeichen seines Aufbruchs und Neubeginns verstanden werden kann, ebenso wie als Ausdruck des Zusammenhangs von Wort und Schrift und Schöpfung und damit verbunden der Neuen Schöpfung, an der die Gabe und Erfindung der Schrift und die Übersetzung teilhaben. Dazwischen ist von der Bitte des Fürsten Rastislav um die Entsendung slavischer Lehrer zu lesen und davon, wie der Kaiser seinen Philosophen bewegt, diese neuerliche Aufgabe anzunehmen, indem er sich ihm zunächst verständnisvoll mit den Worten zuwendet: „Philosoph, ich weiß, dass Du müde bist“ («ФИЛОСОФЕ, ВЪМ ТА ТРЪДОЛЮБИВА СЪЩА») ⁵, um dann festzustellen, dass es keinen anderen gebe, der diese Aufgabe erfüllen könne («ЕІА БО РЪЧИ НЕ МОЖЕТЪ НИКТОЖЕ ИСПРАВИТИ, ІАКОЖЕ ТЪ») (ŽK 383a). Das klingt einigermaßen eindeutig, aber Joseph Schütz hat unter anderem in den Anmerkungen zu seiner Übersetzung der Viten Kyrills und Methods die Meinung vertreten, dass es sich hier nicht um die Feststellung eines Erschöpfungszustandes, sondern um ein Zitat Plotins (ca. 205–270 n. Chr.) handle, der Müdesein im Sinne von *Sich Mühen, Von etwas beherrscht sein* verwende (Schütz 1997, 73; ders. 1988).⁶ Vielleicht ist das überinterpretiert, zumal der Folgesatz eindeutig adversativ anschließt – „aber es ist deiner würdig dorthin zu gehen“ («НО ДОСТОИТЬ

⁴ Deutsche Bibelzitate (wenn nicht anders angegeben) hier wie im Folgenden nach der Lutherübersetzung in der revidierten Fassung von 1984.

⁵ Übersetzung nach Schütz (1997, 35). Boris Florja übersetzt «Философ, знаю, что ты утомлен» (Lichačev et al. 1986, 121).

⁶ Der Ausdruck *трѣдолюбива съща* unterstützt diese Bedeutung. In anderen Handschriften findet sich jedoch *трѣдна съща* oder *трѣдъна съща* (Lichačev et al. 1986, 155 & 175; Trunte 2005, 158).

ТЕБѢ ТАМО ИТИ») (ŽK 383a; Schütz 1997, 35) –, es passen beide Lesarten des Müdeseins des Philosophen, *erschöpft sein* und *sich mühen*, jedoch auch zusammen. Im Zusammenspiel beider Bedeutungen kann der Ausdruck besagen, dass die Mühen nicht zu einem Abschluss gekommen sind, sondern auf einen Höhepunkt zustreben.

Das Sich-Mühen, das sich vordergründig auf die Missionstätigkeit bezieht, schließt das Bemühen um Verstehen ein. Erstmals folgt Konstantin der Bitte von Menschen, die keinen anderen Glauben und keine gegnerische Lehre vertreten, sondern den gemeinsamen Glauben verstehen wollen. Die Bitte Rastislavs zielt darauf ab, das schon christianisierte Volk zum Verständnis der christlichen Lehre zu führen, indem ein Lehrer die Menschen „in ihrer Sprache“ («В СВОИ ЯЗЫКЪ») den christlichen Glauben lehrt («ИСТЮ ВѢРЪ ХРІСТІАНЬСКЮ СКАЗАЛЪ») (ŽK 383a). Die Voraussetzung dafür sind die Übersetzung und die Verschriftlichung der Heiligen Schriften, für die sich wiederum ein geeignetes Alphabet als notwendig erweist, da sich eine Belehrung nicht auf Wasser schreiben lasse oder gar die Gefahr bestehe, (ohne einen schriftlichen Kanon) als Ketzer missverstanden zu werden («КТО МОЖЕТЪ НА ВОДѢ БЕСѢДЪ НАПИСАТИ. ИЛИ ЕРЕТИЧЕСКО ИМѦ СЕБѢ ОБРѢСТИ»), wie Konstantin in der Vita befürchtet (ebd.).

Die Erfindung der Schrift und die Übersetzung von Psalter und Evangelium sind die Fortsetzung und Steigerung der vorherigen Ereignisse, denn auch davor sind Konstantins Begabungen, sein Lerneifer und seine Mühen immer wieder auf das Verstehen von Texten und Zeichen gerichtet. Die Schilderungen kreisen um das Verstehen, genauer um das richtige Verstehen von Zeichen, Schrift und Texten. Das Verstehen wird zu einer religiösen und auch moralischen Aufgabe. Als noch in Saloniki ein „Fremder, der in der Grammatik kundig ist“ («СТРАНЕНЪ ... ОУМѢА ГРАМОТИКІЮ») sich weigert, den jungen Konstantin zu unterrichten, wird von ihm vorwurfsvoll gesagt, er habe sein Talent vergraben («ОНЪ ЖЕ ТАЛАНТЪ СВОИ ПОГРЕБЕ») (ŽK 366b). Mit diesem direkten Bezug zum Gleichnis von den anvertrauten Talenten (Matthäus 25,14–30) wird die Verweigerung von Wissen und Fähigkeiten als religiöses und moralisches Unrecht verurteilt. Die Streitgespräche, die Konstantin führt – mit einem Anhänger des Ikonoklasmus, mit Moslems, Juden, einem ihm auf der Fahrt entgegengeschickten „boshaften und trickreichen Mann“

(«МѢЖА ЛѢКАВА И ЗАКОПИВА»), der behauptet, Glauben und Wissen seien auch ohne Bücher möglich (ŽK 373a) –, haben ebenso das Verstehen und seine Voraussetzungen zum Inhalt wie die Diskussionen mit den christlichen Gegnern der slavischen Schrift und der slavischen Sprache im Verlauf der mährischen Mission. Am Wert und an der Notwendigkeit von Schrift und Text wird in diesen Diskussionen kein Zweifel gelassen. Verstehen erscheint gleichwohl nicht als das Ergebnis von einseitigen, auf Texte gerichteten Bemühungen des Gläubigen, sondern es wird als synergetischer Prozess geschildert, als Zusammenspiel von menschlichen Anstrengungen und göttlicher Gabe. So spricht Konstantin auf dem Weg in die kaiserliche Hauptstadt, wo er im Palast unterrichtet werden soll, ein „Gebet Salomos“, in dem er Gott um seine Weisheit bittet («ДАЖДЬ МИ СЪИЩЮ ВЪСКРАИ ТВОИХЪ ПРѢТОЛЪ ПРЕМДРОСТЬ») (ŽK 367a). Die Bitte um die Weisheit, die um die Throne Gottes sei, ist ein Zitat aus dem neunten Kapitel der *Weisheit Salomos* (*Sapientia*), einem der Weisheitsbücher des griechischen Alten Testaments (*Sapientia* 9,4: „δός μοι τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν“⁷). Bevor Konstantin, der mit den Worten des biblischen Weisheitsbuches (*Sapientia* 9, 1–2) auch bekennt, dass der Mensch durch Gottes Wort und seine Weisheit geschaffen sei («Г҃И МЛѠЦТНВЕ. ИЖЕ ЕСИ СЪТВОРИЛЪ ВСАЧЬСКАА СЛОВОМЪ. И ПРЕМДРОСТ҃Ю ТВОЕЮ СЪЗДАВЪ Ч҃ЛКА»), *Amen* spricht (ŽK 367a), setzt er das Gebet Salomos vollständig fort («ПРОЧЮЮ СОЛОМОНИЮ МЛТВѢ ИЗЪГ҃ЛА»). Wenn auch nicht zitiert, so ist damit implizit der Schluss des Gebets aus dem Weisheitsbuch enthalten, das in der Einsicht mündet: „Nur schwer deuten wir die Dinge auf Erden, und was auf der Hand liegt, deuten wir mit Mühe“ und: „Wer aber hat deinen Ratschluss erkannt, wenn nicht du Weisheit gegeben („εἰ μὴ σὺ ἔδωκας σοφίαν“) und deinen heiligen Geist von den Höhen her gesandt hast“ (*Sapientia* 9,16–17; *Weisheit* 2015, 38–39). Die Weisheit, die ein Schlüsselbegriff der Vita und eine wesentliche Kategorie der Theologie und Frömmigkeit der Ostkirche bildet (Avenarius 2000, 74–75; Osterrieder 2002, 10–23), ist das Ziel der Mühen des Philosophen, sie ist aber zugleich eine Gabe, die er nicht erwerben, sondern nur empfangen kann. Diese zweifache Dimension der Weisheit kommt in der Vita wiederholt

⁷ Zitiert nach Septuaginta 1979, 345–376. Eine neue deutsche Übersetzung und Kommentierung erschien 2015: *Weisheit* 2015.

zum Ausdruck. Im Traum des Siebenjährigen, in dem er unter den Mädchen der Stadt, die ihm der Statthalter zeigt, die eine, *Sophia*, wählt (ŽK 366a), ist die Weisheit das Objekt seiner Wahl, aber zugleich ihm gegeben. Seine Eltern raten Konstantin mit einem Zitat aus dem Buch der Sprüche (Proverbia 7,4), er solle sich die Weisheit zur Schwester und Vertrauten machen («А МЪДРОСТЪ ЗНАЕМЪ СЕБѢ СЪТВОРИ») (ebd.). Der Philosoph kann die Weisheit suchen, sie ansprechen, sie ist aber zugleich auch eine Person, die gewissermaßen auf ihn zukommt. Weisheit wird in der Vita Konstantin-Kyrills nach dem Vorbild der späten jüdischen Weisheit, die sich besonders in der *Weisheit Salomos*, aber z. T. auch in den Psalmen, in *Hiob*, in den *Sprüchen Salomos (Proverbia)* oder im Buch *Jesus Sirach* findet (vgl. von Rad 1985, 189–205) als Ordnung der Welt, die schon bei der Schöpfung bei Gott war, und zugleich als Einsicht in diese Ordnung verstanden. Sie ist das Ziel, auf das sich das Bemühen um Verstehen richtet, aber auch eine Person, die Verstehen gibt, während Gott derjenige ist, der die Voraussetzungen des Verstehens schafft, insofern die Weisheit immer die Weisheit Gottes ist, und deshalb in der Vita wie in den biblischen Texten, auf die sie sich bezieht, nicht von ihm getrennt gesehen werden kann.

Dieses für die ostkirchliche Tradition charakteristische Ideal des Zusammenwirkens (Synergie) von menschlichem und göttlichem Handeln (Felmy 1990, 140–141), in dem Weisheit gesucht und Weisheit empfangen wird, durchzieht die Vita Konstantin-Kyrills. Sein Leben steht dafür, dass Weisheit erkennen und durch sie Verstehen lernen nur in diesem Zusammenwirken denkbar und möglich ist.

2. Verstehen als Ziel

Die Synergie steht auch hinter der Schriftoffenbarung und Schrifterfindung Konstantins. Schon die Fähigkeit, fehlerfrei samaritanische Bücher zu lesen, zu der er in Cherson gelangt (ŽK 372b; s.o.), wird als Zusammenwirken des Bemühens des Philosophen – er schließt sich mit den Büchern ein und betet zu Gott – und göttlicher Einwirkung – er erhält die Fähigkeit durch Gott – geschildert. Vor der mährischen Mission werden die Buchstaben von Gott offenbart («ВЪСКОРѢ ЖЕ ВСА ЕМЪ ЪГ ЯВИ») und von Konstantin (zu Wörtern, Sätzen) geordnet («И ТОГДА СЛОЖИ ПИСМЕНА») (ŽK 383a).

Die Offenbarung der Schrift ist als Argument zu ihrer Legitimation in der Vita ebenso wie später bei Chrabär von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Von sich selbst behauptet Konstantin in der Vita jedoch nicht, dass ihm das Alphabet offenbart wurde. Dies wird nur vom Schreiber über ihn berichtet. Wie bereits anfangs gesagt, sind in der Vita Argumentationen, die in der Erzählung entfaltet werden und Argumentationen, die Konstantin im Disput mit seinen verschiedenen Gegnern entwickelt, als zwei Ebenen der Argumentation zu unterscheiden, die aufeinander Bezug nehmen.

Gegen die Verfechter der – wohl auch innerhalb des römischen Christentums umstrittenen (Daiber 2015, 23) – Dreisprachendoktrin, die nur drei heilige Sprachen, das Hebräische, Griechische und Lateinische, anerkennen wollen, bringt Konstantin das Quantitätsargument vor, dass zahlreiche Völker, u. a. Armenier, Perser, Goten, Awaren, Chasaren, Araber, Ägypter und Syrer, über eigene Schriften verfügten und Gott in ihren Sprachen lobten («КНИГИ ОУМЛЮЩА, И БГҀС СЛАВОУ ВЪЗДАЮЩА СВОИМЪ ЯЗЫКОМЪ КЖДО») (ŽK 385b).⁸ Wichtiger ist jedoch die textautoritative biblische Beweisführung («КНИЖНЫМИ СЛОВЕСЫ ПОВЕЖДА») (ŽK 384a), in der Bibelstellen als Beweis akkumuliert werden, z. B.: „Lobet den Herrn, alle Welt; preist ihn, alle Völker!“ (Psalm 116,1)⁹, „Alles, was Odem hat, lobe den Herrn“ (Psalm 150,6), „Gehet hin in alle Welt und predigt das Evangelium aller Kreatur“ (Markus 16,15), „Alle Zungen sollen bekennen, dass Jesus Christus der Herr ist“ (Philipper 2,11) usw. (ŽK 385b–386a).

Eine Verkündigung *an alle Menschen* schließt nicht notwendig die Verkündigung *in allen Sprachen* ein. Dass der Erzählung nach dem Philosophen die Schrift offenbart wurde, ist deshalb nicht nur eine Episode, die ihn als Heiligen ausweist, sondern auch eine Stützung seiner Argumentation. Konstantin selbst sichert die Relevanz seiner Argumente allerdings ganz anders, nämlich in einer weitergehenden Argumentation für das Verstehen, das zu missachten als Missachtung der Schöpfungsordnung erscheint. Er beginnt mit einem impliziten Analogieargument, indem er Matthäus 5,45 paraphrasiert: „Fällt denn der Regen nicht von Gott

⁸ Zum Völkerkatalog s. Trunte 2005, 216–218.

⁹ Nach ostkirchlicher Zählung. In katholischen und evangelischen Bibeln 117,1.

auf alle gleich? Oder scheint nicht auch auf alle die Sonne? Und atmen wir nicht alle gleichermaßen die Luft?“ (ŽK 385a–385b). Diese biblische Stützung ist argumentativ wirksam, wenn sie nicht nur als Erkenntnis der Schöpfungsordnung akzeptiert, sondern eine Analogie zu den Sprachen der Verkündigung gezogen wird: So wie es auf alle gleichermaßen regnet und die Sonne scheint und alle die gleiche Luft atmen, so muss auch allen auf die gleiche – für sie selbstverständliche – Weise der Glaube verkündigt werden, also in jeweils ihrer Sprache. Wer das verwehrt, weil er nur drei Sprachen anerkennt («ТРИ ЯЗЫКЫ ТОКМО МНАЩЕ»), lässt bewusst „alle anderen Völker blind und taub“ («СЛЕПЫМЪ ВЕЛАЩЕ БЫТИ И ГЛУХЫМЪ») (ŽK 385b) und handelt damit gegen die Schöpfungsordnung, versündigt sich also (s. auch Kuße 2012c, 24). Deshalb ist es auch wenig erstaunlich, wenn den Gegnern Konstantins vom Schreiber der Vita nicht nur unsinnige und häretische Vorstellungen und Lebensformen wie zum Beispiel die Polygamie (ŽK 384a–384b) vorgeworfen, sondern sie sogar als „Werkzeuge des Teufels“ (ŽK 384a) bezeichnet werden. Die Vorwürfe münden im Drohwort aus dem Lukasevangelium: „Weh euch Schriftgelehrten! Denn ihr habt den Schlüssel der Erkenntnis («КЛЮЧЬ РАЗСМѢНІА») weggenommen“ (Lukas 11,52; ŽK 386).

Ausführlich zitiert und paraphrasiert Konstantin die Kritik an der *Zungenrede* (*Glossolalie*), die Paulus im 1. Korintherbrief entfaltet (s. Kuße 2012c, 24–25). Für Paulus ist die ungeordnete, lallende Rede, die auf eine besondere Inspiration durch den Heiligen Geist zurückgeführt wird, unsinnig und „in den Wind reden“ (1. Korinther 14,9), wenn sie nicht ausgelegt, also verständlich gemacht werden kann. Paulus selbst verallgemeinert die Glossolaliekritik zur Forderung des Verstehens überhaupt, auf das in der Gemeinde geachtet werden sollte (1. Korinther 14,12). Es gebe so viele Arten von Sprache und nichts sei ohne Sprache, so Paulus (ebd. 14,10), aber wenn zwei die Bedeutungen ihrer Sprachen nicht kennen (μη εἰδῶ τὴν δύναμιν τῆς φωνῆς), werden sie einander nicht verstehen, sie werden einander zu Barbaren (βάρβαρος) (ebd. 14,11).¹⁰ Konstantin greift den Barbarentopos des Nichtverstehens wörtlich auf: «НЕ ВѢМЪ СИЛЪ ГЛ҃СЪ. ТО БѢДѢТЬ ГЛ҃ЮЩЕ, СМИ. ВАРЪВАРЪ» (ŽK 386b). Die gesamte

¹⁰ Vgl. den griechischen Wortlaut nach dem *Novum Testamentum Graece* von Eberhard Nestle, Kurt und Barbara Aland u. a.

Argumentation enthält somit zwei grundsätzliche Argumente: die Gleichberechtigung aller Sprachen als Teil der göttlichen Schöpfungsordnung und zweitens die Notwendigkeit der Verständlichkeit, die höher zu bewerten ist als die Inspiration eines Sprechers oder ein besonderes Merkmal einer Sprache (z. B. eine biblische Sprache zu sein).

Als Argument zur Verteidigung der slavischen Liturgiesprache ist die Glossolaliekritik des Paulus nur stichhaltig, wenn sie nicht nur auf die Verkündigung durch die Predigt, sondern auch die Liturgie bezogen wird, woraus sich m. E. schließen lässt, dass in der Vita Konstantin-Kyrills kein grundsätzlicher Unterschied zwischen dem einen und dem anderen gemacht und der gesamte religiöse Prozess als Verkündigungsakt gesehen wird, für den das Gebot der Verständlichkeit gilt (s. Kuße 2012c, 25).

Das Verstehen hat Priorität. Es ist in der Vita nicht nur ein Ziel der Übersetzung und des Gottesdienstes, sondern des richtigen Lebens. Davon zeugt auch die Definition der Philosophie, die Konstantin seinem Mentor, dem Logotheten am kaiserlichen Hof, gibt. Philosophie nennt Konstantin die „Erkenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge («БЖІАМЪ, И ЧЛЧАМЪ ВЕРЕМЪ РАЗЪМЪ»), wie weit sich der Mensch Gott nähern kann, der den Menschen lehrt, durch seine Taten dem zu gleichen und ein Ebenbild dessen zu sein, der ihn geschaffen hat“ (ŽK 367b). Die Abschnitte zwischen dem Ende seiner Ausbildung am kaiserlichen Hof und dem Beginn der mährischen Mission, die den Mittelteil der Vita bilden und im Wesentlichen aus Disputationen bestehen, lassen sich als Entfaltung der Lehre des Verstehens lesen. Am Beginn steht die Unterscheidung ikonischer und symbolischer Zeichen in einem Streitgespräch, das Konstantin mit Johannes VII. Grammatikos (780–ca. 867) führt, der im byzantinischen Bilderstreit zur Partei der Ikonoklasten gehörte. Dieser sieht die Ikonenverehrer im Widerspruch, da sie ein Kreuz, dem ein Balken fehlt, nicht mehr verehren, obwohl die Heiligen, vor deren Bildern sich die Ikonenfreunde verneigen, oftmals nur als Brustbild dargestellt würden, also ebenfalls unvollständig seien. Dagegen argumentiert Konstantin, dass ein Kreuz, dem ein Balken fehlt, kein Kreuz mehr ist und damit auch kein Zeichen des Kreuzes Christi mehr sein kann («СВОЕГО ОБРАЗА НЕ ИМѢТЬ. И ПОДОБІЕ ТОГО ЕГО ЖЕ РАДИ ПИСАНА»), wohingegen das Bild des Angesichts ausreicht, um den Heiligen zur Erscheinung zu bringen. Die ikonische Eindeutigkeit des Kreuzes löst auch

den zweiten vermeintlichen Widerspruch der Ikonenverehrung auf, den Johannes Grammatikos darin sieht, dass Ikonen beschriftet sein müssen, Kreuze hingegen auch ohne Aufschrift verehrt werden. Konstantin rechtfertigt den Unterschied mit der Eindeutigkeit der Zeichen, die bei Kreuzen geben ist, da ihre Form immer der Form des Kreuzes Christi gleicht («ВСАКЪ БО КРѢТЬ ПОДВЕНЬ ИМѢЕТЬ. ХЪЪ КРѢТЬ»), während die Heiligen nicht auf allen Ikonen gleich gemalt sind, der Name also notwendig ist, um einen Heiligen eindeutig zu identifizieren (ŽK 368b–369a).

In der Diskussion mit jenem „boshaften“ Mann, der behauptet, auf Schrift und Bücher ganz verzichten zu können, da alles Wissen in ihm sei (ŽK 373a; s. o.), antwortet Konstantin in einer Analogie- und einer Evidenzargumentation. Wenn ein nackter Mann käme und behauptete, er habe viele Kleider und Gold, so würde ihm auch nicht geglaubt. Wenn nun sein Gesprächspartner meine, die Weisheit in sich zu haben, so solle er sagen, wie viele Geschlechter bis Moses es gegeben und wie lange jedes Geschlecht regiert habe. Diese Frage, die nur mit der Bibel, also einem Text beantwortet werden kann, macht Notwendigkeit von Schriften evident.

Gegenüber muslimischen Sarazenen, die die Eindeutigkeit und Einfachheit ihres Gesetzes loben, verteidigt Konstantin das Verstehen als moralische und geistige Anstrengung, denn der Mensch sei zwischen die Tiere und Engel geschaffen. Von den Tieren unterscheiden ihn Sprache und Vernunft («СЛОВЕСЕМЪ И СМЪМЫСЛОМЪ ОУТАЧЕНЫ И ОУТ СКОТА»), von den Engeln Zorn und Begierde («ГНѢВОМЪ И ОХОТЮ ОУТ АНГЕЛЪ») (ŽK 369a).

Die offenbarte und zu Texten gefügte Schrift ist das Mittel zum Verstehen. Im Brief an Rastislav schreibt der byzantinische Kaiser mit einem Zitat aus dem 1. Timotheusbrief (Kap. 2,4), Gott wolle, dass alle Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit kommen («БЪ ИЖЕ ВЕЛИТЬ ВСАКОМЪ, ДАБЫ ВЪ РАЗЪМЪ ИСТИННЫИ ПРИШЕЛЪ»). Deshalb habe er die Schrift offenbart. Die Wirkung der Übersetzungstätigkeit Kyrills und Methods in Mähren kommentiert der Schreiber mit Jesaja 32,4: „und die Zunge der Stammelnden wird fließend und klar reden“ («РАЗЪКЪ ЯСЕНЪ БЫС ГЪГНИВЪМЪ») (ŽK 384a).

3. Säkularisierung und Resakralisierung

Das Verständlichkeitsargument entsakralisiert die Schrift und die Sprache. Beide sind nicht um ihrer selbst willen heilig, sondern sie dienen der Offenbarung und Vermittlung des Heiligen und sind ein Mittel, den Inhalt des Heiligen verständlich zu machen, zum Verstehen zu führen. Diese Funktionalisierung und Entsakralisierung kommen direkt und unmittelbar in der Polemik gegen die Dreisprachendoktrin zum Ausdruck, in der natürliche Sprachen, das Lateinische, Griechische und Hebräische, zu heiligen Sprachen sakralisiert werden. Es zeigt sich aber auch in anderen Episoden der Vita Konstantin-Kyrills, besonders in der Widerlegung von Argumenten gegen die Ikonenverehrung (s. o.) und in der Weigerung Konstantins, am Ende seiner Ausbildung am kaiserlichen Hof das Amt eines Bibliothekars zu übernehmen.

Alexander Avenarius hat in seinem Buch zur byzantinischen Kultur bei den Slaven die oben angesprochene Verteidigung von Ikonenaufschriften durch Konstantin als Abschwächung der Erkenntnisfunktion von Bildern zugunsten der Schrift gedeutet (Avenarius 2000, 69) und eine Nähe zum „westlichen“ Verständnis von Bildern als konventionellen Zeichen vermutet (ebd., 71), die propagandistisch motiviert sein, d. h. „ein Zugeständnis an den Westen darstellen“ könnte, in dem Konstantin bzw. der Verfasser der Vita tätig waren (ebd.). Die Deutung ist möglich, m. E. ist der Inhalt des Gesprächs jedoch weitreichender. Es geht in der Diskussion darum, wie Zeichen verstanden werden und um die Verständlichkeit von Zeichen überhaupt. Auch für den Verehrer von Ikonen sind die Zeichen – Bilder ebenso wie Schriftzeichen – nicht als solche heilig, sondern werden durch ihren Inhalt geheiligt, wenn sie ihn adäquat zum Ausdruck bringen.

Nicht die Heiligkeit als solche ist von Belang, sondern die Verständlichmachung des Heiligen. Zeichen sind in jeder Form Zeichen und damit funktional im Hinblick auf die bezeichneten Inhalte. Vor diesem Hintergrund bekommt auch der Rückzug Konstantins in ein Kloster am Bosphorus, kurz nachdem er dem Patriarchen als Bibliothekar zur Seite gestellt worden war (ŽK 368a), eine überraschend säkulare Bedeutungsdimension. Das Amt eines Bibliothekars scheint zu einem weltabgewandten Denker mit dem Ehrentitel *der Philosoph* gut zu passen. Dennoch

verweigert er es. Er nimmt aber, nachdem man ihn im klösterlichen Versteck gefunden hat, den Vorschlag an, ein Lehrer der Philosophie zu werden («*оумолиша и ѡчителнѣи санъ прѣати, ѡчити философѣи*»). Der Philosoph bricht aus dem geschlossenen Raum der Bibliothek aus, in der Schrift und Buch als in sich selbst bestimmte Werte aufbewahrt werden, akzeptiert es aber, als Lehrer zu wirken, für den Schrift, Sprache und Buch keine in geschlossenen Räumen gefangenen Heiligtümer mehr sind, sondern als funktionale Werte im offenen Raum der Welt wirken – sogar über die byzantinischen Grenzen hinaus (s. auch Kuße 2012c, 28).

In der Entsakralisierung der Schrift, der Sprache und der Zeichen überhaupt ebenso wie der damit verbundenen Argumentation für die Notwendigkeit des Verstehens von Zeichen sehe ich ein Säkularisierungsphänomen. Es handelt sich natürlich nicht um Säkularisierung im Sinne der Moderne, in der, wie Charles Taylor sie beschreibt, der religiöse Glaube von der Notwendigkeit zur Möglichkeit wird, d. h. der Übergang zu einer Gesellschaft vollzogen wird, in der „der Glaube an Gott (...) eine von mehreren Optionen neben anderen darstellt, und zwar häufig nicht die bequemste Option“ (Taylor 2009, 14) – oder gar um eine Säkularisierungsstufe, in der „überhaupt nicht mehr nach Glauben oder Unglauben gefragt wird“, wie sie der Theologe Hans-Martin Barth in der bundesdeutschen Gegenwart beobachtet (Barth 2013, 60). In diesem Sinne kann im Mittelalter und gar im textuellen Rahmen einer Vita von Säkularität natürlich keine Rede sein. Konstantin ist dem Genre der Vita gemäß durch und durch fromm. Er ist immer im Gebet, er kehrt sich vom Weltlichen ab. Sein Mentor am kaiserlichen Hof bemerkt sogar – mit einem Anflug von Ärger –, dass der Philosoph „dieses Leben“ nicht liebt («*се философъ ѡнъи не любитъ житїа сего*») (ŽK 368a).

Die partielle Säkularisierung ist aber auch in diesem Rahmen möglich, wenn bestimmte Bereiche der Religion und religiöse Gegenstände ihren zuvor selbstverständlich sakralen Charakter verlieren. Das ist in der Religionsgeschichte ein durchaus altes Phänomen. Gerhard von Rad bemerkte zum Beispiel einen „Prozeß der Säkularisierung“, die „Entdeckung des Humanum“ und den „Aufbruch eines rationalen Erkenntniswillens“ in der Geschichtsdarstellung des Alten Testaments, die davon zeugt, dass im Übergang von der Herrschaft König Sauls zum Königreich Davids (um 1000 v. Chr.) kriegerische Ereignisse nicht mehr in einem

sakralen Vorstellungsraum gedeutet wurden und sich damit insgesamt die „Anerkennung einer relativen Eigenwertigkeit der Lebensgüter (Leben, Besitz, Ehre usw.)“ durchsetzen konnte (von Rad 1985, 82f.).

Säkularisierungsphänomene, in denen die Sakralität des Sakralen in Frage gestellt wird – wodurch sich notwendigerweise die Frage nach den Kriterien des Sakralen neu (oder überhaupt erst) stellt – zeichnen sich in der Regel durch Erklärungsnoten aus. Gefordert wird Verstehen, um die Grenze des Sakralen ziehen zu können. Die Spannung zwischen den Ansprüchen der unverfälschten Weitergabe und Wiedergabe des Heiligen in seinen Offenbarungen und der Verständlichkeit dieser Offenbarungen ist ein Merkmal von Religion, und die Geschichte der Religionen lässt sich über weite Strecken hin als Geschichte dieses spannungsvollen Gegenübers und seiner Bewältigung schreiben (Kuße 2012, 159–162). Solange eine Religion unangefochten ist und in der Praxis unhinterfragt gelebt wird, stellt sich die Vermittlungs- und Verständlichkeitsfrage nicht. Sobald sie jedoch in Gänze oder teilweise infrage gestellt wird und Begründungen für sie verlangt werden, rückt das Verständlichkeitskriterium ins Zentrum des religiösen Diskurses. Konstantin-Kyrill ist zwar nicht in der Situation, die Religion als solche verteidigen zu müssen, aber die Argumentation in seiner missionarischen Situation ist analog. Er spricht sich für die Verständlichkeit und gegen eine vermeintliche Heiligkeit aus, die in Wirklichkeit gar keinen besonderen Vorzug hat und nicht näher zu Gott führt, eher von ihm fort, als die ‚unheilige‘, aber verständliche Schrift und Sprache.

Das Säkulare steht nicht im Gegensatz zum Sakralen im Sinne von wertlos und wertvoll. Es steht vielmehr zwischen dem Profanen und dem Sakralen und ist im Verständnis von Augustinus (354–430) das, was für Gläubige und nicht Gläubige gleichermaßen wertvoll ist. Es handelt sich um einen, wie José Casanova schreibt „neutralen Raum, an dem alle teilhaben können“ (Casanova 2015, 10). In der Vita Konstantin-Kyrills spielt das Säkulare in diesem Sinne eine nicht geringe Rolle. Der Ausbildungskanon, den Konstantin in Byzanz durchläuft, gehört voll umfänglich dazu, und von der Übersetzung der „acht Teile der Grammatik“ (s. o.) wird ohne eine besondere religiöse Attribuierung gesagt, dass sie Erkenntnis Konstantins erhöht, seine Gelehrsamkeit vermehrt habe («**ОТ ТОГО РАЗЪМЪ БОЛІИ ВЪСПРІМЪ**») (ŽK 372a).

Innerhalb der Vita und später dann auch bei Chrabăr kommt es jedoch zu einer bemerkenswerten Resakralisierung des Schriftverständnisses, indem das Verständlichkeitsargument für die slavische Liturgiesprache und die Verwendung einer slavischen Schrift, wie es Konstantin vorbringt, um die Offenbarung der Schrift und die Heiligkeit des Schriftempfängers ergänzt, wenn nicht gar von ihnen abgelöst wird. Auch wenn die Begründung der Heiligkeit eine andere ist, bog sich der Diskurs um die Schrift und die Sprache somit schon in der Vita Konstantin-Kyrills in paradoxer Weise zum Dreisprachenargument zurück, dem ja die Vorstellung zugrunde liegt, dass bestimmte Sprachen als solche heilig, *lingua sacra* sein könnten.

Die Sprache und die Schrift werden sekundär geheiligt, was für die weitere Entwicklung nicht folgenlos bleiben konnte. Als sich im 19. Jahrhundert der Moskauer Metropolit Filaret (Drozdov, 1782–1867) für die russische Bibelübersetzung neben der bestehenden kirchenslavischen einsetzte und argumentieren musste, dass den orthodoxen Gläubigen eine Bibel in moderner und allgemeinverständlicher Sprache («на языке современном, общевразумительном») nicht vorenthalten werden dürfe (Kuße 2012b, 423), wiederholte er letztlich das Verständlichkeitsargument Konstantin-Kyrills. Und die Argumentation sieht heute kaum anders aus – wenn auch innerhalb einer Sprache als Gegensatz zwischen archaischen, aber prestigeträchtigen und neuen, weniger prestigeträchtigen Formen des Sprachgebrauchs. Die Heiligung des Überlieferten, die Behauptung der Richtigkeit der Sprache und die Forderung nach Übersetzung und Verständlichkeit bilden – nicht nur innerhalb des Religiösen – bis heute ein Gegensatzpaar, das den Diskurs um Sprache und Sprachen bewegt.

Literatur

- Avenarius, Alexander (2000): *Die byzantinische Kultur und die Slawen. Zum Problem der Rezeption und Transformation (6. bis 12. Jahrhundert)*. Wien/München.
- Barth, Hans-Martin (2013): *Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christsein*. Gütersloh.
- Bujukliev, Ivan (2014): „Sprachbewusstsein bei den orthodoxen Slaven.“ In: Gutschmidt, Karl u. a. (Hrsg.), *Die slavischen Sprachen. Ein internationales Handbuch ihrer Geschichte und Erforschung*. Berlin/München/Boston. 1335–1344 (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 32.2).

- Casanova, José (2015): „Die Erschließung des Post-Säkularen: Drei Bedeutungen von ‚säkular‘ und deren mögliche Tendenzen.“ In: Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.), *Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt am Main/New York. 9–40.
- Daiber, Thomas (2015): „Roman or byzantine liturgy? Theological terminology in the vita Methodii.“ In: *Palaebulgarica* 2, 21–47.
- Desnickij, Andrej (2015): *Sovremennyj biblejskij perevod. Teorija i metodologija*. Moskva.
- Felmy, Karl Christian (1990): *Orthodoxe Theologie. Eine Einführung*. Darmstadt.
- Florja, B. N. (2004): *Skazanija o načale slavjanskoj pis'mennosti*. Sankt-Peterburg.
- Jagić, Vatroslav (Hrsg.) (1896): *Codex Slovenicus Rerum Grammaticarum*. Berlin; darin enthalten: O pismenechъ črġnorizica Chrabra. 9–12. [Nachdruck: München 1968 (Slavische Propyläen 25)]
- Keipert, Helmut (2014): „Kirchenslavisch-Begriffe.“ In: Gutschmidt, Karl u. a. (Hrsg.), *Die slavischen Sprachen. Ein internationales Handbuch ihrer Geschichte und Erforschung*. Berlin/München/Boston. 1211–1252 (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 32.2).
- Kuße, Holger (2004): *Metadiskursive Argumentation. Linguistische Untersuchungen zum russischen philosophischen Diskurs von Lomonosov bis Losev*. München (Sagners Slavistische Sammlung 28).
- Kuße, Holger (2012): *Kulturwissenschaftliche Linguistik. Eine Einführung*. Göttingen.
- Kuße, Holger (2012a): „Im säkularen Saeculum. Sakral-metaphorische Antworten von Karel Farský und Paul Tillich bis Benedikt XVI.“ In: Nagórko, Alicja (Hrsg.), *Wortsemantik zwischen Säkularisierung und (Re)Sakralisierung öffentlicher Diskurse*. Hildesheim/Zürich/New York. 129–165.
- Kuße, Holger (2012b): „Metadiskursive Ausprägungen des religiösen Diskurses in Russland im 19. und frühen 20. Jahrhundert.“ In: Podtergera, Irina (Hrsg.), *Schnittpunkt Slavistik. Ost und West im wissenschaftlichen Dialog. Festgabe für Helmut Keipert zum 70. Geburtstag. Teil 1: Slavistik im Dialog – einst und jetzt*. Göttingen/Bonn. 409–428.
- Kuße, Holger (2012c): „Argumente für die Schrift und die Sprache: Bemerkungen zur Vita Konstantin-Kyrills und zu Chrabärs *Über die Buchstaben*.“ In: Lange, Claudia/Weber, Beatrix/Wolf, Göran (Hrsg.), *Communicative Spaces. Variation, Contact, and Change. Papers in Honour of Ursula Schaefer*. Frankfurt am Main. 15–38.
- Lichačev, D. S. et al. (Hrsg.) (1986): *Žitija Kirilla i Mefodija*. Moskva/Sofija; darin enthalten: *Prostrannoje žitie Konstantina-Kirilla Filosofa. Rukopis' poslednej četverti XV veka Gosudarstvennaja biblioteka SSSR imeni V.I. Lenina* (f. 173, № 19): 42–93 (Faksimile): 94–130 (Transliteration, russische Übersetzung, Kommentare).
- Osterrieder, Markus (2002): „Das Land der Heiligen Sophia: Das Auftauchen des Sophia-Motivs in der Kultur der Ostslaven.“ In: *Wiener Slawistischer Almanach* 50, 5–62.
- Schaecken, Jos/Birnbaum, Henrik (1999): *Die altkirchenslavische Schriftkultur*. München (Slavistische Beiträge 382).
- Schütz, Josep (1988): „Philosoph, ich weiß, daß du müde bist.“ In: *Byzantinoslavica. Revue internationale des études byzantines* XLIX, 200–204.
- Schütz, Joseph (1997): *Kyryll und Method. Die Lehrer der Slawen. Lebensbeschreibungen zweier Missionare*. München.

- Septuaginta (1979): *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Editio Alfred Rahlfs. Stuttgart.
- Taylor, Charles 2009: *Ein säkulares Zeitalter*. Aus dem Englischen von Joachim Schulte. Frankfurt am Main.
- Tkadlečik, Vojtěch (2000): „Über den Ursprung der Glagolica.“ In: Miklas, Heinz (Hrsg.), *Glagolitica. Zum Ursprung der slavischen Schriftkultur*. Wien. 9–32.
- Trunte, Nikolaos H. (2005): *Slověnski jazyk. Ein praktisches Lehrbuch des Kirchenslavischen in 30 Lektionen. Band 1: Altkirchenslavisch*. München.
- Vendina, T. I. (2007): *Iz kirillo-meľodievskogo nasledija v jazyke ruskoj kul'tury*. Moskva.
- Rad, Gerhard von (1985): *Weisheit in Israel*. Neukirchen-Vluyn.
- Weisheit (2015): *Die Weisheit Salomos*. Übersetzt und eingeleitet von Felix Albrecht. Göttingen.