

Cornelia Soldat

Urbild und Abbild

**Untersuchungen zu Herrschaft
und Weltbild in Altrußland 11.-16. Jahrhundert**

Verlag Otto Sagner München · Berlin · Washington D.C.

Digitalisiert im Rahmen der Kooperation mit dem DFG-Projekt „Digi20“
der Bayerischen Staatsbibliothek, München. OCR-Bearbeitung und Erstellung des eBooks durch
den Verlag Otto Sagner:

<http://verlag.kubon-sagner.de>

© bei Verlag Otto Sagner. Eine Verwertung oder Weitergabe der Texte und Abbildungen,
insbesondere durch Vervielfältigung, ist ohne vorherige schriftliche Genehmigung des Verlages
unzulässig.

«Verlag Otto Sagner» ist ein Imprint der Kubon & Sagner GmbH.

Cornelia Soldat - 9783954790388

Downloaded from PubFactory at 01/10/2019 02:36:34AM

via free access

SLAVISTISCHE BEITRÄGE

Herausgegeben von
Peter Rehder

Beirat:

Tilman Berger · Walter Breu · Johanna Renate Döring-Smirnov
Walter Koschmal · Ulrich Schweier · Miloš Sedmidubský · Klaus Steinke

BAND 402

VERLAG OTTO SAGNER
MÜNCHEN 2001

Cornelia Soldat

Urbild und Abbild

**Untersuchungen zu Herrschaft
und Weltbild in Altrußland
11.–16. Jahrhundert**



**VERLAG OTTO SAGNER
MÜNCHEN 2001**

**PVA
2001.
929**

ISBN 3-87690-781-0
© Verlag Otto Sagner, München 2001
Abteilung der Firma Kubon & Sagner
D-80328 München

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

P 01



Vorbemerkung

Die vorliegende Arbeit ist die überarbeitete Version meiner Dissertation, die im Sommer 2000 an der Universität Potsdam verteidigt wurde. Vorweg möchte ich einige rezeptionstechnische Vorbemerkungen machen. Die von mir benutzten Ausgaben der Quellentexte wurden so gewählt, daß sie ggf. schnell zur Überprüfung eingesehen werden können. Für die altrussischen Texte heißt das, daß ich, soweit möglich, die Ausgaben der *Pamjatniki literatury drevnej Rusi* benutzt habe. In Zitaten wird die Schreibweise, insbesondere die Ausdrücke *bog*, *syn*, *otec*, *duch*, gemäß der jeweiligen Edition beibehalten.

Da wesentliche Teile der philologischen Forschungen in das *Slovar' knužnikov i knižnosti drevnej Rusi* eingegangen sind, stütze ich mich bei der Quellenkritik weitestgehend auf dieses Lexikon. Der erste Band stellt die altrussischen Texte nach den von Lichačev in Anlehnung an die westliche Philologie erstellten Kriterien der Textologie dar, die Arbeit mit dem zweiten Band wird dadurch erschwert, daß Angaben über Zahl und Datierung von Handschriften teilweise fehlen.

Alle Quellen werden in der Originalsprache zitiert und, wenn es sich um nicht mehr gesprochene Sprachen handelt, übersetzt. Wo es möglich war, habe ich auf bereits veröffentlichte Übersetzungen zurückgegriffen und diese als solche gekennzeichnet. Alle anderen Übersetzungen stammen von mir; die Analysen beziehen sich jedoch immer auf die Originaltexte. Bibelzitate werden, wenn es sich um neutestamentarische Zitate handelt, in der Ausgabe von Nestle/Aland zitiert. Bei Übersetzungen und alttestamentarischen Zitaten greife ich auf die sich näher am Griechischen befindenden Übersetzung Luthers zurück. Dies deshalb, weil auch die altkirchenslavischen Bibelübersetzungen aus dem Griechischen und unter größtmöglicher Beibehaltung der griechischen Textstruktur erfolgt sind.

Zitate aus der Sekundärliteratur werden in den Fußnoten mit Autornamen und einem Kurztitel angegeben, der in der Regel der Anfang des Titels ist. Die genaue bibliographische Angabe steht in der Bibliographie unter dem Autornamen. Weiterführende Literatur steht mit der vollen bibliographischen Angabe in der Fußnote und taucht nicht in der Bibliographie auf, wenn sie nicht im Verlaufe der Argumentation benutzt wurde.

Da ein Großteil der Arbeit vor Inkrafttreten der Rechtschreibreform geschrieben wurde, ist sie in alter Rechtschreibung gehalten.

Alle russischen Eigennamen, Literaturangaben und Termini werden in wissenschaftlicher Transliteration angegeben. Sollte es sich um im Deutschen gebräuchliche Termini handeln, wird in Einzelfällen von einer Umschrift abgesehen. Der Name Moše Baraš wird im Unterschied zur englischen Transkription aus dem Hebräischen auf dem Titelblatt, "Moshe Barasch", in Bibliothekstransliteration wiedergegeben, da er so in Bibliotheken eher zu finden ist.

Zuletzt möchte ich den genrespezifischen Dank abstatten, der vor allem den Herren Professores Franz und Witte für die Betreuung der Arbeit, sowie Prof. Peter Rehder für ihre Aufnahme in die Reihe "Slavistische Beiträge" gilt; außerdem meinen Töchtern für die Geduld, die

sie mit meinem Arbeitseifer aufbrachten, und für die Freizeit, die ich mit ihnen verbringen durfte. Das Manuskript wurde mit der freundlichen Unterstützung der Firma abitz.com erstellt. Des weiteren seien in Dankbarkeit erwähnt: Hildegard Barwin, Rainer Fischbach, Julia Harman, Riccardo Nicolosi, Brigitte Obermayr, Henrieke Stahl-Schwätzer und Karlwilhelm Stratmann, der mir den Mut machte, diesen Weg zu gehen.

Gewidmet sei diese Arbeit in Dankbarkeit für die erwiesene psychische und physische Unterstützung Stephan Küpper.

Berlin, im Oktober 2000

Cornelia Soldat

Abkürzungen

Cael. hier.	Dionysios Areopagita, De caelesti hierarchia
Eccl. hier.	Dionysios Areopagita, De ecclesiastica hierarchia
EG	Evangelisches Kirchengesangbuch
Enn.	Enneaden Plotins
LCI	Lexikon der Christlichen Ikonographie, ed. Kaufmann
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
PG	Patriarchalia series graecae
PLDR	Pamjatniki literatury drevnej Rusi
PSRL	Polnoe sobranie russkich letopisej
PVL	Povest' vremennyh let
RBK	Reallexikon der byzantinischen Kunst
SEEJ	Slavic and East European Journal
TODRL	Trudy otdela drevnej russkoj literatury
VC	Vita Constantini des Eusebius von Kaisareia



Inhalt

0	Vorbemerkung	5
	<i>Abkürzungen</i>	7
1	Einleitung	11
	<i>Methodischer Ansatz</i>	17
	<i>Herrschaft und Legitimation in West und Ost</i>	21
2	Urbild und Abbild	27
	<i>Die zwei Welten: Plato</i>	29
	<i>Die Emanation: Plotin</i>	32
	<i>Die Hierarchien: Dionysios Areopagita</i>	38
	<i>Die Bilder: Johannes Damascenos</i>	48
	<i>Die Texte: Biblische Typologie</i>	55
	<i>Résumé: Urbild und Abbild</i>	61
	<i>Anamnese</i>	67
3	Das heilige Volk	71
	<i>Die Dynastie Vladimir Svjatoslavičs</i>	99
	<i>Heiliges Land</i>	119
4	Ein altrussisches Bauprogramm	123
	<i>Das Kiever Bauprogramm</i>	132
	<i>Das himmlische Jerusalem</i>	138
5	Virtuelle Herrschaft	151
	<i>Exkurs: Der Ikonostas als intratextuelles Abbild</i>	174
6	Das heilige Rußland	177
	<i>Kreml', Kirche, Ritual</i>	179
	<i>Weltlicher und sakraler Raum</i>	198
	<i>Weltliche Herrschaft als göttliche – das Herrschaftskonzept des Prosvetitel'</i> ...	208
	<i>Antiverhalten und Typologie</i>	230
7	Zusammenfassung und Ausblick	235
8	Bibliographie	245



1 Einleitung

Das Konzept von "Zeit" kann nur in bedingtem Maße ausgedrückt und verstanden werden. Beim Ausdruck von Zeit oder einer Zeitspanne behilft man sich normalerweise mit Metaphern. Der Geologe Stephen Jay Gould bemerkt, daß in der Geologie zwar ein Konzept von der Tiefe der Zeit existiert, daß jedoch diese Tiefe nur metaphorisch ausgedrückt verstanden werden kann.

"An abstract, intellectual understanding of deep time comes easily enough - I know how many zeroes to place after the 10 when I mean billions. Getting it into the gut is quite another matter. Deep time is so alien that we can really only comprehend it as metaphor. And so we do in all our pedagogy. We tout the geological mile (with human history occupying the last few inches); or the cosmic calendar (with *Homo sapiens* appearing but a few moments before *Auld Lang Syne*). A Swedish correspondent told me that she set her pet snail Björn (meaning bear) at the South Pole during the Cambrian period and permits him to advance slowly toward Malmö, thereby visualizing time as geography. John McPhee has provided the most striking metaphor of all (in *Basin and Range*): Consider the earth's history as the old measure of the English yard, the distance from the king's nose to the tip of his outstretched hand. One stroke of a nail file on his middle finger erases human history."¹

Gould gebraucht für die Zeitspannen, die man in der Entwicklungsgeschichte der Erde ausmachen kann, die Metapher vom Zeitstrahl, *time's arrow*. Geologische oder historische Zeit ist die Zeit, die man zählen oder messen kann, die von einem gedachten Anfangspunkt in eine unendliche Zukunft hineinführt. Bei seiner Analyse der Texte von Geologen, die das Konzept der "tiefen Zeit" der Erdgeschichte entwarfen, macht Gould darauf aufmerksam, daß sie auf einer metaphorischen Ebene mit der zyklischen Zeit, *time's cycle*, argumentieren. Die der Geologie zugrundeliegenden Metaphern der Zeit seien somit die von Pfeil und Zyklus.² Den metaphorischen Zeitkonzepten der Geologie liegen nach Gould die von Mircea Eliade für den religiösen Menschen herausgearbeiteten Konzepte von heiliger Zeit und profaner Dauer

1 Gould, *Time's Arrow, Time's Cycle*, S. 3

2 Gould, *Time's Arrow, Time's Cycle*, S. 5ff.

zugrunde.³ In archaischen Gesellschaften wird, so Eliade, durch die rituelle Wiederholung der Urhandlungen das Fortschreiten der Zeit verhindert. Der am Ritus teilnehmende Mensch wird aus der profanen, dauernden Zeit in die heilige Zeit des Anfangs, *illud tempus*, versetzt und hat an ihrer ontologischen Fülle teil.⁴ Im Judentum erhielt die Zeitdauer einen eschatologischen Wert. Die geschichtlichen Katastrophen des Judentums wurden von den Propheten in den "Zorn Jahwes" umgedeutet, das Erscheinen seines Zornes wurde zu einer negativen Theophanie. Die Katastrophen erhielten so einen Sinn und enthüllten den einheitlichen göttlichen Willen. Die Geschichte erhielt als Abfolge von negativen und positiven Theophanien einen Wert, den sie in archaischen Religionen nicht hat.⁵

Im jüdischen Messianismus vollendete sich laut Eliade diese neue Wertung von Zeit und Geschichte. Die Zukunft sollte die Zeit regenerieren und das Ende der Zeit mit seinem Anfang in eins setzen. Der Sieg des Messias wiederholt sich dazu nicht mehrmals im Jahreszyklus, sondern in der Heilszeit am Ende der Geschichte, in der messianischen Zukunft.⁶ Diese eine Regeneration steht der periodischen Regeneration der Schöpfung in den die Juden umgebenden Religionen gegenüber. Die messianische Regeneration wird in einem künftigen *illud tempus* stattfinden.⁷

Im Christentum wird dieses *illud tempus* der Zukunft mit dem primordialen Paradies zusammengeführt.⁸ Das Christentum geht von einer historischen Inkarnation Gottes aus, die die profane Zeit, den Zeitstrahl, heiligt und zum mythischen Zyklus werden läßt. Die messianische Erwartung der Wiederkunft in Judentum und Christentum verbindet Zyklus und Zeitstrahl, indem es den Strahl metaphorisch gesehen zum Kreis umbiegt, denn ihm selbst liegt schon die eschatologische Wiederkunft Christi zugrunde, die in ihrer Wiederholung die Christen in den Heilszustand des Anfangs zurückführen soll.⁹ Anfang und Ende werden im Christentum in eine Zeit überführt, die in der zyklischen Wiederholung der Heils-Geschichte nachempfunden wird. Die Metapher für diesen Zeitzusammenfall ist das himmlische Jerusalem, das gleichzeitig für

3 Gould, *Time's Arrow, Time's Cycle*, S. 12ff.; vgl. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, S. 89ff.

4 Eliade, *Kosmos und Geschichte*, S. 84ff.

5 Eliade, *Kosmos und Geschichte*, S. 117f.+120

6 Eliade, *Kosmos und Geschichte*, S. 119. Ebd., S. 121 macht er darauf aufmerksam, daß diese Neubewertung der Geschichte ein Projekt der Eliten war, während die Masse des Volkes in Synkretismen an der kosmischen Ökonomie der rituellen Wiederholung und Aufhebung der Zeit festhielt.

7 Eliade, *Kosmos und Geschichte*, S. 125

8 Vgl. zum primordialen Paradies als archaischer Vorstellung Eliade, *Kosmos und Geschichte*, S. 135

9 In der Offenbarung auch metaphorisch mit Anfang und Ende, α und ω , bezeichnet. Vgl. Offb 1,8; 21,6; 22,13.

den Paradiesgarten steht.¹⁰ Jerusalem ist die Stadt des historischen Heilsereignisses, in dem Gott seinen Sohn opferte und zum Zeichen des Heils auferstehen ließ. Das himmlische Jerusalem ist der Ort der Wiederkehr Christi und Wohnung des heiligen Volkes mit seinem Gott. Es beinhaltet Anfang und Ende, sowohl die historische Zeit als auch die zyklische, mythische Zeit. Im liturgischen Jahreszyklus wird die "archaische" zyklische Wiederholung der Heilszeit praktiziert. Der Christ, der an den Zyklen der Liturgie teilnimmt, partizipiert am Heil der historischen wie an dem der mythischen Zeit. Die Zusammenführung von historischer und zyklischer Zeit wird am sinnfälligsten im Osterfest, dem heiligsten Fest des Kirchenjahres, das jedes Jahr aufs Neue die Heilszusage durch die Auferstehung Christi erneuert. Das Christentum erhält so unterschiedliche Heilszeiten, an denen es zyklisch partizipiert: die Zeit des Anfangs, die des Endes und die Zeit, in der Christus auf Erden wandelte. Hinzu treten die Hierophanien des Alten Testamentes, die auf das Kommen Christi hinweisen und die Hierophanien durch die christlichen Heiligen.¹¹

Goulds Buch *Time's Arrow, Time's Cycle* versteht sich auch als Plädoyer dafür, die Metaphern, die einem Text und seiner Zeitkonzeption zugrunde liegen, mitzulesen und zu entschlüsseln, weil sie sich als Konzepte einer bestimmten kulturellen Auffassung begreifen lassen.¹² In einer vom Christentum geprägten Kultur geht es analog darum, die ihr zugrundeliegenden religiösen Figuren zu entschlüsseln. Dazu will die vorliegende Arbeit einen Beitrag leisten. Es geht darum, eine Figur zu untersuchen, die das "Funktionieren" der altrussischen¹³ Kultur begründete, und die gemeinhin "das neoplatonische Urbild-Abbild-Denken" genannt wird. Implizit wird hier davon ausgegangen, daß im 10. und 11. eine Beeinflussung der slavischen Kultur durch das byzantinische Christentum orthodoxer Prägung stattgefunden hat, deren genaue Art und Weise nicht eruiert werden soll. Ich gehe hier mit Donald Ostrowski davon aus, daß eine Beeinflussung stattgefunden hat, wenn (1) die Institution oder Praxis in der Quellenkultur vorhanden war, (2) ihr Vorhandensein in der Quellenkultur mit ihrem Auftauchen in der Zielkultur zur gleichen Zeit nachgewiesen werden kann, und (3) es einen Transfermechanismus wie militärische Invasion, administrative Institutionen oder Handelsverbindungen gegeben hat, da

10 Offb. 21+22; s.u. Kap. 4

11 Vgl. Eliadc, Kosmos und Geschichte, S. 142f.

12 Gould, *Time's Arrow, Time's Cycle*, S. 13ff.

13 Die Termini "Altrußland" und "altrussisch" werden hier zur Kennzeichnung einer Periode ostslavischer Geschichte und Kultur gebraucht, die sich vom 10. bis zum 17. Jahrhundert erstreckte. Da heutzutage mindestens zwei Staaten Anspruch auf das Kiever Erbe erheben, ist der Gebrauch des Terminus natürlich gefährlich, zumal hier auch nur die russische Staatlichkeit und nicht die ukrainische untersucht werden soll. Der Terminus wird jedoch trotzdem verwendet, da mit ihm, wie gesagt, der Zeitraum der Untersuchung, weniger der geographische oder der nationale Raum beschrieben werden soll.

Ideen Handelsrouten folgen¹⁴ Letzterer Mechanismus ist für die byzantinisch-slavisches Beziehungen bezeugt. Der Untersuchung des Urbild-Abbild-Denkens in der byzantinischen Kultur und seiner Bindung an die Ikonenverehrung ist deshalb ein erster Teil dieser Arbeit gewidmet, der Untersuchung des altrussischen Urbild-Abbild-Denkens der nächste und größte Teil

Die These, mit der ich diese Untersuchung begann, lautete, daß Abbildlichkeit in Altrußland zur Herrschaftslegitimation eingesetzt wurde. Es zeigte sich jedoch bald, daß die Herrschaftslegitimation nur ein Aspekt eines ganzen durch urbild-abbildliches Denken strukturierten Weltbildes ist, welches darzustellen zwar nicht meine Hauptabsicht ist, aus dem der Herrschaftsdiskurs als wesentlicher Bestandteil aber auch nicht einfach ausgekoppelt werden kann, und das daher begleitend, wenn auch nicht vollständig dargelegt werden soll. Obwohl das Urbild-Abbild-Denken seinen Ausdruck vor allem in der Ikonenverehrung und in theologischer Literatur findet, werden diese Phänomene von mir nur behandelt, wenn sie mit der Herrschaft und ihrer Legitimation zusammenhängen.

Da das durch Urbild und Abbild strukturierte Herrschafts- und Weltbild religiös determiniert ist, kann es von innen heraus nicht objektiv-beschreibend dargestellt werden. Eine deskriptive Darstellung setzt eine Distanz voraus, die bei an die göttliche Legitimation ihrer Welt Gläubigen nicht vorhanden ist, da sie den Ausschluß aus der Gemeinschaft der Gläubigen bedeuten würde. Das Problem von Innen- und Außenstandpunkt ist bis heute virulent und nicht adäquat reflektiert. Darstellungen von innen heraus, die an einer Darlegung und Festigung des Weltbildes interessiert sind, habe ich mit dem Begriff der "Selbstbeschreibung" belegt. Statt das in den Selbstbeschreibungen präsentierte Weltbild nachzuerzählen, kommt es mir jedoch darauf an, die ihnen zugrunde liegende Struktur, die das Weltbild auf einer Tiefenebene prägt, herauszuarbeiten. Für das hier zu untersuchende Weltbild in Altrußland bedeutet dies, daß eine Relektüre von Texten unter dem Gesichtspunkt, wodurch welches Weltbild generiert wird, erforderlich ist, während diese Texte gemeinhin unter rein literaturwissenschaftlichem, linguistischem oder historischem Gesichtspunkt gelesen worden sind. So sah z.B. die russische Mediävistik des 19. Jahrhunderts ihre Aufgabe im wesentlichen in der Scheidung von originaler Literatur und Fremdeinflüssen. In sowjetischer Zeit änderte sich die Herangehensweise, weil die russische Geschichte als nach den von Marx und Engels dargestellten Prinzipien funktionierend begriffen werden mußte. Außerdem führte der Zwang, die russische Geschichte als originär zu begreifen, zur Verneinung von Einflüssen jedweder Art. In der Auseinandersetzung mit der

14 Ostrowski, *Muscovy and the Mongols*, S. 34f.

russischen Mediävistik des 19. Jahrhunderts stand die sowjetische Mediävistik vor dem Problem, alles positiv bewerten zu müssen, was auf die prinzipielle Eigenständigkeit und Originalität der russischen Entwicklung hinausläuft, und verneinen zu müssen, wo in der russischen Geistesgeschichte Eigentümlichkeiten im Gegensatz zur westeuropäischen angenommen werden. Wo Einflüsse aus dem Westen oder aus Byzanz festgestellt werden, wurden sie als sekundär gewertet. Dies führte zu dem großen Paradox der sowjetischen Forschung, daß die Entwicklung der russischen Geschichte zwar analog zur westlichen verlaufen sein mußte, gleichzeitig jedoch originär und aus sich heraus und ohne wesentliche Einflüsse so verlaufen sein mußte.¹⁵

Diese Deutungsschemata führen zu Widersprüchen in den Darstellungen, die sich nicht auflösen ließen, und die Thomas Seebohm mit folgenden Beispielen erläutert.

"Wird etwa gesagt, die 'Renaissance' in Rußland sei national orientiert, sie wende sich nicht zur klassischen Antike, sondern zur 'nationalen Antike' des Kiever Rußland, so ist implizit ein Strukturunterschied von solcher Dimension angegeben, so daß gefragt werden muß, wie daneben, unter denselben methodischen Voraussetzungen, wenn auch von einem anderen Autor, versichert werden kann, der russischen Renaissance fehlten gegenüber der westeuropäischen nur einige Besonderheiten unwesentlicher Art, etwa der 'Paganismus'. Es liegt auf derselben Ebene, wenn einerseits versichert wird, das wachsende Interesse an patristischer Literatur sei analog zu ähnlich gerichteten Interessen der Humanisten und Reformatoren, andererseits eben die ostkirchliche patristische Literatur als die ideologische Schatzkammer der russischen 'Scholastik' aufgefaßt werden soll. Wiederum ist es dann paradox, wenn an weiterer Stelle, - was doch wohl schon aus kulturosoziologischen Gründen suspekt ist -, in Häresien der Unterschichten wie dem Strigolnicestvo Analoga zu Gedankengängen fröhscholastischer Denker wie Abälard und Siger von Brabant entdeckt werden. Eine nicht zu übersehende Unstimmigkeit der Proportion in der Analogie ergibt sich schließlich, wenn Josif Sanin gegenüber den humanistischen Häretikern die Rolle des Scholastikers und zugleich des Gegenreformators übernehmen soll. Es ist schließlich ein Faktum, daß es vor Josif Sanin in Rußland keinen Autor gab, der sich einem gründlichen Studium dogmatischer Probleme widmete und umfangreiche dogmatische Schriften verfaßte. Demgemäß folgt aus der erwähnten ana-

15 Ich beziehe mich hier auf die exzellente, immer noch aktuelle Analyse von Seebohm, *Ratio und Charisma*, S. 25-33.

logisierten Interpretation, daß sich die Scholastik in Rußland als Reaktion auf den Humanismus ausbildete "16

Neuere Arbeiten mit stärker mediävistischer oder kulturwissenschaftlicher Ausrichtung sind in der Mehrheit von bundesrepublikanischen und angloamerikanischen Forschern geleistet worden. Hierzu kommt ein großer Teil an okkasionellen Arbeiten vor allem zur Geschichte der Kiever Rus', die aus Anlaß des Millenniums der Taufe der Rus' 1988 erschienen sind, und die aufgrund dieser Okkasionalität zumeist einen perpetuierenden Charakter haben.¹⁷ Zumeist werden altrussische Texte jedoch weiterhin unter linguistischem bzw. historisch-philologischem Gesichtspunkt untersucht¹⁸

Die neuere postsowjetische Forschung wirft zumeist zwei Probleme auf. Zum einen wird in der Beschäftigung mit altrussischer Kultur ein Substitut für die weggefallene ideologische Basis gesucht. Die hieraus entstehenden Arbeiten sind deshalb bewußt von einem Innenstandpunkt aus geschrieben.¹⁹ Zum anderen fehlt teilweise schlicht die religionswissenschaftliche Basis, das heißt, es fehlen Kenntnisse in Theologie und Kirchengeschichte und vor allem die Kenntnis der biblischen Texte, die die Grundlage der christlichen Kultur darstellen. So wurzelt ein Großteil der Mißverständnisse bei der Erforschung der altrussischen Kultur in einer religionswissenschaftlichen Inkompetenz, die sich nicht auf postsowjetische Forschungen beschränkt, sondern die auch im Westen auf eine zunehmende Säkularisierung der Kultur zurückzuführen ist, die selten, wie z.B. in der Einleitung zu *Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine* überhaupt realisiert wird.

"Since Russia in the popular mind is often associated with fervent spirituality and deep cultural identity, it is a paradox that religion and culture have been so selectively – some would say even shabbily – treated in historical literature. We take the word of Slavophile publicists and modern philosophers on the communal essence of Russian spirituality; we get our theology from *The Brothers Karamazov*, we are enlightened by Tolstoi on the

16 Seebohm, *Ratio und Charisma*, S. 32

17 Vgl. Payer, Anja / Glaßner, Gottfried. *Bibliographie der deutschsprachigen Literatur über das Christentum in Rußland (und Nachfolgestaaten der UdSSR) 1986-1993*, Salzburg 1996 (= Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg, N.F., 65)

18 Dies spiegeln auch die TODRL wider, deren Autorenstamm sich zudem in den letzten dreißig Jahren nicht signifikant geändert hat.

19 Vgl. Esaulov, *Kategorija sobornosti v russkoj literature*, S. 12. Neben den dort angeführten Autoren sei auf die beiden Sammelbände "Evangelskij tekst v russkoj literature", Tom 1-2, Petrozavodsk 1994-1998, verwiesen.

cultural rift between noblemen and peasants in nineteenth-century Russia. Meanwhile, historians have not created an edifice of scholarly knowledge comparable to that which exists for the medieval Latin West, about the church or about premodern cultural life, about theology and religious practice, religious dissent, social values and mores. This, despite the fact that Russia remained a nonsecular, principally religious society significantly longer than did Europe. This relative neglect makes all the more striking the contemporary turn toward religion and culture in historical studies broadly conceived (not just in the discipline of history) [...]."²⁰

Diesem Hintergrund ist der methodische Ansatz dieser Arbeit geschuldet.

Methodischer Ansatz

Ich untersuche im folgenden die altrussischen Texte mit den Mitteln der Intertextualitätstheorie, wie sie von Renate Lachmann für die Literatur der Moderne dargestellt wurde. Ich gehe mit Lachmann davon aus, daß in Texten auf andere Texte verwiesen wird, um diese in ihrer Ganzheit aufzurufen und damit im späteren Text Sinn zu akkumulieren.²¹ Dies bedeutet, daß ich im Gegensatz zur bisherigen Forschungspraxis davon ausgehe, daß die vielen Bibel- und anderen Textzitate in mittelalterlichen Texten nicht nur einer mechanischen Textproduktions-technik, Kompilation, oder einem Verweis auf eine höhere Autorität geschuldet sind, sondern daß sie den Text kommentieren und ihm einen bestimmten religiösen und gesellschaftlich relevanten Sinn geben sollen. Gerade das Benutzen von Bibelziten spielt hierbei in mittelalterlichen Texten eine besondere Rolle, weil man davon ausgehen kann, daß biblische Texte allgemein bekannt waren.

Zwar gab es in Altrußland bis zum 16. Jahrhundert keine Vollbibel, doch gab es eine Reihe von Texten, die im Jahreszyklus der Liturgie ständig wiederholt wurden, die also so präsent waren, daß ein Verweis auf eine bestimmte Textstelle durch einige Schlüsselbegriffe den biblischen Text in seinem Gesamtzusammenhang evozierte.²² Eine besondere Bedeutung kommt hierbei dem altrussischen Psalter zu, der nicht nur die Psalmen, sondern auch ausgewählte Pas-

²⁰ Baron/Kollmann, Introduction, S. 3

²¹ Lachmann, *Gedächtnis und Literatur*, S. 48

²² Vgl. Lachmann, *Gedächtnis und Literatur*, S. 34-38. Diese Auffassung liegt implizit auch der Untersuchung von *biblical thematic clues* von Riccardo Picchio zugrunde, auf die ich in Kap. 3 näher eingehen werde.

sagen des Pentateuch und der Propheten, allen voran Jeremia und Jesaja, enthielt. Auf eine besondere Kenntnis des Psalter, der außerdem als Grundlage für die Alphabetisierung diente,²³ wurde schon in Kiever Zeit Wert gelegt.²⁴

Diese Herangehensweise bringt es mit sich, daß die Texte als Ganze analysiert werden, so wie sie auch rezipiert wurden. Auf textkritische Untersuchungen, die sich insbesondere mit der Frage nach Textgenese und Autorschaft in historisch-philologischer Weise beschäftigen, wird dagegen weitestgehend verzichtet.

Während der literaturwissenschaftliche Schwerpunkt dieser Arbeit in der Analyse der den schriftlichen Texten zugrundeliegenden urbild-abbildlichen Struktur und der Herausarbeitung des durch sie evozierten Weltbildes liegt, auf dessen Grundlage sich die altrussischen Herrscher legitimierten, geht sie gleichzeitig auf den Niederschlag von Struktur und Weltbild in anderen Speichermedien der altrussischen Kultur, wie Bilder oder Architektur, ein, die als Texte der Kultur zur Unterstützung der Untersuchung herangezogen werden. Um die Wirkung auf das kulturelle Gedächtnis zu untersuchen, wird der Textbegriff im Sinne der sowjetischen Kultursemiotik entgrenzt und der geschriebene Text als ein möglicher Mechanismus der Speicherung kulturellen Wissens oder sekundäres modellbildendes System betrachtet.²⁵ Der literaturzentristische Ansatz wird somit in einen kulturgeschichtlichen Rahmen überführt. Ein solcher Ansatz orientiert sich an den neuesten Forschungen auf dem Gebiet der Kulturgeschichte, die mit dem Begriff *cultural studies* einen neuen Forschungsansatz in den Literatur- und historischen Wissenschaften verfolgen. Den Vorteil dieses Begriffes definieren Kelly u.a folgendermaßen:

"It [...] requires that the relationship between the cultural and the political be examined to the extent that 'politics is one of the constitutive parts of culture and is itself subject to culturological analysis and justification'. "²⁶

Ein solcher Ansatz fragt nach "various sites of cultural production [...] and numerous examples of cultural product [...] in order to establish links between aspects of Russian society that are not usually considered together."²⁷

23 Zu Alphabetisierungspraxis und Schulwesen vgl. Seebohm, *Ratio und Charisma*, S. 47-66, Scheidegger, *Endzeit*, S. 232-271.

24 Im *Kievo-pečerskij paterik* wird des öfteren darauf abgehoben, daß besonders fromme Mönche ständig den Psalter auf den Lippen hatten. Auch Vladimir Monomach berichtet davon, daß er den Psalter las.

25 Lotman, *Das Problem der "Kulturvermittlung"*, S. 839-843

Die Emphase der Forschung geht damit weg von dem Versuch, einen einheitlichen Mechanismus zu finden und eine homogene Studie zu schreiben, die "Rußland erklärt", und hin zur Präsentation von Einzelstudien. In diesem Sinne verstehe ich meine Untersuchung des Urbild-Abbild-Denkens und seiner Verwendung zur Herrschaftslegitimation als Studie *eines* Aspekts der altrussischen Kultur, nicht – wenn dies gelegentlich auch so scheinen mag – *des* umfassenden Mechanismus, der sämtliche Phänomene erklärt. Es geht mir nicht so sehr um die Präsentation von neuen Funden wie darum, die bereits vorhandenen Forschungsergebnisse der unterschiedlichsten Fachdisziplinen zu bündeln und zu synthetisieren und die Ergebnisse der Einzelforschungen unter einer zentralen Fragestellung darzustellen. Abweichend von dem in den beiden von Kelly/Shepherd herausgegebenen Bänden favorisierten Konzept, *bottom-up*-Mechanismen verschiedener zentrifugaler Subkulturen gegen die *top-down*-Mechanismen der Hochkultur auszuspielen, machen es hier Fragestellung wie auch Quellenlage nötig, sich v.a. auf die Produkte der herrschenden Kultur zu konzentrieren. Doch zeigen die synkretistischen Elemente im *Skazanie o Borise i Glebe*, die Reaktionen auf den Mongolensturm in den Viten des Michail von Černigov und des Aleksandr Nevskij, der als Antwort auf die Häresie der "Novgoroder Judaisierenden" konzipierte *Prosvetitel'*, ebenso wie der Briefwechsel Ivans IV. mit Kurbskij und sein Antiverhalten in der *Opričnina*, wie sich die herrschende Kultur in der Reaktion auf einheimische oder fremde *counterculture* definiert und welche Rolle hier der Mechanismus von Urbild und Abbild spielt.²⁸

Die grundlegende Frage, die mich bei meiner Untersuchung beschäftigt, ist: Wie legitimiert sich eine Kultur? Die grundlegende These ist, daß in der Herrschaftslegitimation durch Urbild und Abbild ein bestimmtes Selbstbild der russischen Kultur generiert wird und sie versucht, sich nach diesem Bilde zu verhalten. Urbild und Abbild wird hierbei als *ein* Mechanismus verstanden, der die russische Kultur determiniert, nicht als *der* Mechanismus, der der Kultur zugrundeliegt.²⁹

Die hier vorgenommene Bündelung von Ergebnissen der Einzeldisziplinen von slavischer Philologie und Literaturwissenschaft, Kunstgeschichte, Theologie resp. Kirchengeschichte, historischen Wissenschaften, Byzantinistik u.a. kann nicht ohne Folgen für diese Disziplinen bleiben. Sie wird u.a. zeigen, wo mit der Kultur nicht adäquaten Fragestellungen und Untersu-

26 Kelly u.a., Introduction: Why Cultural Studies?, S. 12f.

27 Kelly/Shepherd, Introduction: Literature, History, Culture, S. 4

28 Vgl. Kelly u.a., Introduction: Why Cultural Studies?, S. 12ff.

29 Vgl. zur Kritik an den bisherigen Tendenzen, die russische Kultur immer auf eine Formel zurückführen zu wollen, Kelly u.a., Introduction: Why Cultural Studies?, S. 2-5.

chungsmethoden gearbeitet wurde. In einigen Fällen sind Mißverständnisse in der bisherigen Forschung einfach darauf zurückzuführen, daß irgendwann die Quellentexte nicht mehr im Ganzen, sondern aus dem Zusammenhang gerissen zitiert wurden. Häufig findet sich auch die Praxis, auf Quellenzitate überhaupt zu verzichten und lediglich zu übersetzen, zu paraphrasieren oder auf Texte zu verweisen. Ein Nachlesen ergibt dann häufig, daß etwas anderes im Quellentext steht, als in der Sekundärliteratur gemeinhin dargestellt wird. Gegen diese Praxis setzt die vorliegende Arbeit die extensiven Textbelege in der Originalsprache.

Die Untersuchung der russischen Kultur gründet sich auf die allgemein anerkannte Periodisierung der altrussischen Geschichte und untersucht die Kiever Rus', die Mongolenzeit und die Moskoviter Rus', verstanden als historisch begründete kulturelle Formationen auf einem vom jeweiligen Zentrum dominierten Territorium. Des weiteren werden gängige Dualismen wie die Trennung von Kirche und Staat vorerst beibehalten, obwohl sich herausstellen wird, daß sie in ihrer Zeit als Synthese gedacht wurden. Diese Oppositionierung gilt der besseren Veranschaulichung der kulturellen Prozesse und wird zum Ende der Untersuchung hin aufgehoben werden. Außerdem wird zwar die Linie Kiev - Moskau in der Untersuchung beibehalten, es wird sich jedoch zeigen, daß die gängige Vorstellung von der zentralistischen Moskauer Autokratie als Erbin eines Staates mit Kiev als Zentrum so nicht aufrechterhalten werden kann.³⁰ Paradigmatisch für die Herrschaft der Moskoviter Rus' wird abschließend Ivan IV. Groznyj untersucht werden. Er stellt als erster russischer Zar gleichsam eine Kulmination des altrussischen Herrschaftsbildes dar. In seine Zeit fällt außerdem der Versuch einer allgemeinen Synthese des Weltbildes, das danach in Smuta und Raskol im 17. Jahrhundert erschüttert wird.³¹

Um den Kreis zu schließen und zum anfangs Gesagten zurückzukommen: Es wird im folgenden gezeigt werden, daß Urbild und Abbild für eine bestimmte Strategie steht, die der altrussischen Kultur dazu dient, die historische Zeit des Zeitstrahls in die zyklische Zeit des Mythos und damit der Anteilnahme am Heil zurückzuführen und voranzubringen. Das Fehlen einer konkreten Metasprache bringt es mit sich, daß der Ausdruck "Urbild und Abbild" als Neutrum Singular bisweilen etwas unbeholfen im Text stehen wird. Urbild und Abbild selbst ist schon eine Synekdoche für eine Denkstruktur, die nie explizit formuliert wurde, sondern als Gedankenkonstrukt der antiken Philosophie in die christliche Theologie eingedrungen ist und zur Ontologisierung der Welt im christlichen Sinne benutzt wurde.

30 Wie Edward L. Keenan bereits 1984 deutlich gemacht hat, vgl. Keenan, *On Some Mythical Beliefs*, S. 32f.

31 Vgl. hierzu Scheidegger, *Endzeit*, S. 27-39.

Herrschaft und Legitimation in West und Ost

Für jede Herrschafts- oder Staatsform erhebt sich das Problem ihrer Legitimität.³² Im Gegensatz zur Legalität, die Übereinstimmung von Handeln und gesetztem Recht bedeutet, ist Legitimation die Rechtfertigung der staatlichen Machtentfaltung durch allgemeinverbindliche Prinzipien und drückt letzte Verbindlichkeitsgründe staatlicher Herrschaft aus.³³ Zum Nachweis der Legitimität bedarf es eines Grundes, der außerhalb der Faktizität des Legitimationsobjektes liegt.³⁴ Diese Gründe liegen in der europäischen Tradition vornehmlich in Anforderungen von Religion, Moral, Recht oder Vernunft.³⁵ Das Bedürfnis der Legitimation ergibt sich aus dem Spannungsverhältnis zwischen Herrschenden und Beherrschten. Den Gewaltunterworfenen dient die Legitimität der Herrschaft zur Steigerung ihres Vertrauens in die Herrschaftsform, den Gewaltausübenden dient sie zur Stabilisierung der Herrschaftsform. Legitimation wird zum vertrauensschaffenden Akt zwischen Herrschenden und Beherrschten. Der Legitimationsglaube des Volkes ist deshalb die wichtigste Grundlage für den dauernden Bestand staatlicher Ordnung, so daß jeder Staat sich gezwungen sieht, seine Legitimitätsgrundlage in der öffentlichen Meinung zur Anerkennung zu bringen.³⁶ Die Rechtfertigungsgründe wechseln dabei mit dem historischen und sozialen Kontext, wobei bis ins Spätmittelalter hinein religiöse Gründe vorwiegen, diese jedoch in der Neuzeit zunehmend durch das Prinzip der "Volkssouveränität" abgelöst wurden.³⁷

Die religiöse Legitimation wird durch den Begriff der Politischen Theologie charakterisiert, der es um die Beziehungen zwischen politischer Gemeinschaft und religiöser Ordnung, zwischen "Herrschaft und Heil" geht.³⁸

"Politische Theologie entsteht dort, wo solche Probleme in Formen verhandelt werden, die die Götter bzw. Gott einbeziehen. Dabei lassen sich zwei Aspekte Politischer Theologie unterscheiden. Die eine fragt nach den theologischen Implikationen des Politischen [...], die andere nach den politischen Implikationen des Theologischen. Zur Politischen Theologie gehören also sowohl Diskurse über Herrschaft und/oder Gemeinschaft,

32 Isensee, Legitimität, Sp. 746

33 Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 3, S. 677

34 Isensee, Legitimität, Sp. 746

35 Isensee, Legitimität, Sp. 747

36 Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 3, S. 678

37 Isensee, Legitimität, Sp. 747

38 Zur Geschichte der Politischen Theologie s. Assmann, Herrschaft und Heil, S. 15-31.

die nicht ohne (explizite oder implizite) Bezugnahmen auf Gott oder die Götter auskommen, als auch Diskurse über Gott oder die Götter, die die Sphäre der vertikalen bzw. horizontalen Strukturen der Menschenwelt einbeziehen“³⁹

Die Indienstnahme einer bestimmten Politischen Theologie zur Herrschaftslegitimation setzt in dem Moment ein, in dem Staatswesen und göttliche Weltordnung voneinander getrennt werden.⁴⁰ Die Christianisierung der Römischen Reiches markiert den Beginn einer explizit christlichen Politischen Theologie, die die Dissoziation von Herrschaft und Heil in der Spätantike wieder aufzuheben trachtet. In Anlehnung an den römischen Kaiser erhält der byzantinische Kaiser kirchliche Weihen,⁴¹ legitimierte sich jedoch vorrangig durch die Krönung durch den Vorgänger und durch die Akklamation von Soldaten, Senatoren und Volk im Hippodrom.⁴² Die im Westen im Mittelalter vorherrschende Art der Legitimation war das Gottesgnadentum. Die Formel "*Dei gratia*" rekurriert auf eine göttliche Einsetzung einer Amtsgewalt und wurde ursprünglich von den ökumenischen Konzilien benutzt, um ihre Unabhängigkeit vom Herrscher zu demonstrieren. Während die frühen fränkischen Herrscher (Merowinger) sich durch Charisma legitimierten, hielt sich bei den Germanen das Königsheil, das durch göttliche Ahnen garantiert wurde. Pippin der Jüngere war der erste Frankenkönig, der die Formel "*Dei gratia*" anwandte und sich diese durch den Papst sanktionieren ließ. Hinzu kam die geistliche Salbung als herrschaftslegitimierender Akt, der bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts außerdem die Würde des Diakons vermittelte. Das Gottesgnadentum bewirkte, daß der Herrscher mit besonderen Vorzügen und Eigenschaften (*virtus*) ausgestattet war, zeigte sich durch seine Siege in der Schlacht und in der Demut, mit der er sich in die bestehende Weltordnung einfügte.⁴³

39 Assmann, Herrschaft und Heil, S. 15f.

40 Zur Entstehung der Politischen Theologie aus der Trennung zwischen weltlicher Herrschaft und Religion im alten Ägypten und Israel vgl. Assmann, Herrschaft und Heil. Zu antiken Formen des Sakralherrschtums vgl. Gundlach, Rolf: Der Sakralherrscher als historisches und phänomenologisches Problem, in: Gundlach, Rolf / Weber, Hermann (Hrsg.): Legitimation und Funktion des Herrschers. Vom ägyptischen Pharao zum neuzeitlichen Diktator (= Schriften der Mainzer Philosophischen Fakultätsgesellschaft; 13), S. 1-22.

41 Vgl. Prinzing, Günter: Das byzantinische Kaisertum im Umbruch. Zwischen regionaler Aufspaltung und erneuter Zentrierung in den Jahren 1204-1282, in: Gundlach, Rolf / Weber, Hermann (Hrsg.): Legitimation und Funktion des Herrschers. Vom ägyptischen Pharao zum neuzeitlichen Diktator (= Schriften der Mainzer Philosophischen Fakultätsgesellschaft; 13), S. 129-184.

42 Lilie, Byzanz, S. 10-21

43 Schlinker/Willoweit, Gottesgnadentum, Sp. 917f. Vgl. zum Sakralkönigtum bei den deutschen Kaisern auch: Weinfurter, Stefan: Idee und Funktion des Sakralkönigtums bei den ottonischen und salischen Herrschern (10. und 11. Jahrhundert), in: Gundlach, Rolf / Weber, Hermann (Hrsg.): Legitimation und Funktion des Herrschers. Vom ägyptischen Pharao zum neuzeitlichen Diktator (= Schriften der Mainzer

Die Bezeichnung des Moskauer Großfürsten Vasilij I. als Herrscher von Gottes Gnaden 1396, *bož'ju milost'ju*, eine Formel, die später fester Bestandteil des Titulars der Großfürsten und Zaren wurde, stammt nicht von diesem fränkischen Modell, sondern gehört zu den mongolischen Einflüssen auf den Moskoviter Staatsaufbau. Die Mongolen wiederum übernahmen die Legitimation über das "Mandat des Himmels", so der eigentliche Ausdruck, von den chinesischen Kaisern der Jin-Dynastie (1115-1234).⁴⁴

Die gängigste Variante der Legitimation ist die über die Genealogie. Die Merowinger bezeichneten sich z.B. nach dem Zeugnis der Fredegar-Chronik aus dem 7. Jahrhundert als Abkömmlinge eines mythischen Meerungeheuers.⁴⁵ Die Karolinger legitimierten sich sowohl durch das Gottesgnadentum als auch durch die "Ansippung" an das Geschlecht der Merowinger, indem den Söhnen "merowingische" Namen gegeben wurden. Karl der Große firmiert in der mittelalterlichen Dynastiengeschichte als "überhaupt der Spitzenahn schlechthin."⁴⁶ In zahlreichen fiktiven Genealogien werden die Herrscher als von mythischen antiken Helden abstammend charakterisiert, wobei die Abstammung von Trojanern sehr häufig ist.⁴⁷ Eine christliche oder biblische Abstammung war nicht zwingend notwendig. Zwar wurden Noah oder Adam als Urahnen angegeben, doch wurde die entscheidende Position durch einen "Zwischenahn" gehalten, der in der Folgezeit verchristlicht wurde.⁴⁸ Auch die Wahl der Schutzpatrone und Reichsheilige ist auf den Wunsch nach himmlischem Schutz für die Dynastie zurückzuführen.⁴⁹

Die imperiale Gewalt wurde im Westen durch den Rückgriff auf Rom und die Antike legitimiert.⁵⁰ Diese Art macht sich auch in der Darstellung der Reichsregalien bemerkbar. Die Typologie der Reichskronen wird von Hermann Fillitz auf drei Typen zurückgeführt: 1) die Krone als literarische Konstruktion, die nur schriftlich überliefert ist, 2) Kronen als Bekränzungen, wie sie in der Antike überliefert wurden, 3) reale Kronen, die aus antiker Tradition stammten und denen bei der Verwendung als Insignien ein aktueller Symbolgehalt gegeben

Philosophischen Fakultätsgesellschaft; 13), S. 99-128; Weber, Hermann: Sakralkönigtum und Herrscherlegitimation unter Heinrich IV., ebd., S. 233-258.

44 Ostrowski, *Muscovy and the Mongols*, S. 95ff.; vgl. das Schema auf S. 105.

45 Angenendt, *Der eine Adam*, S. 42

46 Angenendt, *Der eine Adam*, S. 43

47 Angenendt, *Der eine Adam*, S. 42ff.

48 Angenendt, *Der eine Adam*, S. 45

49 Vgl. hierzu Angenendt, *Heilige und Reliquien*, S. 126f.

50 Dies ist auch in einer Genealogie Ivans IV gegeben, vgl. Hecker, *Dynastische Abstammungslegende und Geschichtsmythos*, S. 126; genealogische Abstammungslegenden gab es in Rußland dann erst wieder im 18. Jahrhundert.

wurde⁵¹ Herrschaftslegitimation hatte nicht nur mit Realia zu tun. Die Normannen in England legitimierten ihre Herrschaft zwar genealogisch als Abstammung von Caesars (Adoptiv-)Sohn Brutus, doch wurde diese Legende in ein neues Genre des Artusromans eingeschrieben, das sich von der kontinentalen Artusepik wesentlich unterscheidet.⁵²

In der Frührenaissance änderten sich die Verfahren. Die Legitimation ging auf höfische Festspiele⁵³ über oder wurde über Sprachursprungstheorien⁵⁴ abgehandelt. Mit zunehmender Sakularisierung verlor das Gottesgnadentum des Herrschers, auf das sich v.a. die deutschen Herrscher noch ausschließlich beriefen, seine Potenz zur Herrschaftsbegründung.

Im Westen läßt sich eine generelle Tendenz zur Legitimation über Genealogie, Gottesgnadentum und im Imperiumsgedanken in der Nähe zu Rom und der griechischen Antike festhalten. Der Rückgriff auf die Antike kommt in Altrußland nicht zustande, weil die Überlieferung nie so populär war wie im Westen (z.B. die Alexanderepik). Die genealogische Legitimation beschränkt sich gemeinhin auf Vater und Großvater und ist damit eher einem regionalen Ahnenkult als einer antiken Vergangenheit verpflichtet. Kronungszeremoniell und Reichsregalien entwickelten sich vergleichsweise spät, im 14.-16. Jahrhundert, zusammen mit ihren Legenden. Das Gottesgnadentum des Königs ist ein Konstrukt des Westens, das aufgrund von Usurpation des Thrones gefunden werden mußte. In Rußland findet Usurpation erst am Ende des 16. Jahrhunderts statt; die Rjurikiden hatten ihre Herrschaft durch fiktive Verwandtschaftsbande und die Rückführung auf die Ahnherren Rjurik und Vladimir Svjatoslavič gefestigt. Usurpation fand im ausgehenden russischen Mittelalter durch *samozvanstvo*, das Ausrufen als verloren geglaubter, rechtmäßiger Zarensohn statt.⁵⁵

Im Rahmen dieser Arbeit geht es darum zu belegen, daß Abbildlichkeit zu den Legitimationsstrategien der altrussischen Herrscher gehörte, ohne daß im Einzelnen auf parallel dazu existierende Strategien wie die Legitimation über *Pokrov* oder den heiligen Georg den Drachentöter,⁵⁶ imperiale Legenden und genealogische Konstrukte oder auf Legenden zu Regalien wie

51 Fillitz, Kaisertum, Papsttum und Politik in der Kunst, S. 139

52 Busse, Brutus in Albion, S. 207

53 Vgl. Guthmüller, Bodo: Herrschaftslegitimation im höfischen Festspiel der italienischen Renaissance, in Wunderli, Peter (Hrsg.): Herkunft und Ursprung. Historische und mythische Formen der Legitimation, Sigmaringen 1994, Seiten 225-239.

54 Vgl. Wunderli, Peter: Sprachursprungstheorien in der Romania, in: Wunderli, Peter (Hrsg.): Herkunft und Ursprung. Historische und mythische Formen der Legitimation, Sigmaringen 1994, Seiten 179-205.

55 Vgl. hierzu Uspenskij, Semiotik der Geschichte; sowie Wöll, Alexander: Doppelgänger. Steinmonument, Spiegelschrift und Usurpation in der russischen Literatur, Frankfurt/M., Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Wien 1999. (= Slavische Literaturen. Texte und Abhandlungen, herausgegeben von Wolf Schmid, 17).

56 Vgl. hierzu Pljuchanova, Marija B.: Sjužety i simvolj Moskovskogo carstva, Sankt-Peterburg 1995.

der *Šapka Monomacha* oder der Novgoroder Weißen Mitra näher eingegangen wird. Legitimation ist eine Notwendigkeit eines Herrschaftswesens; die Legitimationsstrategien sind jedoch diskursabhängig und können sich deshalb ändern, bzw. tatsächlich parallel gebraucht werden, ohne daß dies etwas in der Legitimität der Herrschaft ändern würde. Wichtig ist allein, daß sich die Strategien als glaubwürdig erweisen.



2 Urbild und Abbild

Der Ausdruck "Urbild und Abbild" ruft bei denen, die sich damit beschäftigt haben, unweigerlich die Theorie der Ikone hervor. Es ist allgemeiner Konsens, daß sich diese Theorie aus der platonischen Ideenlehre herleitet, die in der Spätantike eine neuplatonische und christliche Umprägung erhalten hat, bis sie schließlich im 9. Jahrhundert zum Dogma der Orthodoxen Kirche erhoben wurde. Eine genaue Nachzeichnung dieser ideengeschichtlichen Entwicklung würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Ich werde mich deshalb weitestgehend auf Überblicksdarstellungen beziehen und, wo nötig, zentrale Texte genauer untersuchen.

Es sollen hier im wesentlichen vier Epochen oder Gegenstände untersucht werden. Zum einen ist dies Platos Ideenlehre; des weiteren die "Popularisierung" der Ideenlehre in der neuplatonischen Philosophie sowie ihre christliche Umformung in der Hierarchienlehre des Dionysios Areopagita. In einem für die Fragestellung nach Urbild und Abbild zentralen und letzten Teil dieses Kapitels wird auf die Funktion der Bilder in der Lehre des Johannes Damascenos eingegangen und die von ihm beschriebene Wirkungsweise der Bilder aufgezeigt.

Die übergreifende Fragestellung, unter der die unterschiedlichen Lehren untersucht werden sollen, lautet: Was ist ein Urbild, wie ist sein Verhältnis zum Abbild, und warum ist es so wichtig, daß es ein Abbild des Urbildes gibt, bzw. im Falle der Ikone, daß es hergestellt und verehrt wird? Daß es hier nicht nur um die Ikonentheorie geht, wird schon durch den Einbezug Platos deutlich, der die Ikone noch nicht kannte. Da Urbild und Abbild zumeist im Kontext der Ikone behandelt werden, ist es unumgänglich, daß immer auch die Ikone, die hier einen Sonderfall des Bildes darstellt, im Auge behalten wird, so daß die Definition von Urbild und Abbild, die am Ende dieses Kapitels gegeben wird, auch auf die Ikone zutrifft.

An Überblicksdarstellungen stand mir nur Moše Baraš' Buch *Icon. Studies in the History of an Idea* zur Verfügung.¹ Unter der zentralen Fragestellung "Wie kann das Heilige im Bild dargestellt werden?" behandelt Baraš auch Urbild und Abbild als Aspekt der Theoriegeschichte der Ikone, in deren Rahmen er jeden Bildertheoretiker von Plato bis zu Theodoros Studites, dem Ikonodulen und Klosterreformer des 9. Jahrhunderts in Konstantinopel, einzeln behandelt und ihre Argumente, wie man das Heilige im Bild darstellen kann, herausarbeitet. Unter ästhetischem Gesichtspunkt behandelt Baraš fast alle Autoren noch einmal in seinem Buch *Theories*

1 Baraš, Moše: *Icon. Studies in the History of an Idea*, New York - London 1992

of Art. From Plato to Winckelmann,² in dem er auf ästhetische Positionen zum Bild und zur Kunst eingeht. Zu Dionysios Areopagita sei auf die Studien von Koch³ und Stiglmayr⁴ verwiesen, die immer noch Standardwerke sind, sowie auf die Studie von Bernhard Brons "Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita."⁵ Diese drei Arbeiten zeigen die Verbindungen der Texte des Dionysios Areopagita zur neuplatonischen Philosophie auf und behandeln deren Einfluß auf die christliche Theologie.

Die Bilderlehre des Johannes Damascenos kann nur vor dem Hintergrund des Bilderstreits gesehen werden.⁶ Auf den Bilderstreit selbst werde ich jedoch nur so weit eingehen, wie es notwendig ist, um darzustellen, wie Johannes Damascenos Urbild und Abbild gebraucht. Im Zusammenhang mit der Bilderlehre des Johannes Damascenos ist eine Ausweitung der Diskussion auf den Bereich der biblischen Typologie unumgänglich. Die Grundlage für die Erarbeitung der biblischen Typologie in der Kunstgeschichte hat André Grabar in einer Analyse der

2 Baraš, Moše: *Theories of Art From Plato to Winckelmann*, New York - London 1985

3 Koch, Hugo: *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Eine literarhistorische Untersuchung*, Mainz 1900 (= *Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, 1)

4 Stiglmayr, Josef: *Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649. Ein zweiter Beitrag zur Dionysios-Frage*, Feldkirch 1895

5 Brons, Bernhard: *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*, Göttingen 1976 (= *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte*, 28)

6 Zu Bilderverehrung und Bilderstreit s. Belting, Hans: *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, Leipzig 1990; Bredekamp, Horst: *Kunst als Medium sozialer Konflikte. Bilderkämpfe zwischen 300 und 1430*, Marburg an der Lahn 1975; Bryer, A. / Herrin, J. (Hrsg.): *Iconoclasm. Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Birmingham 1977; Campenhausen, Hans von: *Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche*, in: Schöne, Wolfgang (Hrsg. u.a.): *Das Gottesbild im Abendland*, Witten - Berlin 1957 (= *Glaube und Forschung*, 13), Seiten 77-108; Döpmann, Hans-Dieter: *Die Ostkirchen vom Bilderstreit bis zur Kirchenspaltung von 1053*, Leipzig 1990 (= *Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen*, 1,8); Grabar, André: *L'iconoclasme byzantin. Dossier archéologique*, Paris 1957; Irmscher, Johannes (Hrsg.): *Der Byzantinische Bilderstreit. Sozialökonomische Voraussetzungen - ideologische Grundlagen - geschichtliche Wirkung*, Leipzig 1980; Kollwitz, Johannes: *Zur Frühgeschichte der Bilderverehrung*, in: Schöne, Wolfgang (Hrsg. u.a.): *Das Gottesbild im Abendland*, Witten - Berlin 1957 (= *Glaube und Forschung*, 13), Seiten 57-76; Ostrogorsky, Georg: *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, (1Breslau 1928) Amsterdam 1964 (= *Historische Untersuchungen*, 5); Soldat, Cornelia: *Die Entstehung des Bilderstreites. Eine semiotische Annäherung*, in: *Studi sull'Oriente Cristiano*, 3,1 (1999), Seiten 179-194; Thummel, Hans Georg: *Bilderlehre und Bilderstreit. Arbeiten zur Auseinandersetzung über die Ikone und ihre Begründung vornehmlich im 8. und 9. Jahrhundert*, Würzburg 1991 (= *Das östliche Christentum*, 40); Živov, V. M.: *Vlijanie i sistema kul'tury. Problema tradicii v ikonoborčeskih sporach*, in: Isakov, S. G. (Hrsg.): *Finitis duodecim lustris. Sbornik statej k 60-letiju Prof. Ju. M. Lotmana*, Tallinn 1982, Seiten 66-69. Zur Aufnahme der Bilderfrage in der katholischen Theologie und ihre Auswirkungen bis in die Gegenwart vgl. Stock, Alex (Hrsg.): *Wozu Bilder im Christentum? Beiträge zur theologischen Kunsttheorie*, St. Ottilien 1990, sowie Mansi, J. D. (Hrsg.): *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio XIII*, (1Florenz 1757) Graz 1960.

frühchristlichen Ikonographie geschaffen.⁷ Unter Berufung auf Gerhard Podskalskys Studien zur theologischen Literatur der Kiever Rus',⁸ worunter er die beiden großen Genres der altrussischen Literatur, d.h. Hagiographie und Chronikliteratur versteht, soll in diesem Exkurs gezeigt werden, wie Urbild und Abbild in der Literatur der Kiever Rus' auftaucht und als strukturierendes Merkmal funktioniert.

Die zwei Welten: Plato

Für Plato ist Philosophie generell ein Streben nach Weisheit.⁹ Dem "Ich weiß, daß ich nichts weiß" des Sokrates setzt er die Lehre entgegen, daß in den ewigen Ideen ein Maß des Denkens und Handelns gesetzt ist, das man denkend und ahnend erfassen kann. Erkenntnis kann nur über das philosophische Eros, das heißt den Trieb, über das Sinnliche zum Geistigen fortzuschreiten, erfolgen.¹⁰ Sie erfolgt über vier Stufen: 1) indirekte sinnliche Wahrnehmung, 2) direkte sinnliche Wahrnehmung, 3) Wissenschaft, 4) philosophische Erkenntnis, die zu den Ideen vordringt.¹¹

Distinktiv für Platos Ansicht des Kosmos ist seine Unterteilung in eine unsichtbare, auch "geistige", "intelligible", "nicht wahrnehmbare" Welt genannt, und eine sichtbare Welt, deren erste ungeschaffen und zweite geschaffen ist.¹² Der Demiurg, den Plato in *Timaios* 29E beschreibt, war gut und wollte bei der Schöpfung auch dem Geschaffenen das Gute zukommen lassen. Er blickte daher bei der Schöpfung auf die ewigen Urbilder in der ungeschaffenen, unsichtbaren Ideenwelt und bildete die Welt ihnen nach.¹³ In seiner geordneten Seinsweise

7 Grabar, André: *Christian Iconography. A Study of its Origins*, Princeton, NJ 1968 (= Bollingen Series XXXV; 10)

8 Podskalsky, Gerhard: *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*, München 1982

9 Hefnerich, *Geschichte der Philosophie*, S. 21

10 Störig, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, S. 161

11 Hefnerich, *Geschichte der Philosophie*, S. 21f.

12 Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, S. 191f.; vgl. Hefnerich, *Geschichte der Philosophie*, S. 23, der dies als nur eine Möglichkeit, Plato zu interpretieren, beschreibt; Störig, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, S. 164.

13 Natorp, *Platos Ideenlehre*, S. 357; nach Störig, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, S. 164, nimmt Plato die Existenz einer Weltseele oder Gottheit erst in seinen Alterswerken als etwas zwischen den Welten Vermittelndes an. Baraš, *Theories of Art*, S. 7, sieht in diesem Prozeß die Arbeit eines Künstlers beschrieben: "By imitating the world of Ideas the divine artist fashions the real world."

stützt sich der Kosmos so auf das gleiche ordnende Prinzip wie die Ideenwelt. Dieses ordnende Prinzip ist das ewige Gute, das in den Ideen enthalten ist.¹⁴

Das Höhlengleichnis in *Politeia* 514A-518DE verschaulicht das Bild, das Plato vom menschlichen Leben und vom Aufstieg des Menschen zur Erkenntnis des höchsten ordnenden Prinzips des Kosmos und der Ideenwelt entwirft. Die Essenz dieses Gleichnisses besteht darin, daß die Menschen unter Schmerzen dazu gezwungen werden müssen, die Ideen als die eigentliche Wirklichkeit zu erkennen und zu begreifen, daß die wahrnehmbare Welt nur als Schatten von Abbildern existiert, also nicht wahr ist. Die Ideen befinden sich in der Sphäre des Lichtes, zu der man aufsteigen muß.

Plato bedient sich bestimmter Definitionen, um auszudrücken, was Ideen eigentlich sind, meint aber, daß die Sprache zum Ausdruck der Ideen nicht ausreicht.¹⁵ Dementsprechend zufällig sind seine Definitionen.¹⁶ Ideen sind nach Plato die Einheit eines Begriffsinhaltes,¹⁷ ein fester Richtpunkt des Denkens, ein Musterbild, welches dasteht in dem, was ist, das Gottliche, das Wahre,¹⁸ sie sind das Reine, Gute, Schöne in dem, was ist.¹⁹ Eine Idee ist rein, schlechthin unwandelbar,²⁰ sie ist das ewige Urbild der geschaffenen Welt.²¹

In der geschaffenen, sichtbaren Welt sieht ein Mensch nur die Schatten oder Spiegelbilder der Urbilder, nicht aber sie selbst.²² Wird er zu ihnen geführt und durch die Anschauung des Schönen zur Erkenntnis vorbereitet, die er dann selbst durch dialektisches Denken erreichen kann, so erkennt er das Wahre, Gute und Ewig Seiende.²³ So auch *Politeia* 517BC.

14 Natorp, *Platos Ideenlehre*, S. 198f. Das Gute ist das letzte Gesetz, das letzte logische und ethische Prinzip reinen Seins und Erkennens, somit das letzte Prinzip des Seins der Ideen und Grund dafür, daß sie in der Welt sind.

15 Später wird Dionysios Arcopagita dies als apophatische Theologie bezeichnen, und es wird grundlegend in die Theologie der Ostkirche aufgenommen. S. Lossky, *Die mystische Theologie*, S. 32ff.; vgl. den Artikel "Apophatik" im LThK, Spalte 847; Hochscaffl, Josef: *Negative Theologie. Ein Versuch zu Vermittlung des patristischen Begriffs*, München 1976, bes. S. 120-155. Zur Apophatik in der postmodernen Sprachphilosophie s. Derrida, Jacques: *Wie nicht sprechen Verneinungen*, hrsg. von Peter Engelmann, Wien 1989 (= *Edition Passagen*; 29).

16 Helferich, *Geschichte der Philosophie*, S. 22. Ich beziehe mich in meiner Darstellung auf die diachrone Analyse von Platos Schriften in Natorp, *Platos Ideenlehre*, und gebe die Definitionen der Reihe nach, d.h. chronologisch wieder, ohne auf die einzelnen Texte Platos einzugehen.

17 Natorp, *Platos Ideenlehre*, S. 3

18 Natorp, *Platos Ideenlehre*, S. 100

19 Natorp, *Platos Ideenlehre*, S. 129

20 Natorp, *Platos Ideenlehre*, S. 187

21 Natorp, *Platos Ideenlehre*, S. 366

22 Baraš, *Icon*, S. 27f.; vgl. Baraš, *Theories of Art*, S. 4f.: die empirische Realität ist für Plato nur Annäherung an die absolute Existenz, d.h. die Ideen

23 Störig, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, S. 162

"Τα δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὀραῖσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε ὀρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῷ αὕτη κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ."

"Was ich wenigstens sehe, das sehe ich so, daß zuletzt unter allem Erkennbaren und nur mit Mühe die Idee des Guten erblickt wird, wenn man sie aber erblickt hat, sie auch gleich dafür anerkannt wird, daß sie für alle die Ursache alles Richtigen und Schönen ist, im Sichtbaren das Licht und die Sonne, von der dieses abhängt, erzeugend, im Erkennbaren aber sie allein als Herrscherin Wahrheit und Vernunft hervorbringend, und daß also diese sehen muß, wer vernünftig handeln will, es sei nun in eigenen oder in öffentlichen Angelegenheiten."²⁴

Die Erkenntnis der Urbilder führt zu der Erkenntnis, daß sie die Ursache des Guten und Schönen in der sichtbaren Welt sind. Dies ist die Voraussetzung für vernünftiges Handeln.

In *Politeia* 514BC wird darauf hingewiesen, daß die eigentlichen Dinge in der unsichtbaren Welt erst im Schein des Lichtes Gestalt annehmen. Das Licht, das vom letzten Guten als sein Analogon ausgeht, ist die Voraussetzung dafür, daß das Objekt vom Subjekt gesehen wird und die wahre Welt erkannt wird.²⁵

Ontologisch gesehen ist die Ideenwelt für Plato die wahre Welt. Dies zeigt sich in der Annahme, daß im Staate nur vernünftig handeln kann, wer die Ideen geschaut hat. Die Ideen sind Formen, Gattungen oder Allgemeinheiten des Seins, die in der geistigen Welt als ewige Urbilder der einzelnen geschaffenen Dinge existieren. Dem Hinaufsteigen und Ansehen der Dinge im Höhlengleichnis entspricht der Aufschwung der Seele in die Welt der Ideen im Laufe der philosophischen Erkenntnis. Diese sieht die eigentliche Wirklichkeit, die Urbilder, deren Abbilder oder Erscheinungen die Naturdinge sind.²⁶ Das Verhältnis der Urbildern zu den Abbildern liegt in der Teilhabe der letzteren an den ersteren.²⁷

Plato ging es in *Politeia* um die Voraussetzung für den idealen Staat, die er nicht in der Erkenntnis der Welt, sondern allein in der Erkenntnis der Ideenwelt sah. Sein idealer Staatsmann ist der Philosoph, der zur Erkenntnis der Wirklichkeit aufgestiegen ist, die Wahrheit erkannt hat und deshalb weise handeln kann. Das Licht ist gleichzeitig Mittel der Erkenntnis

24 Ich zitiere Text und Übersetzung nach Plato: Werke in 8 Bänden; Bd. 4, griechisch und deutsch, hrsg. von Gunther Eigler, Darmstadt 1990.

25 Natorp, Platos Ideenlehre, S. 190 + 198

26 Störig, Kleine Weltgeschichte der Philosophie, S. 163

27 Helferich, Geschichte der Philosophie, S. 23; vgl. Baras, Icon, S. 7f.

der Dinge in der geschaffenen Welt und der Ideen in der ungeschaffenen Welt, wie auch Ziel der Erkenntnis, die Idee des ewig Guten. Der Kosmos ist nach dem Vorbild der Ideenwelt geschaffen und hat dadurch Anteil an der Ideenwelt, die als die wahrhaftige angesehen wird. Der Mensch als nach Erkenntnis strebendes Wesen²⁸ steigt nun umgekehrt über Erkenntnis der geschaffenen Dinge zu den Urbildern auf und erkennt sie in ihrem wahrhaften Sein.

Platos "wahre" Ideenwelt ist jedoch in gewisser Weise ohne den Philosophen als Führer unerschaffbar; er führte nicht aus, wie die Ideen in den Abbildern enthalten sind und wie man die Trennung der Welten aufheben kann, um zu den Ideen zu gelangen. Da es ihm um die Weisheit des Staatsmannes ging, war ihm dies nicht wichtig. Die Ideenlehre übte jedoch in der Folgezeit einen Reiz aus, der damit zusammenhängt, daß die Ideenwelt als die ontologisch wahre Welt postuliert wurde. Die Aufhebung der Trennung der Welten wurde von Plotin, dem einflußreichsten Vertreter des Neuplatonismus, vorgenommen.

Die Emanation: Plotin

Die Schule Platos wurde 385 v. Chr. in Athen gegründet. Sie bestand dort kontinuierlich bis zu ihrer Schließung durch Justinian im Jahre 529 n. Chr.²⁹ Seine Philosophie wurde in dieser Schule nach seinem Tode weiter gelehrt, aufgenommen und aus heutiger Sicht verändert, während seine Nachfolger, die heute als "Mittelplatoniker" und "Neuplatoniker" bezeichnet werden, sich immer als Platoniker sahen.³⁰ Die Schule in Athen blieb ein Zentrum, doch breitete sich die platonische Lehre im 3.-6. Jahrhundert n. Chr. in Schulen im ganzen östlichen Mittelmeerraum aus. Im 3. Jahrhundert gab es Schulen in Kleinasien, Syrien, Ägypten, Pergamon, Apameia und Alexandria.³¹ In Rom lehrte ab 244 Plotin (204-270),³² dessen Werke im Jahre 301 von seinem Schüler Porphyrius veröffentlicht wurden.³³ Plato und Plotin waren die Autoritäten der sich verbreitenden Schulen.³⁴ Im Übergang vom Platonismus zum Neuplatonis-

28 So definierten ihn Sokrates und nach ihm Plato. Erkenntnis wird von ihnen als das einzige Heil des Menschen verstanden. Vgl. Natorp, Platos Ideenlehre, S. 189.

29 Zintzen, Einleitung, S. IX

30 Henry, Plotins Standort, S. 120+125; vgl. Dodds, Tradition und persönliche Leistung, S. 60; Zintzen, Die Wertung von Mystik und Magic, S. 395; Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik, S. 292.

31 Zintzen, Einleitung, S. X-XI

32 Zintzen, Einleitung, S. XIII

33 Henry, Plotins Standort, S. 118

34 Zintzen, Einleitung, S. XII

mus wurde unter anderem auch die Kritik des Aristoteles an Plato aufgenommen und verarbeitet.³⁵

Die Philosophie des Neuplatonismus geht von einer Vielzahl von hierarchisch geordneten Seinssphären aus, die von einem höchsten Prinzip ausgehen, das die Quelle allen Seins darstellt. Dieses höchste Prinzip kann nur uneigentlich beschrieben werden. Es ist so angelegt, daß es eigentlich nicht mehr seiend, bzw. nicht im selben Sinne seiend ist wie das Seiende, also über den Seinssphären steht. Diese wiederum sind so geordnet, daß beim Aufsteigen die Vielzahl in ihnen bis zur Einzahl des höchsten Prinzips abnimmt. Die Kenntnis des höchsten Prinzips ist jedoch etwas völlig anderes als die Kenntnis irgendeines Objektes.³⁶ Das Problem, das sich den Neuplatonikern weiterhin stellte, war das Problem des Anteils der Materie an der intelligiblen Welt und des Aufstiegs von der Vielzahl zum Einen.³⁷

Zur Lösung dieses Problems übernahm Plotin drei wesentliche Grundlagen von Plato. Die erste ist die klare Trennung zwischen den zwei Welten, deren erste, bei Plato die "unsichtbare" genannt, bei Plotin als "Welt der Ewigkeit", "zeitlose Welt", als "Welt der Ideen" oder als "Jenseits" erscheint. Die sichtbare Welt Platos ist bei Plotin die "Welt der Zeit", der "Wahrnehmung", das "Diesseits". Als zweites nimmt er in Anlehnung an Sokrates die Unsterblichkeit der Seele an. Die dritte Grundlage ist die Lehre von der absoluten Transzendenz Gottes, die jenseits der Ideen anzusetzen ist.³⁸

In der intelligiblen Welt gibt es nach Plotin drei Grundursachen oder Prinzipien: Das erste, ($\tau\acute{o}$ πρῶτον), auch das Eine ($\tau\acute{o}$ ἓν), das Seiende ($\tau\acute{o}$ ὄν) oder das Gute ($\tau\acute{o}$ ἀγαθόν) genannt.³⁹ Ich benutze im folgenden den Ausdruck " $\tau\acute{o}$ ἓν", da dieser Ausdruck in der Sekundärliteratur am häufigsten gebraucht wird. Die Tatsache, daß das höchste Prinzip mit mehreren Ausdrücken belegt wird, zeigt die Schwierigkeit, es überhaupt zu beschreiben. Diese Schwierigkeit ist schon bei Plato auffällig und kommt von der Unmöglichkeit, das nicht wahrnehmbare Heilige, um das es sich beim Einen handelt, überhaupt zu beschreiben.

Das zweite Prinzip der intelligiblen Welt ist der Geist oder "Verstand", νοῦς. Er ist identisch mit der intelligiblen Welt und aus dem Einen hervorgeflossen.⁴⁰

35 s. Merlan, Philipp. From Platonism to Neoplatonism, S. 1, 4, 185-195; vgl. Armstrong, Der Hintergrund der Lehre, S. 49.

36 Merlan, From Platonism to Neoplatonism, S. 1, Fußnote

37 Merlan, From Platonism to Neoplatonism, S. 1

38 Henry, Plotins Standort, S. 126f.

39 Creuzer, Skizze der Philosophie Plotins, S. 3

40 Plotins "Enneaden" werden zitiert nach Plotins Schriften, übersetzt von Richard Harder, Neubearbeitungen mit griechischem Lesetext und Anmerkungen, Band 1-8, Hamburg 1956 (= Philosophische Bibliothek; 211)

Tò ἔν steht als höchstes Prinzip über allen Ebenen. Νοῦς ist das höchste Denken, das Urbild der Gesamtheit der Ideen, Modelle und Formen der wahrnehmbaren Welt, die Verneinung aller kosmischen Wesenheiten.⁴¹ Er ist Sitz des Sich-Selbst-Denkens und der ewig gleichbleibenden Ideen.⁴² Er ist die erste Wirklichkeit, die aus der Quelle des Seienden hervorgeht.⁴³ Im νοῦς ist der Sitz der Ideen aller Dinge. Die Ideen sind die geistigen Urbilder alles Seienden, sie sind intelligibel und umspannen in ihrer Gesamtheit das höchste Geistige. Die Urbilder des Seienden sind sich selbst genügsam und ruhen gleichsam im vollen Glück. Dies ist die wahre und erste Welt, die alles Unsterbliche umfaßt, den Bereich des Geistes, alles Göttliche, die ganze Seele, alles Ewige. Sie ist das Urbild der wahrnehmbaren Welt.⁴⁴

Das dritte Prinzip, das aus dem zweiten hervorgeht, ist die Seele, ἡ ψυχή. Sie stellt das Denken und Handeln des Geistes dar. Die erste Seele umfaßt die Gesamtheit aller Seelen. Sie ist die Weltseele, von der alle anderen hinsichtlich ihrer Qualität abweichen, und wird, wenn sie sich zum Geist wendet, mit dessen Ideen und Formen gesättigt, die sie in der Welt zu Gestalt bringt.⁴⁵ So bemerkt Plotin

Ἔν τῷ κόσμῳ τῷ νοητῷ ἡ ἀληθινὴ οὐσία. νοῦς τὸ ἄριστον αὐτοῦ ψυχαὶ δὲ κάκει. ἐκεῖθεν γὰρ καὶ ἐνταῦθα. κάκεινος δὲ κόσμος ψυχᾶς ἄνευ σωμάτων ἔχει, οὗτος δὲ τὰς ἐν σώμασι γινομένας καὶ μερισθείσας τοῖς σώμασιν. ἐκεῖ δὲ ὁμοῦ μὲν πᾶς νοῦς καὶ οὐ διακεκριμένος οὐδὲ μεμερισμένος, ὁμοῦ δὲ πᾶσαι ψυχαὶ ἐν ἐνὶ τῷ κόσμῳ, οὐκ ἔν διαστάσει τοπικῇ. νοῦς μὲν οὖν αἰεὶ ἀδιάκριτος καὶ οὐ μεριστός, ψυχὴ δὲ ἐκεῖ ἀδιάκριτος καὶ ἀμέριστος, ἔχει δὲ φύσιν μερίζεσθαι. καὶ γὰρ ὁ μερισμὸς αὐτῆς τὸ ἀποστῆναι καὶ ἐν σώματι γενέσθαι." (Enn. IV, 1,1,2)

"In der intelligibeln Welt befindet sich die wahrhafte Wesenheit, der Geist als das Beste derselben und sodann die Seelen, welche auch dort sind und aus dem dortigen Reich ja auch in unsere Welt eintreten. Und jene Welt hat Seelen ohne Körper, unsere dagegen die in die Körper eingetretenen und durch die Körper geteilten Seelen. In jenem Reich ist der ganze Geist zusammen, ohne alle Sonderung und Verteilung, zusammen sind in ihm als einer durchaus einheitlichen Welt auch alle Seelen, ohne räumlich von einander geschieden zu sein. Der Geist ist immer ungesondert und ungeteilt, die Seele aber ist nur in jenem Reich ungesondert, es liegt aber in ihrer Natur, geteilt zu werden; denn ihre Teilung verwirklicht sich mit ihrer Abwendung von jener Welt und ihrem Eintritt in die Körperwelt, mit

41 Cumont, Plotin, S. 20

42 Henry, Plotins Standort, S. 136f.

43 Armstrong, Der Hintergrund der Lehre, S. 38

44 Creuzer, Skizze der Philosophie Plotins, S. 4f.

45 Creuzer, Skizze der Philosophie Plotins, S. 5f.

Recht also läßt sich von der Seele sagen, sie sei in bezug auf die Körper geteilt, weil sie sich auf diese Weise von jener Welt abwendet und teilt."⁴⁶

Die intelligible Welt Plotins geht in ihrer Einteilung über sich selbst hinaus. Τὸ ἕν steht über der Welt, die im νοῦς in sich selbst ruht, während ψυχὴ die Handlung des Hervorbringens darstellt. Der Ausgang des einen vom anderen findet nach Plotin durch das Prinzip der Emanation, des Überfließens, statt.

Τὸ ἕν emaniert den νοῦς, der ψυχὴ emaniert. Τὸ ἕν ist jedoch im νοῦς und dieser in ψυχὴ enthalten,⁴⁷ allerdings in abgeschwächter Form.⁴⁸

Diesen Prozeß beschreibt Enn. V, 2,2:

"καὶ πρώτη οἶον γέννησις αὕτη. ὄν γὰρ τέλειον, τῷ μηδὲ ζητεῖν μηδὲ δεῖσθαι, οἶον ὑπερέρρηκται καὶ τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποίκεν ἄλλο."

"Es findet also ein Prozeß vom ersten bis zum letzten statt, und dabei behält ein jedes immer den ihm eigenen Ort, während das Erzeugte immer schlechter ist als das, von dem es abstammt."⁴⁹

*Η ψυχὴ ist das Prinzip, das für die Durchlässigkeit der intelligiblen Welt verantwortlich ist. In ihr liegt der Grund, warum die sichtbare Welt an der unsichtbaren Anteil hat: sie wird aus ihr emaniert. Die materiellen Objekte sind das letzte Abbild eines schwachen Schattens des ἕν, die aufgrund ihrer Entfernung einen schwachen Anteil am Einen haben.⁵⁰

Um diesen Anteil zu verdeutlichen, benutzt Plotin den Begriff der Ähnlichkeit.⁵¹ Dadurch, daß das Abbild dem Urbild ähnlich ist, hat es, wenn auch nur schwachen, Anteil an ihm. Dieser schwache Anteil ermöglicht es Plotin, zwischen den Welten hin- und herzuspringen.⁵² Generalisierend kann man sagen, daß die sichtbare Welt das Abbild der unsichtbaren Welt

46 Die Übersetzung folgt Plotin/Enneaden, in Auswahl übersetzt und eingeleitet von Otto Kiefer, Band 1-2, hier: Band 2, Jena – Leipzig 1905, S. 33.

47 Zintzen, Einleitung, S. XIII: bei Plotin entsteht das Seiende aus dem Überfließen eines infiniten Kräfte-reservoirs. Vgl. Dodds, Tradition und persönliche Leistung, S. 63; Alvermann, Die Lehre Plotins, S. 13ff.

48 Creuzer, Skizze der Philosophie Plotins, S. 5ff.

49 Plotin/Enneaden, Bd. 1, S. 185

50 Henry, Plotins Standort, S. 153

51 Nach Baraš, Icon, S. 64ff. ist Ähnlichkeit eine Kategorie der Spätantike, die es erlaubt, mit dem Bild des Göttlichen zu arbeiten. Die Ähnlichkeit der Gottheit mit dem sie repräsentierenden Bild stellt die Verbindung des Bildes zur immateriellen Gottheit dar. Diese Auffassung teilte auch Plotin. Vgl. ebenda, S. 77: "The view suggested by Plotinus can be put in simple words: the statue of the god is suited to attract and make the god dwell in it, because it resembles the god."

52 Baraš, Icon, S. 74

darstellt, da nichts in Materie existieren kann, das nicht durch ψυχή nach dem Vorbild der Urbilder im νοῦς emaniert worden ist.

Die höhere Qualität der Urbilder liegt darin, daß sie als erste aus dem ἔν hervorgingen. Die intelligible Welt ist deshalb im höchstem Maße seiend.⁵³ Sich in mystischer Ekstase mit den Urbildern zu vereinigen, bzw. über die Vereinigung mit ihnen zum Einen aufzusteigen, ist für Plotin insofern Realität, als daß ewige und wahre Gegebenheiten enthüllt werden.⁵⁴

Plotin nennt drei Wege, über die die Rückkehr zum ἔν möglich ist: Musik, Liebe (τὸ ἔρος) und Metaphysik, wobei die Metaphysik oder Kontemplation der eigentliche Weg ist.⁵⁵ Über die Musik gelangt man zur Erkenntnis des Schönen, von ihr zur Liebe zum Schönen und schließlich zur Philosophie, die mit der Kontemplation zur Vereinigung mit dem Einen führt.⁵⁶ Die mystische Einheit ist der Abschluß der geistigen Leistungen.⁵⁷ Ekstase wird erst dann erreichbar, wenn ihr die philosophische Erkenntnis (ἡ γνῶσις) vorangegangen ist. Der Mensch ist also erst Philosoph und dann Mystiker.⁵⁸

Im Kosmos zieht das Ähnliche Ähnliches an, nichts aber ist identisch.⁵⁹ Nach dem Axiom, daß das Gleiche das Gleiche erkennt, kann Plotin folgern, daß die Seele des Menschen mit dem ἔν verwandt ist. Sie sehnt sich nach der Vereinigung mit dem Einen, weil sie ihm entstammt.⁶⁰ Sie nähert sich dem Einen dadurch, daß sie sich auf diese Wesensgleichheit zurückbesinnt. Deshalb führt der Weg zum Einen über die Versenkung in das eigene Wesen, die Kontemplation.⁶¹ Die Seele des Menschen steigt in der Erkenntnis immer weiter hinauf, bis sie schließlich zur Schau des Einen, zur mystischen Ekstase gelangt, also gleichsam zurück zu ihrem Ursprung oder Urgrund kommt.

Dieser Zustand ist jedoch endlich, er muß immer wieder neu erreicht werden. Tugenden und Reinigung sind seine Vorstufe.⁶² Plotin selbst gelangte nach dem Zeugnis seines Biographen Porphyrios viermal zur Ekstase.⁶³

Die Erkenntnis des ἔν erfolgt durch sein Licht.⁶⁴ Das Licht ist das Manifestierende schlechthin, es erhellt, erklärt, grenzt ab, bestimmt, macht das Seiende offensichtlich.⁶⁵ In der Beschrei-

53 Dodds, Tradition und persönliche Leistung, S. 66

54 Dodds, Tradition und persönliche Leistung, S. 72

55 Creuzer, Skizze der Philosophie Plotins, S. 9ff.

56 Helferich, Geschichte der Philosophie, S. 49; vgl. Armstrong, Die Lehre Plotins, S. 8.

57 Dodds, Tradition und persönliche Leistung, S. 73

58 Zintzen, Einleitung, S. XIV

59 Baraš, Icon, S. 77

60 Zintzen, Die Wertung von Mystik und Magic, S. 403

61 Zintzen, Die Wertung von Mystik und Magic, S. 400f.

62 Zintzen, Die Wertung von Mystik und Magic, S. 402

bung der mystischen Ekstase wird $\xi\nu$ oft mit dem Licht gleichgesetzt, beide sind eine unmittelbare und untrennbare Einheit.⁶⁶ $\text{Tò } \xi\nu$, das Grund und Ursprung für alles Gegründete und Entsprungene ist, teilt sich durch sein Licht allem Seienden mit und macht es so intelligibel.⁶⁷ Daß das Licht, das doch eigentlich sichtbar macht, hier unsichtbar macht, erklärt sich aus seiner Existenz als Urbild in der unsichtbaren Welt. Das sichtbar machende Licht der Sonne ist das Abbild dieses unsichtbaren Lichtes.⁶⁸ Wer in der Kontemplation das Licht im geschaffenen Kosmos erblickt, erkennt seinen Teil am $\xi\nu$ und kann sich so emporschwingen zur Vereinigung mit dem intelligiblen Einen, zur Erleuchtung, in der der Geist das Eine nicht-denkend schaut, zur $\xi\kappa\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$.⁶⁹

Indem er davon ausgeht, daß $\text{tò } \xi\nu$ alle, auch die wahrnehmbaren Seinssphären hierarchisch emaniert, so daß auch die unterste Seinssphäre durch das Prinzip der Ähnlichkeit⁷⁰ noch Anteil an ihm hat, macht Plotin den Aufstieg, der gleichsam eine Rückkehr zum $\xi\nu$ ist, erst möglich. $\text{Tò } \xi\nu$ wird von Plotin als das Seiende oder das Göttliche verstanden. Alles, was mit ihm verbunden ist, nennt er "göttlich".⁷¹

Diese religiöse Komponente in der Philosophie Plotins ist der Ausdruck der Bedürfnisse seiner Zeit. Das ausgehende Altertum, als dessen letzten großen Philosophen man Plotin ansehen kann,⁷² besaß ein starkes religiöses Fühlen, das sich im Aufblühen von Mysterienkulten und in dem Bedürfnis, Wissen auf göttliche Offenbarungen zurückzuführen, manifestierte und so in die Philosophie des Neuplatonismus eingedrungen ist.⁷³ So wurde z.B. von Ammonius Sakkas, der als Lehrer Plotins gilt, gesagt, er habe sein Wissen von Gott selbst. Eine sehr populäre Schrift der Zeit waren die sogenannten Chaldäischen Orakel, aus denen man schlie-

63 Zintzen, Die Wertung von Mystik und Magic, S. 395

64 Beierwaltes, Plotins Metaphysik des Lichts, S. 113: "Im Augenblick der Erleuchtung gibt sich das zeitlose Sein durch sein Licht zu erkennen: es entzündet sich in der $\psi\upsilon\chi\eta$ ein Licht, das sich selbst nährt."

65 Beierwaltes, Plotins Metaphysik des Lichts, S. 86

66 Beierwaltes, Plotins Metaphysik des Lichts, S. 96

67 Beierwaltes, Plotins Metaphysik des Lichts, S. 67

68 In der christlichen Mystik gibt es später die Verehrung des unsichtbaren Taborlichts, in dessen Schein Christus verklärt wurde. Dieses Licht ist für die umstehenden Jünger unerträglich, weil es aus der jenseitigen Welt kommt. Vgl. Mt. 17,5: $\epsilon\tau\iota \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \lambda\alpha\lambda\omicron\upsilon\iota\tau\omicron\varsigma \text{ } \text{I}\delta\omicron\upsilon \nu\epsilon\phi\acute{\epsilon}\lambda\eta \text{ } \text{f}\omicron\tau\epsilon\iota\nu\eta \text{ } \epsilon\pi\epsilon\sigma\kappa\acute{\iota}\alpha\sigma\epsilon\nu \text{ } \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$, "da überschattete sie eine lichte Wolke", Lk. 28,36, Jh. 1,14. Zur Verehrung des Taborlichts im Hesychasmus vgl. Podskalsky, Gerhard: Zur Gestalt und Geschichte des Hesychasmus, in: Ostkirchliche Studien 16 (1967), S. 15-32; sowie Beck, Hans-Georg: Das byzantinische Jahrtausend, München 21994, S. 192-206, bes. S. 201.

69 Beierwaltes, Plotins Metaphysik des Lichts, S. 110

70 Vgl. Baraš, Icon, S. 82: "The Neoplatonic tradition, more than any other school, continued the reflection on sacred images, and did so in the spirit of ambiguity. It was precisely this tradition that laid the foundations of later notions of similarity, including some of that are still alive in our world."

71 Zintzen, Die Wertung von Mystik und Magic, S. 397

72 Henry, Plotins Standort, S. 118

Ben kann, daß nicht mehr das Denken oder Künden von Gott im Vordergrund der religiösen Handlungen stand, sondern die im Mysterienkult auf Gott gerichtete Handlung.⁷⁴

So ist die Entwicklung von Plato zu Plotin nur zu verstehen, wenn man die neue Fragestellung des Neuplatonismus im Gegensatz zum Platonismus berücksichtigt: nicht mehr Platos Ideenwelt ist das Ziel aller Erkenntnis, sondern das unbekannte Göttliche, das über allem Seienden steht.⁷⁵

Proklos als letzter große Vertreter der neuplatonischen Philosophie⁷⁶ faßte sie im 5. Jahrhundert noch einmal zusammen und beschrieb die Welt als ein allumfassendes System von Relationen, die nicht mehr isoliert betrachtet werden können.⁷⁷

Diese Zusammenfassung der antiken Philosophie durch Proklos erwies sich als fruchtbar für die christliche Theologie. So ging zwar im römischen Reich das Heidentum im 5. Jahrhundert unter, seine Philosophie aber überlebte in der christlichen Theologie. Die Schriften Plotins, die den Zeitgeist der Spätantike aufgenommen hatten, wurden zu dem Zeitpunkt veröffentlicht, als das Christentum nicht mehr verfolgt wurde und man öffentlich über Theologie und die biblische Offenbarung auf den Konzilien zu debattieren begann.⁷⁸

Die Hierarchien: Dionysios Areopagita

Die Schriften des Dionysios Areopagita⁷⁹ sind zwischen 482 und 500 n. Chr. in Syrien oder Palästina entstanden.⁸⁰ Ab dem 6. Jahrhundert berufen sich Päpste, Theologen und Kirchenvä-

73 Zintzen, Die Wertung von Mystik und Magic, S. 391+394

74 Zintzen, Die Wertung von Mystik und Magic, S. 393f. Die im 2. Jahrhundert in Rom entstandenen Chaldäischen Orakel gelten als Quelle und Veranschaulichung des mystischen Gedankengutes der Spätantike. Sie hier darzustellen führt jedoch zu weit. Interessierte lesen nach bei Lewy, Hans: Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism and Platonism in the Later Roman Empire, Le Caire 1956 (= Publications de l'Institut Francais d'Archéologie Orientale, Recherches d'Archéologie, de Philologie et d'Histoire, hrsg. von Jean Sainte Fare Garnot, 13).

75 Zintzen, Die Wertung von Mystik und Magic, S. 425

76 Zintzen, Einleitung, S. XXII

77 Baraš, Icon, S. 84

78 Henry, Plotins Standort, S. 118f.

79 Daß es sich hierbei nicht um den Dionysios Areopagita aus Apg. 17,34 handelt, ist seit langem klar. Dies hindert jedoch nicht, die unter dem Namen des Dionysios Areopagita verfaßten Schriften weiterhin zu zitieren und nicht als "Fälschung" abzutun, kam doch im Mittelalter die Autorität des Dionysios Areopagita gleich hinter der der Bibel. wie Baraš, Icon, S. 158f. verdeutlicht. Davon, ihn "Pseudo-Dionysios" zu nennen, sehe ich deshalb ab. Mit dem Begriff "Dionysios Areopagita" ist im folgenden nicht eigentlich ein faßbarer Autor der Schriften gemeint, sondern die Autorität des Schriftkorpus. Zur Autorfrage vgl. Stiglmayr, Das Aufkommen der Pseudo-dionysischen Schriften, S. 64; Koch, Pseudo-Dionysios Areopagita, S. 4; Krüger, Wer war Pseudo-Dionysios. Zusammengefaßt wird die Diskussion in der Ausgabe des *Corpus Dionysiacum* von Pelikan, Pseudo-Dionysius, S. 11ff.

80 Stiglmayr, Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften, S. 63

ter auf diese Schriften, bzw. auf Dionysios Areopagita als Autorität.⁸¹ Das Korpus der Schriften umfaßt vier Abhandlungen, *De divinis nominibus*, *De mystica theologia*, *De coelesti hierarchia*, *De ecclesiasticae hierarchia*, und zehn Briefe. Für die Bedeutung dieser Schriften, die unter dem Begriff "*Corpus Dionysiacum*" gefaßt werden, spricht, daß etwa 150 sehr homogene Handschriften aus dem 9.-11. Jahrhundert erhalten sind. Grundlage dieser Handschriften ist eine Handschrift aus dem Jahre 708.⁸² Daß sich abgesehen von Konzilien⁸³ sowohl die apollonischen Häretiker wie auch Monophysiten und Diophysiten,⁸⁴ sowie im Bilderstreit sowohl Ikonoklasten als auch Ikonodulen⁸⁵ auf das *Corpus Dionysiacum* beriefen, zeigt nicht nur seine Autorität, sondern auch die Ambivalenz der in ihm enthaltenen Lehre, die von unterschiedlicher Seite unterschiedlich interpretiert werden konnte.⁸⁶

Grundsätzliches Thema des Dionysios Areopagita ist die Theophanie, das heißt die Frage, wie Gott in der Welt erscheinen und erfahren werden kann. Im Bezug Gottes zu den Menschen sieht er hier zwei Grundtendenzen. Die eine ist die auch von den Neuplatonikern bemerkte Transzendenz des Göttlichen, das sich in absolutem Gegensatz zum Menschlichen befindet. Die andere ist die hierarchische Aufteilung von himmlischer bzw. göttlicher und irdischer Welt, und der graduelle Abstieg von einer zur anderen. Die Teile einer Hierarchie haben mehr oder weniger großen Anteil an dem in ihr geltenden Prinzip.⁸⁷

Mit der Emphase des Abstiegs steht Dionysios Areopagita im Gegensatz zu den Neuplatonikern, die den Aufstieg des Menschen in die göttliche Welt thematisierten. Die Ekstase des Dionysios Areopagita, die durch Reinigung, Erleuchtung, Einigung, Gebet und Opfer, Kathartik, Telestik und Theurgik, Logien und Hierarchie erreicht werden soll und die die "Vergottung" des Menschen zum Inhalt hat, ist zwar im Platonismus und Neuplatonismus begründet,⁸⁸ findet jedoch auf der Erde statt. Mit dem Verlegen des Sitzes der Ideen in Gott, was angesichts eines christlichen Schöpfergottes verständlich ist, zerstörte er den neuplatonischen *νοῦς* als Sitz der Ideen und nahm eine neue, hierarchische Einteilung vor.⁸⁹

81 Stiglmayr, Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften, S. 66-70, für den Westen s. ebenda, S. 87

82 Heil, Einleitung, S. 27

83 Stiglmayr, Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften, S. 84-86

84 Stiglmayr, Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften, S. 8

85 Baraš, Icon, S. 159

86 Andererseits zeigt sich hier auch, wie nah sich die Parteien in ihrer Argumentationsweise wie in ihren Argumenten trotz aller Auseinandersetzungen waren.

87 Baraš, Icon, S. 160 ff.

88 Koch, Pseudo-Dionysios Areopagita, S. 190ff.

89 Brons, Gott und die Scienden, S. 32f.

Der Begriff "Hierarchie" ist eine Neuschöpfung des Dionysios Areopagita. Zwar wurde früher schon ἱεράρχης für "Bischof" gebraucht, doch institutionalisierte Dionysios den Begriff. ἱεραρχία, abgeleitet von ἱερός, alles, was einem Gott geweiht, nicht profan ist, ist Gewalt über die heiligen Dinge (τὰ ἱερά), alles, was mit Kultus und Lehre zu tun hat. Der Bischof als ἱεράρχης ist gotterfüllt, besitzt die gesamte geheiligte Erkenntnis und die Gaben des Priestertums. Von ihm geht alle Vollmacht und Wirksamkeit der kultischen Handlung aus, er ist der allein befähigte Vermittler aller göttlichen Gaben, und von seiner Vollmacht sind die Vollmachten der anderen kirchlichen Stände abgeleitet.⁹⁰ "Hierarchie" wird bei Dionysios Areopagita zum Oberbegriff für das Ordnungssystem der kirchlichen Handlungen.⁹¹

Die Einführung des Hierarchiebegriffs ermöglicht es Dionysios Areopagita, die Kirche in einem größeren Zusammenhang, sozusagen als umfassende Größe zu sehen, weil das in ihr geltende Prinzip auch im Himmel gilt.⁹² So ist sie nicht nur eine Institution unter vielen, sondern das Idealbild der gesamten, diesseitigen und jenseitigen Welt sowohl in ihrer Existenz als auch in ihrer heilbringenden Funktion und Wirkung. Insofern übertrifft die Hierarchie die in der Antike herrschende Vorstellung der οἰκουμένη.⁹³ Umfaßt die οἰκουμένη die ganze zivilisierte Welt, die vom römischen Kaisertum beherrscht wird, so umfaßt die von Dionysios Areopagita konzipierte Hierarchie die diesseitige und die intelligible Welt.⁹⁴

Der intelligible Kosmos des Dionysios Areopagita ist in drei Ränge mit je drei Triaden aufgeteilt. Die Ränge der himmlischen Hierarchie, deren Einheiten schon im alten Testament auftauchen, sind 1) Seraphim, Cherubim, Thronende, 2) Herrschaften (κυριότητες), Kräfte (δυνάμεις), Gewalten (ἐξουσίαι), 3) Mächte (ἄρχαι), Erzengel (ἄρχ-ἄγγελοι), Engel (ἄγγελοι).⁹⁵ Diese drei Ränge sind von Gott ausgegangen und haben gemäß ihrem Rang Anteil an seinem Sein.⁹⁶

Der himmlischen Hierarchie steht in der wahrnehmbaren Welt die kirchliche Hierarchie gegenüber und bildet sie ab. Auffällig ist allerdings, daß die kirchliche Hierarchie nur aus zwei

90 Heil, Einleitung, S. 1-2, vgl. Eccl. hier. 505A.

91 Heil, Einleitung, S. 2

92 Heil, Einleitung, S. 2f.

93 Zum Begriff der οἰκουμένη als Bezeichnung der gesamten, vom römischen Imperium beherrschten zivilisierten Welt in Antike, Spätantike und Byzanz vgl. Lilie, Byzanz. Kaiser und Reich, S. 238-241.

94 Vgl. Brons, Gott und die Seienden, S. 49: "D[ionysios] A[reopagita] hat ein ekklesiologisches Utopia entworfen, in dem die Gesetze der neuplatonischen Ontologie herrschen "

95 Brons, Gott und die Seienden, S. 45; s. Cael. hier. 200D-201A, vgl. 501AB

96 Brons, Gott und die Seienden, S. 44

Rängen mit je einer Triade besteht, also keine vollkommene Analogie bildet.⁹⁷ Die Ränge der kirchlichen Hierarchie sind: 1) Rang der einweihenden Ordnung: Hierarchen (ὁ ἑπάρχης), Priester (οἱ ἑρεῖς), Liturgen (οἱ λειτουργοί). 2) Rang der Weiheempfänger Mönche (οἱ μοναχοί), heiliges Volk (ὁ ἱερός λαός), Reinigungsordnung (αἱ καθαιρόμεναι τάξεις).⁹⁸

In der hierarchischen Ordnung des Kosmos ist die kirchliche Hierarchie der himmlischen untergeordnet. Am Sein der göttlichen Welt haben die Ränge in abgestufter Form Anteil. Um diesen Anteil auszudrücken, bedient sich Dionysios Areopagita des Begriffes der Ähnlichkeit. Da aber das Göttliche unsichtbar und nicht wahrnehmbar ist, während der wahrnehmbare Kosmos etwas völlig anderes als das Göttliche ist, spricht er von "unähnlicher Ähnlichkeit".⁹⁹ Ähnlichkeit bedeutet, daß das in der intelligiblen Welt, bei Gott befindliche Urbild im in der wahrnehmbaren Welt befindlichen Abbild anwesend ist, weil ein formgebender Prozeß stattgefunden hat (griech. εἰδοποιέω).¹⁰⁰ Die Idee bringt das Formlose in der Materie zur Form und macht es sichtbar. Der Anteil des Abbildes am Urbild liegt in der Ähnlichkeit der Natur, die durch die Entstehung durch die abbildende Idee, den Prozeß des εἰδοποιεῖν, gewährleistet wird. Die Unähnlichkeit zwischen Urbild und Abbild liegt in der erkennbaren Formhaftigkeit des Abbildes.¹⁰¹

Die Anteilhabe der sichtbaren an der unsichtbaren Welt garantiert, daß die Abbilder zu den Urbildern zurückgeführt werden können.¹⁰² Für Dionysios Areopagita gibt es kosmische, biblische und liturgische Symbole - keine "Bilder" -, die enthüllen und verhüllen. Das Bild ist

97 Brons, *Gott und die Seienden*, S. 49, spricht von der "Eigentümlichkeit", daß die kirchliche Hierarchie nur zwei Ränge hat und davon, daß diese Hierarchisierung eine Vergewaltigung der kirchlichen Wirklichkeit darstellt. Eine Erklärung für das Fehlen des dritten Ranges gibt er nicht.

98 Brons, *Gott und die Seienden*, S. 49

99 Baraš, *Icon*, S. 168

100 Brons, *Gott und die Seienden*, S. 134; vgl. ebenda, S.203f.: "Das Urbild wird mit εἶδος oder ἀρχέτυπον bezeichnet, das Untergeordnete mit 'das Formlose' (τὸ ἀνεῖδον), das durch die Idee zur Abbildlichkeit gebracht wird (εἰδοποιέω)."

101 vgl. Brons, *Gott und die Seienden*, S. 153: "Die idealen Sachverhalte werden ebenso wie die "Seienden" (Engel und folgende) in ihrem jeweiligen So-Sein konstatiert. Zwischen beiden Bereichen bestehen jeweils Übereinstimmungen und Differenzen. Die Übereinstimmung z.B. zwischen 'dem Schönen' und einem 'schönen' Ritus besteht in eben dessen Schönheit, die Differenz in seiner Beschränkung auf Raum und Zeit durch die Materie, in seiner jeweils nur unvollkommenen Darstellung und in seiner Teilhabe an anderen intelligiblen Sachverhalten. Das Ineinander von Selbigkeit und Differenz zwischen den zwei Bereichen des reinen Idealen und der Seienden wird dann durch die Begriffspaare Ursache-Verursachtes, Urbild-Abbild, Begrenzendes-Begrenztes, Form-Geformtes, (An-Sich-)Teilhabe-Teilhabendes umrissen oder durch Hervorgang, Vervielfältigung, Vermittlung beschrieben. Denkt man die areopagitische 'Ideenlehre' in dieser Richtung zu Ende, so entpuppt sie sich als eine in hohem Maße statische, beinahe 'eleatische' Verhältnisbestimmung zwischen in ihrem So-Sein fixierten Dingen. Man wird freilich zu bedenken haben, daß DA diese Konsequenz so nicht gezogen hat, sondern bei der Verhältnisbestimmung mit Hilfe des vielfältigen und vieldeutigen neuplatonischen Begriffsapparates geblieben ist."

"ein Zugeständnis Gottes an die unzulängliche Verfassung des Geschöpfes auf einer bestimmten Stufe [der Erkenntnis, C.S.] und ist dieser Stufe angemessen, aber zugleich erweist es sich als etwas Anspruchsvolles, ja Esoterisches."¹⁰³ Es steht am Anfang eines Heilsweges

Der symbolische Charakter der Bibel und des Ritus liegt in dem Anteil, den beide an der göttlichen Welt haben. So ist für Dionysios Areopagita der kirchliche Ritus Abbild des alttestamentarischen Kultes, der ein dem Mose vermitteltes Abbild eines göttlichen Urbildes darstellt.¹⁰⁴ Er führt die systematische allegorische Deutung des kirchlichen Ritus, der Weihe und der kirchlichen Stände als Abbild der himmlischen Hierarchie, ihres Urbildes ein, wobei die Gemeinsamkeit in der Analogie liegt.¹⁰⁵

Dieses Verhältnis liegt auch dem im vierten Kapitel von *De ecclesiasticae hierarchia* beschriebenen Ritus der Myronweihe zugrunde, das als das bildertheoretische Manifest des Dionysios Areopagita gilt.¹⁰⁶ In der Beschreibung der Myronweihe versucht er die philosophische Exegese der Liturgie und bemüht sich darum zu zeigen, wie sich das Göttliche manifestiert. Ein Einschub in den Text enthält außerdem alle wichtigen Termini, die schließlich in der Ikonentheorie des Bilderstreites gebraucht werden: καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τῷ ὁμοιώματι, τὸ ἀρχέτυπον ἐν τῇ εἰκόνι, "und die Wahrheit (zeigt sich) im Ähnlichen, der Archetyp im Bild."¹⁰⁷ Zunächst soll jedoch der Textzusammenhang dargestellt werden.

Ἄχραντοι γὰρ εἰσὶν αἱ τοῦ θεοῦ κρυφαὶ καὶ ὑπὲρ νοῦν εὐώδεις εὐπρέπειαι καὶ νοητῶς ἐμφαίονται μόνοις τοῖς νοεροῖς ὁμοειδεῖς ἔχειν ἐθέλουσαι τὰς κατ' ἀρετὴν ἐν ψυχαῖς ἀπαραφθάρτους εἰκόνας. Τὸ γὰρ τῆς θεοειδοῦς ἀρετῆς ἀπαράγραπτον εὖ μεμιμημένον [τὸ] ἄγαλμα πρὸς ἐκεῖνο τὸ νοητὸν καὶ εὐῶδες ἀφορῶν κάλλος οὕτως ἑαυτὸ τυποῖ καὶ διαπλάττει πρὸς τὸ κάλλιστον μίμημα. Καὶ καθάπερ ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν εἰκόνων εἰ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον εἶδος ὁ γραφεὺς ἀκλινῶς εἰσορᾷ πρὸς μηδὲν ἄλλο τῶν ὁρατῶν ἀνθελκόμενος ἢ κατὰ τι μεριζόμενος αὐτὸν ἐκεῖνον ὅστις ἐστὶ τὸν γραφόμενον εἰ θέμις εἰπεῖν

102 Brons, *Gott und die Seienden*, S. 144

103 Lange, *Bild und Wort*, S. 60

104 Brons, *Gott und die Seienden*, S. 63

105 Koch, *Pseudo-Dionysios Areopagita*, S. 199; vgl. Brons, *Gott und die Seienden*, S. 304f. So auch Völker, *Kontemplation und Ekstase*, S. 205: "Auf Erden ist uns alles Göttliche nur in der Form der Verhüllung zugänglich. So tritt es uns in der Schrift, im Sakrament, in der gottesdienstlichen Handlung, in den Dingen der Schöpfung, schließlich in den Rangordnungen der Hierarchie entgegen. Allein in der Ekstase fällt dieser der menschlichen Natur angemessene Schleier, und damit ist zugleich die Schau der Wahrheit verbunden."

106 Jeck, *Ein Zusatz im Corpus Dionysiacum*, S. 64

107 Jeck, *Ein Zusatz im Corpus Dionysiacum*, S. 64f, Übersetzung von mir, C.S.

διπλασιάζει καὶ δεῖξει <καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τῷ ὁμοιώματι, τὸ ἀρχέτυπον ἐν τῇ εἰκόνι,> τὸν ἐκάτερον ἐν ἐκατέρῳ παρὰ τὸ τῆς οὐσίας διάφορον, οὕτω τοῖς φιλοκάλοις ἐν νῶ γραφεῦσιν ἢ πρὸς τὸ εὐῶδες καὶ κρύφιον κάλλος ἀπενῆς καὶ ἀπαρέγκλιτος θεωρία τὸ ἀπλανὲς δωρήσεται καὶ θεοειδέστατον Ἴνδαλμα. Εἰκότως οὖν πρὸς τὴν ὑπερουσίως εὐῶδη καὶ νοητὴν εὐπρέπειαν οἱ θεῖοι γραφεῖς τὸ νοερὸν ἑαυτῶν ἀμεταστρέπτως εἰδοποιοῦντες οὐδεμίαν δρῶσι τῶν ἐν αὐτοῖς θεομιμήτων ἀρετῶν ὧ Εἰς τὸ θεαθῆναι ῥο κατὰ τὸ λόγιον ὧ τοῖς ἀνθρώποις ῥο, ἀλλ' ἱερῶς ἐποπτεύουσιν ὡς ἐν εἰκόνι τῷ θεῷ μύρω τὰ τῆς ἐκκλησίας ἱερώτατα περιεκαλυμμένα. Διὸ καὶ αὐτοὶ τὸ κατ' ἀρετὴν ἱερὸν καὶ θεοειδέστατον ἔισω τοῦ θεομιμήτου καὶ θεογράφου νοῶς ἱερῶς περικαλύπτοντες πρὸς μόνην ἀποβλέπουσι τὴν ἀρχέτυπον νόησιν." (Eccl. hier. 473BCD)

"Rein aber sind die göttlichen, verborgenen und undenkbar wohlduftend schönen und wahrnehmbar erscheinenden, allein im Denken gleichartig seienden und willig entsprechend der Schönheit in den Seelen ewig seienden Bilder. Das aber ist das der göttlichen Schönheit nichts beigefügt habende, gut nachahmende Bild, bei welchem die wahrnehmbar und wohlduftende unfruchtbare Schönheit gestaltet sich nach dem Vorbild zur schönsten Nachahmung. Und ebenso wie auf den sinnlich wahrnehmbaren Bildern, wenn der Maler auf das ursprüngliche Bild unbeweglich schaut und sich nicht auf eine andere Seite des Gesichtsfeldes ziehen läßt, oder es gleichsam teilt, der ist es, der das Gemalte wie es das göttliche Gesetz sagt, verdoppelt <und die Wahrheit im Ähnlichen, den Archetypen im Bild,> jenes im anderen zeigt, entgegen dem Unterschied der Seinsweise, auf diese Weise schenkt die auf das wohlduftende und verborgenere Schöne (gerichtete) beharrliche und unbeugsame Betrachtung dem das Schöne Liebenden und im Geiste Malenden die beständige und Gott am ähnlichsten seiende Erscheinung (Ἴνδαλμα). Mit Recht nun schaffen die das Göttliche Malenden gemäß der übersinnlich wohlduftenden Schönheit die Gestalt des selbst und unwandelbar geistig Wahrnehmbaren, und sie führen keine das Göttliche nachahmenden Tugenden aus, 'daß sie von den Leuten gesehen werden', wie das WORT sagt (Mt 23,5), sondern sie erschauen geheiligt wie in dem Bild des göttlichen Myron die heiligsten verhüllten Dinge der Kirche. Weshalb sie auch gemäß der Tugend das Heilige und Gottähnliche innen im Gott nachahmenden und Gott malenden Geist heiligmäßig verbergen und nur das Urbild betrachten und wahrnehmen. (Eccl. hier. 473 BCD)"

Der bei der Myronweihe entstehende Duft weist auf die Anwesenheit des Heiligen hin, das in der Kontemplation des Duftes im geistigen Akt erkannt werden kann. In den Seelen, ἐν ψυχᾷς, existieren die ewigen Bilder, ἀπαραφθάρτους εἰκόνας, die nur gedacht werden können und ewig schön und wohlduftend sind. Werden diese göttlich schönen Bilder nachgeahmt, so soll man ihnen nichts beifügen, damit sie sich nach dem Vorbild, ἑαυτοῦ τυποῖ, zur

schönsten Nachahmung gestalten, διαπλάττει πρὸς τὸν κάλλιστον μνῆμα. Diese Nachahmung, zu der nichts hinzugefügt werden darf, vollzieht sich im Ritus der Myronweihe. Das Vorbild, das hier nachgeahmt werden soll, ist das des göttlichen Wohlduftes, der im Öl offenbart werden soll.

Als Beispiel dienen Dionysios Areopagita die Maler.¹⁰⁸ Sie schauen unbeweglich auf das ursprüngliche Bild, πρὸς τὸν ἀρχέτυπον εἶδος, und zeigen, da sie sich von nichts ablenken ließen und nichts hinzufügten in ihrer unverwandten Schau, gleichsam das eine im anderen, τὸν ἑκάτερον ἐν ἑκατέρῳ, obwohl es einen Unterschied in der Seinsweise gibt. Genauso kann nun der das Schöne liebende Mensch verfahren, den Dionysios Areopagita im Unterschied zu den sinnliche Bilder malenden Malern "im Geiste malend", ἐν νῶ γραφεῦσιν, nennt. In der Betrachtung, θεωρία, der geistigen Schönheiten und Bilder schafft er Gott ähnliche Erscheinungen, ἱγυαλματα, im Geiste. Diese Erscheinungen sind wie im Bild des Myron, ἐν εἰκόني τῷ θεῷ μύρω, die heiligsten, eigentlich verhüllt und verborgen gehaltenen Dinge der Kirche, τῆς ἐκκλησίας ἱερώτατα περιεκαλυμμένα. Diese Dinge im Verborgenen zu schauen, das heißt die geistige Schau nicht aus Stolz den Massen zu enthüllen, wie Dionysios Areopagita mit einem wörtlichen Zitat aus Matth. 23,5 bemerkt, gehört zu den Tugenden der Menschen, die an den Riten teilhaben. So kehren sie ihre Betrachtung nach innen und schauen allein das geistige Urbild, τὴν ἀρχέτυπον.

Für Dionysios Areopagita ist ein Bild kein materieller Gegenstand, auf dem mit Farbe etwas abgebildet ist.¹⁰⁹ Ein Bild ist eine gedankliche Vorstellung, über die Erkenntnis möglich ist. Er sieht das Denken von Bildern gesteuert, bzw. durch Bilder geleitet.¹¹⁰ Der Maler sinnlicher Bilder schaut auf das Urbild, sein Modell, unverwandt hin, er läßt seine Aufmerksamkeit nicht ablenken. Deshalb werden Modell und Bild identisch. Sie unterscheiden sich insofern in der Seinsweise, als daß das Modell lebender Mensch ist, das Bild aber nur ähnliches Abbild, zwei-

108 Jeck, Ein Zusatz im *Corpus Dionysiacum*, S. 65, meint, Dionysios Areopagita spreche hier vom Ikonenmaler. Dies geht jedoch nicht aus dem Text hervor.

109 Die Kunstgeschichte definiert den Bildbegriff der Spätantike bis ins Mittelalter folgendermaßen: ein Bild = Imago war ein personales Bildnis, das gewöhnlich eine Person darstellte und gemeinhin wie eine Person behandelt wurde. Es geriet in der Renaissance in eine Krise und wurde zum Kunstwerk umgewertet. Vgl. Belting, *Bild und Kult*, S. 9.

110 vgl. Cacl. hier. 140BC + Eccl. hier. 373AB. So auch Campenhausen, *Die Bilderfrage als theologisches Problem*, S. 106, Anm. 32: "Pseudo-Dionys zieht die Bilderverehrung noch nicht in Betracht." Dagegen sieht Döpmann, *Die Ostkirchen vom Bilderstreit bis zur Kirchenspaltung*, S. 39, Ansätze einer Bilderverehrung bei Dionysios Areopagita. Baraš, *Icon*, S. 159, der auch die Rezeption des areopagitischen Gedankengutes auf Aussagen zum Bild hin untersucht, macht pointiert auf diesen Unterschied in der Rezeption des *Corpus Dionysiacum* aufmerksam: "It was particularly the attitude to the visual arts, especially painting, that was determined by Dionysian thought. This is all the more remarkable since Dionysios Areopagita himself did not pay any attention to painting."

dimensional in Farbe auf einer materiellen Unterlage. Dieses Beispiel vom Maler und seinen Bildern setzt Dionysios Areopagita nun um. Der im Geiste Malende, das heißt der Mensch, der in der Betrachtung das Abbild meditiert - in diesem Falle den Ritus der Myronweihe und den Duft des Myron - gelangt zum geistigen Urbild. Einmal dort angekommen, schaut er auch die anderen göttlichen Urbilder, die ansonsten verhüllten göttlichen Geheimnisse der Kirche, τῆς ἐκκλησίας ἱερώτατα περικεκαλυμμένα.

Es geht im weitesten Sinne hier nicht mehr nur um die Myronweihe oder um eine Bilderttheorie, sondern darum, wie und warum ein Mensch in der Kontemplation des Ritus zur Gottesschau kommt, gereinigt und dem Göttlichen ähnlich wird. Das Göttliche kann im Prozeß, den der beschriebene Maler ausführt, im Abbild wahrnehmbar gemacht werden, und zwar entgegen dem Unterschied in der Seinsweise. Die Garantie für die Ähnlichkeit trotz Unähnlichkeit ist der oben schon erwähnte Prozeß des εἰδοποιεῖν. Dieser Terminus wird auch im Text gebraucht, um den Prozeß der geistigen Erkenntnis zu verdeutlichen:

<p>Εικότως οὖν πρὸς τὴν ὑπερουσίως εὐώδη καὶ νοητὴν εὐπρέπειαν οἱ θεῖοι γραφεῖς τὸ νοερόν ἑαυτῶν ἀμεταστρέπτως εἰδοποιοῦντες οὐδεμίαν δρῶσι τῶν ἐν αὐτοῖς θεομιμήτων ἀρετῶν ὧ Εἰς τὸ θεαθῆναι κατὰ τὸ λόγιον ὧ τοῖς ἀνθρώποις ῥ, ἀλλ' ἱερώς ἐποπτεύουσιν ὡς ἐν εἰκόνι τῷ θεῷ μύρω τὰ τῆς ἐκκλησίας ἱερώτατα περικεκαλυμμένα. (Eccl. hier. 473D, Hervorhebungen von mir, C.S.):</p>	<p>Mit Recht nun schaffen die das Göttliche Malenden gemäß der übersinnlich wohlduftenden Schönheit die Gestalt des selbst und unwandelbar geistig Wahrnehmbaren, und sie führen keine das Göttliche nachahmenden Tugenden aus, "daß sie von den Leuten gesehen werden", wie das WORT sagt (Mt. 23,5), sondern sie erschauen geheiligt wie in dem Bild des göttlichen Myron die heiligsten verhüllten Dinge der Kirche.</p>
--	---

Man kann daraus folgern, daß Dionysios Areopagita in der geschaffenen Welt ein Abbild der ungeschaffenen Welt sieht, die das Urbild *par excellence* ist. Im umgekehrten Schluß bedeutet dies, daß alles, was in der geschaffenen Welt existiert oder getan wird, ein himmlisches Urbild hat. In der Kontemplation der kirchlichen Hierarchie erkennt der Mensch die himmlische. Die kirchliche Hierarchie schaut die Urbilder, erhält in mystischer Ekstase Anteil an ihrem göttlichen Sein und erkennt die Ähnlichkeit der Urbilder, abgesehen von der Seinsweise.

Wer über die Schau der Urbilder zur Gottesschau gekommen ist, kann sein Wissen zwar nicht durch Worte weitergeben, aber er kann den Ritus vollziehen und dadurch dem Volk das Wahre nahebringen. So erhebt er es zum göttlichen Volk, in einen höheren Weihestand, und verschafft ihm eine größere Teilnahme am Sein. Da sie zur Heiligung beitragen, sind die kirchlichen Riten heilige Handlungen. Taufe und Eucharistie haben direkte göttliche Urbilder und sind von Gott eingesetzt. In der Gedankenwelt des Dionysios Areopagita wird alles zum Urbild eines Abbildes, bzw. umgekehrt: die Myronweihe durch die Seraphim ist Urbild der Taufe Christi, das Kreuz Vorwegnahme des Kreuzzeichens der kirchlichen Weihe usw. (vgl. Eccl. hier. 505B).¹¹¹

Dionysios Areopagita deutet die Trennung der Welten und die verschiedenen Seinssphären des Neuplatonismus in christlichem Sinne. Der Gott des Christentums tritt an die Stelle des obersten emanierenden neuplatonischen Prinzips, er wird zur Quelle des Seins. Bei der hierarchischen Ordnung fällt jedoch die Unterscheidung von Vielzahl und Einzahl weg. Die Überwindung der Trennung der Welten ist bei Dionysios Areopagita nicht denkbar, ohne daß das neuplatonische Emanationsprinzip vorausgesetzt wird. Die unsichtbare Welt emaniert die sichtbare und schafft auf diese Weise ein sichtbares Abbild von sich selbst, das in seiner Sichtbarkeit und Materialität zwar dem Urbild unähnlich ist, aufgrund des Gestaltungsprozesses aber seiner Natur nach in abgeschwächter Form Anteil am Urbild hat. Der Natur nach sind sich Urbild und Abbild ähnlich. Diese Ähnlichkeit von Abbild und Urbild ermöglicht die Erkenntnis des Göttlichen in der sichtbaren Welt und den Aufstieg des menschlichen Geistes zur Ekstase, das heißt der Schau der Urbilder.¹¹² Obwohl Dionysios Areopagita das feststehende platonische System der Dreiteilung von $\xi\nu$, $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ und $\psi\upsilon\chi\eta$ zerstört, behält er das Triadensystem bei. Das gesamte Universum ist hierarchisch gegliedert und umfaßt Gott und die Seienden.¹¹³ Erstaunlich ist hier die Ausschließlichkeit, mit der diese Welt für das Christentum eingenom-

111 vgl. Brons, *Gott und die Seienden*, S. 304 und ff.: "Teil dieser Schöpfung der Weihe durch ihren Ursprung ist die Inauguration der Eucharistie, die bezeichnend geschichtslos wie ein transzendentes Urbild geschildert wird: Die aktuelle Feier bringt (die Teilnehmer) zu heiligem Gedenken des göttlichsten Mahles und Ursymboles, bei welchem der Schöpfer der Symbola selbst in gerechtester Weise den nicht heilig und in gleichem Wandel das Heilige mit ihm Essenden ausschließt." Gemeint ist hier Eccl. hier. 428B in Bezug auf Jh. 13,21-30, v.a. 26-30. Vgl. außerdem Völker, *Kontemplation und Ekstase*, S. 194f. Kontemplation ist für Dionysios Areopagita zuerst das Versenken in die Symbolik der Sakramente, dann in die Geheimnisse der Engelwelt, was schließlich zur Erkenntnis Gottes führt.

112 vgl. Brons, *Gott und die Seienden*, S. 49f.: "Diese Anwesenheit Gottes in allem, was Sein hat, ist die Voraussetzung dafür, daß er aus all diesem erkannt werden kann. Der Nachweis solcher Anwesenheit ist darum die Bedingung für die Verwertung der dem Menschen nachgeordneten Welt im Symbolismus DA's, der darum auf Natur, Schrift, Tradition und Kultus als den angeblichen und tatsächlichen Grundlagen und Parallelfällen seiner eigenen erkenntnismetaphysischen Methode des Rückschlusses aus den Seienden auf Gott beruht."

men wird. Seiend sind nur Weiheempfänger, die in den oben beschriebenen kirchlichen Riten Erkenntnis und Teilhabe gewonnen haben. Die unterste Weihe ist dabei die Taufe. Aus dem Weltmodell des Dionysios Areopagita fallen also alle Ungetauften *per se* heraus. Diese erhalten erst gar keinen Anteil am Kosmos.¹¹⁴ Die neuplatonische Weltkonstruktion wird exklusiv.

In der christlichen Umdeutung des Dionysios Areopagita wirkte das neuplatonische Gedankengut weiter und wurde gleichermaßen populär in Ost und West.¹¹⁵ Die Ausführungen des Johannes Damascenos im 8. Jahrhundert über die Bilderverehrung, bzw. ihre Verteidigung, machen deutlich, daß das bei Dionysios Areopagita dargelegte Urbild-Abbild-Denken von ihm in seiner Klassifizierung der Bilderarten vorausgesetzt wird.¹¹⁶

113 Brons, Gott und die Seienden (sic!), S. 325f.

114 Den Komplex der Eingliederung des neuplatonischen Gedankenguts ins christliche beschreibt Koch in beeindruckender Weise, sieht man von seiner etwas eigenwilligen Einschätzung der "Konkurrenz" zwischen Neuplatonismus und Christentum ab. Denn man deutet heute den Einbezug des Mysterienwesens in die neuplatonische Philosophie als Ausdruck des Zeitgeistes der Spätantike, der generell nach ontologischer Erkenntnis strebt. S. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita, S. 43f.: "Hier haben wir eine interessante Wechselwirkung zwischen Griechentum und Christentum. Der Neuplatonismus erkennt als das Geheimnis des machtvollen Einflusses der christlichen Religion die göttliche Auktorität beanspruchenden heiligen Schriften, welche gegenüber den tausenderlei Ansichten der Philosophenschulen eine feste Grundlage bilden zur Forschung über Gott und göttliche Dinge, Schriften, welche metaphysische, physische und ethische Rätsel auktoritativ lösen. Um also das Heidentum neu zu beleben und dem Christentum gegenüber konkurrenzfähig zu machen, sucht auch er eine auf göttlicher Auktorität beruhende Lehre, er findet sie in den Orakelsprüchen [der chaldäischen Orakel, C.S.] und den Lehren der alchwürdigen Theologen. Wo sie ihn im Stiche lassen, nimmt er zu künstlicher Exegese und weitgehender Allegorie seine Zuflucht und trägt die Lehren hinein, die er darin finden und als göttliche Wahrheiten ins Feld führen will. Es sind Lehren, die an transcendentalem Charakter und mystischer Abstraktion nicht zu wünschen übrig lassen, die Ascese heischen und σωτηρία versprochen. Der Coup hatte Erfolg und viele achtbare und erlösungsbedürftige Geister ließen sich gefangen nehmen, sie fanden Befriedigung und Kraft zu sittlicher Lebenshaltung. Nun macht der Christ [Dionysios Areopagita, C.S.] Anleihe beim Neuplatonismus: er holt bei ihm die göttlichen Emanationen, die durch alle Wesen hindurchströmenden Lichtflüsse, die straffe und alles beherrschende dreiteilige Gliederung, die Abstrakta, Negationen, Steigerungen, er erschrickt nicht an dem pantheistischen Klange des ganzen Systems, wenn er ihn auch stark zu dämpfen bestrebt ist, und er findet alle diese Lehren dank seiner mystisch-allegorischen Exegese - in der heiligen Schrift. Wer daher der Schrift widerstreitet, ist auch ferne von seiner Philosophie und wem nichts liegt an der Theosophie aus den Logien (τῆς ἔκ τῶν λογίων θεοσοφίας), den will er auch nicht zu theologischem Verständnis führen (D.N. 2,2)."

115 S. hierzu die Rezeptionsvergleiche in Jeck, Ein Zusatz im *Corpus Dionysiacum*.

116 Baraš, Icon, wirft Johannes auf S. 243 Inkongruenzen in der Bildtheorie vor: "He cannot tell how the 'pure' forms of the spiritual beings can reach the painter's board. The continuous chain leading from pure shapes perceived by the prophet to the actual material icon remains obscure. With all the great suggestiveness and rhetorical power of John's formulations, the critical reader cannot help feeling that the old problem that haunted the thought of centuries, the overcoming of the chasm between the worlds, asserts itself again in the *Apologies of the Divine Images*." Dabei macht er gleichzeitig, ebenda, S. 227f. auf fast wörtliche Zitate aus Dionysios Areopagita bei Johannes Damascenos aufmerksam und bemerkt S. 240, daß Dionysios Areopagita einen prägenden Einfluß auf Johannes Damascenos hatte. Lange, Bild und Wort, S. 135 weist auf den Unterschied im Bildbegriff der beiden hin: "Der innere Grund liegt darin, daß Dionysios das ἀνόμοιον von Symbolen vor Augen hat, das den Sinn vom inadäquaten Zeichen hinlenkt zum Bezeichneten, während es Joannes um Bilder geht, die eine ὁμοίωμα des Prototyps darstellen und deshalb das Verborgene zum Vorschein bringen und dem Volk zugänglich machen. Die Dialektik des Dionysischen Bildbegriffs fällt bei ihm aus."

Die Bilder: Johannes Damascenos

Die Rezeption des *Corpus Dionysiacum* war maßgeblich an der Aufnahme des neuplatonischen Gedankengutes in die christliche Theologie und die Bilderlehre der christlichen Kirche beteiligt. Die Bilderverehrung war ein verbreitetes Phänomen innerhalb der christlichen Kirche des Ostens. Hierdurch erklärt sich auch die Ausbreitung des Bilderstreites in der Kirche im 8. Jahrhundert. Im Bilderstreit wurde die Theologie der Ikone und ihrer Verehrung explizit formuliert. Der wohl herausragendste Theologe der Bilderverehrung ist Johannes Damascenos, der um 675 in Damaskus als Sohn einer einflußreichen Familie geboren wurde, die ein erbliches Staatsamt innehatte. Damaskus war 636 von den Arabern erobert worden und seit 661 Residenz der omajjadischen Kalifen, die offensichtlich soweit religiöse Toleranz übten, daß Christen staatliche Ämter ausüben konnten.¹¹⁷ Johannes selbst hat das Staatsamt der Familie eine Zeit lang ausgeübt, um sich später in der Kloster Salas bei Jerusalem zurückzuziehen und dort als Mönch und Priester zu leben. Am 4. 12. 749 starb er dort.¹¹⁸

Mit der Kompilation von Glaubens- und theologischen Zeugnissen ist Johannes Damascenos methodisch auf der Höhe seiner Zeit. Im 8. Jahrhundert meinte man, die Originalität sei vorüber, alles Wichtige bereits gesagt, und der Nachwelt bliebe das Zusammenstellen des bereits Gesagten.¹¹⁹ Die in diesem Sinne zusammengestellten Werke machten Johannes Damascenos zu einer Autorität seiner Zeit. Seine Schriften sind in vielen Handschriften verbreitet und wurden im Westen ab 1507 gedruckt.¹²⁰ Am eindrucksvollsten manifestieren sich jedoch Verbreitung und Gewicht der damascenischen Schriften in den Beschlüssen des ikonoklastischen Konzils von 754, in dem er mit viermal wiederholtem Fluch anathematisiert wurde.¹²¹

Johannes Damascenos antwortete auf die ikonoklastischen Maßnahmen des Kaisers Leon III mit drei Reden über die Bilder und die Bilderverehrung, die etwa 726 und 730-31 n. Chr.

117 Eine Tatsache, die sehr wahrscheinlich auch Johannes Damascenos beinflusst hat. Er lebte in einer bilderfeindlichen islamischen Gesellschaft, in der er jedoch seinen Kult ausüben konnte. Der Bilderkult muß ihm identitätsstiftend gewesen sein. Dagegen war ihm der Ikonoklasmus Leons III. wahrscheinlich unverständlich, da er die politische und soziale Situation, die in Byzanz zum Bilderstreit geführt hatte, nicht überschauen konnte. Aus dieser Position heraus ist es leicht, die Bilderverehrung aus der Vätertradition zu begründen.

118 Menges, *Die Bilderlehre*, S. 5.

119 "Man exzerpiert [...] ältere Autoren und bildet daraus eine 'Kette' von Anmerkungen gewissermaßen zu einem biblischen Buch. Offenbar war die Kraft zu echten Kommentaren verlorengegangen." So wertet und beschreibt Biedermann, *Das Bibelverständnis der Ostkirche*, S. 137, dieses Verfahren, womit er Johannes Damascenos' Werken allerdings nicht gerecht wird.

120 Langen, *Johannes von Damaskus*, S. 25ff.

121 Döpmann, *Die orthodoxen Kirchen*, S. 54+58. Johannes Damascenos wurde auf dem Konzil von Nikaia 787 gleichzeitig mit der Einführung der Bilderverehrung rehabilitiert.

entstanden sind, sowie mit dem 16. Kapitel seines *De fide orthodoxa*.¹²² Er stellte in diesen Reden die Traditionsargumente zusammen, die eine philosophische und theologische Fundierung der Bilderfrage darstellen, welche schließlich aus dem Väterbeweis als positives traditionelles Gut der Kirche gerechtfertigt wird.¹²³

Die Hauptquelle des Johannes Damascenos zur Bilderfrage sind Basileios,¹²⁴ Gregor von Nazianz¹²⁵ und Dionysios Areopagita, die er auch namentlich zitiert.¹²⁶ In Kapitel 16 des *De fide orthodoxa* führt Johannes Damascenos die Rechtfertigung der Bilderlehre durch Basileios näher aus: die Verehrung des Bildes bezieht sich auf das Urbild. Gott kann zwar aufgrund seiner absoluten Transzendenz nicht abgebildet werden, dafür aber Christus, da er Mensch geworden ist. Außerdem rechtfertigte Basileios bildliche Darstellungen aus der didaktischen Motivation, die Analphabeten und Katechumenen zu belehren, und aus der Tradition heraus: Kreuz und Bilderverehrung gehören zur apostolischen Überlieferung.¹²⁷ Vor allem aber übernahm Johannes Damascenos von Basileios die Aussage, daß die Ehre, die man dem Bild erweist, auf das Urbild übergeht, ἡ τῆς εἰκότος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει, die dem Bild [entgegengebrachte] Ehrfurcht geht auf das Urbild über.¹²⁸

In der Darstellung der Gotteslehre schließt Johannes an Gregor von Nazianz und Dionysios Areopagita an. Im neuplatonischen Sinne stellt er Gott an die Spitze von Theologie und Weltbild. Gott ist der Urquell alles Seienden und unbegreiflich.¹²⁹ Aufgrund der Unbegreiflichkeit Gottes ist ihm nur in negativen Ausdrücken näher zu kommen.¹³⁰ Er kann nur in seinen eigenen Offenbarungen erkannt werden.

Die Ekstase zeigt sich nach Dionysios Areopagita in der Enthüllung des göttlichen Lichtes. Dies ist ein in der Spätantike gängiger *topos*, der auch in der christlichen Offenbarung eine

122 Menges, *Die Bilderlehre*, S. 4-7

123 Menges, *Die Bilderlehre*, S. 8; Langen, *Johannes von Damaskus*, S. 8f.; Baraš, *Icon*, S. 188, S. 192-94 zu den Einflüssen von Kirchenvätern, antiker und neuplatonischer Philosophie auf die Bildertheorie.

124 Während Basileios die Autorität ist, auf die sich Johannes Damascenos bezieht, handelt es sich bei seinen Lehren im Wesentlichen um den Gedanken von der Wesensgleichheit von Urbild und Abbild, der schon im Zusammenhang mit Dionysios Areopagita erläutert wurde. Daher wurde auf eine eigene Besprechung des Basileios verzichtet.

125 Demoen, *The Theologian on Icons?*, S. 3, macht darauf aufmerksam, daß es sich bei der Annahme, Gregor sei ein Bildertheoretiker gewesen, um einen Rezeptionsfehler handelt.

126 Langen, *Johannes von Damaskus*, S. 61+105; vgl. Menges, *Die Bilderlehre*, S. 10f.; weitere Quellen ebd., S. 12.

127 Langen, *Johannes von Damaskus*, S. 101

128 Zit. nach Menges, *Die Bilderlehre*, S. 8f.; auf S. 88 betont er außerdem, dieser Satz werde bei Johannes Damascenos oft wiederholt. Vgl. Langen, *Johannes von Damaskus*, S. 132, Döpmann, *Die orthodoxen Kirchen*, S. 53; Thümmel, *Bilderlehre und Bilderstreit*, S. 45f.

129 Menges, *Die Bilderlehre*, S. 44

130 Langen, *Johannes von Damaskus*, S. 104ff.

Rolle spielt: Christus wird auf dem Berg Tabor im göttlichen Licht verklärt (Mt. 17,1-8; Mk. 9,9-13; Lk. 9,28-36).¹³¹ Für Dionysios bedeutet das, daß sich Gott vor den Menschen versteckt, um sie zu schützen.¹³² Gleichzeitig erfährt der Mensch die Strahlen Gottes als Geschenk. Für das Bild bedeutet dies, daß es Teil der Konzession Gottes an das Unvermögen des menschlichen Geistes ist, ihn unverhüllt zu sehen.¹³³

Der Bildbegriff des Dionysios Areopagita ist in Johannes Damascenos' Verteidigung der Bilder voranzusetzen. Er ist jedoch nicht auf die Ikone zu reduzieren, um deren Herstellung und Verehrung es im Bilderstreit vornehmlich ging. Vielmehr versucht Johannes Damascenos eine Rechtfertigung der Ikone als Sonderfall unter anderen christlichen Bildern. Die Ikonen werden lediglich in ein Weltbild einbezogen, das dem des Dionysios Areopagita mit seiner Dreiteilung ganz ähnlich ist.¹³⁴

Nach Johannes Damascenos hat ein Bild drei grundlegende Voraussetzungen oder Qualitäten. Sie zeigen auch die Art seiner Verbindung mit dem Urbild:

1) Die Ähnlichkeit, griech. *ὁμοίωμα*, zwischen Urbild und Abbild kann nur gewährleistet sein, wenn das Urbild vor der Anfertigung des Abbildes geschaut wurde.¹³⁵

2) Die Ursprungsbeziehung, griech. *ἐκτύπωμα*. Das Abbild ist eine zweite Setzung des Urbildes und hat wegen der Beziehung zu ihm auch seine Wirkungsfähigkeit.¹³⁶

3) Der offenbarende und hindeutende Charakter, griech. *ἐκφαντορικὴ, δεικτικὴ*. Das Abbild weist auf das Urbild hin, das real existiert, und in dem die verborgenen Dinge ihre reale, mit dem göttlichen Sein verbundene Existenz offenbaren.¹³⁷

131 Baraš, *Icon*, S. 173; vgl. S. 174: "This [the revealing of the Divine light, C.S.], as is well known, was a common topos in the theological thought of Antiquity and in the Middle Ages, familiar also to wide audiences, and used in the dealing with different subjects.", vgl. Lk. 9,29 und Mt. 17,2.

132 vgl. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, S. 23-25

133 Baraš, *Icon*, S. 174f., vgl. Ex. 3,6: "Und Mose verhüllte sein Angesicht, denn er fürchtete sich, Gott anzuschauen." Ex. 24,16-17: "und die Herrlichkeit des Herrn wohnte auf dem Berge Sinai, und deckte ihn mit der Wolke sechs Tage, und er rief Mose am siebenten Tage aus der Wolke. Und das Ansehen der Herrlichkeit des Herrn war wie ein verzehrendes Feuer auf der Spitze des Berges vor den Kindern Israel." S. auch Thümmel, *Bilderlehre und Bilderstreit*, S. 44f. und Menges, *Die Bilderlehre*, S. 11: "Vor allem ist der damaszenische Bildbegriff auf Dionysius zurückzuführen: Alles Sichtbare ist ein Bild des Unsichtbaren. [...]"

Auch die Berechtigung, Bilder anzufertigen und sie zu verehren, beweist Johannes mit Dionysius Areop. Sind nämlich die geschaffenen Dinge Bilder unsichtbarer Dinge, und sind diese Dinge von Gott geschaffen, so liegt es auf der Hand, daß Gott Bilder gemacht hat und daß auch wir das Recht haben, Bilder von jenen Dingen anzufertigen, die zwar sichtbar, aber augenblicklich uns nicht gegenwärtig sind."

134 Langen, *Johannes von Damaskus*, S. 72ff. Den Bildbegriff des Johannes Damascenos auf die Ikone allein zu reduzieren, wie Baraš dies tut, wird den Reden über die Bilder daher nicht gerecht.

135 Menges, *Die Bilderlehre*, S. 36; auf S. 38f. führt er die Väterzitate an, die diese Auffassung belegen, und die aufgrund der Traditionslehre nicht fehlen dürfen

136 Menges, *Die Bilderlehre*, S. 39

137 Menges, *Die Bilderlehre*, S. 40f.; S. 41f. die Väterzitate.

In den Verteidigungsreden klassifiziert Johannes Damascenos die Bilder in 6 Kategorien, die sich in der ersten Rede (Or. I) und der dritten (Or. III) wiederholen:

1) Natürliche Bilder, ἡ φυσικῆ, das heißt Bilder, die ihrer Natur nach existieren, und zwar der Sohn, der Heilige Geist, der Menschensohn als Bild des Vaters. Der Sohn nämlich trägt den Vater ganz in sich und unterscheidet sich nur in der Ursache: er ist vom Vater verursacht [Or. I,9; Or. III,18].

2) Die ewigen Ideen in Gott, das heißt die ewigen Urbilder der zu schaffenden Dinge, die in Gott ihren Sitz haben und von ihm ausgehen. Sie sind die Bilder dessen, was sein wird, da in Gottes Ratschluß alles schon da ist, wie einer, wenn er ein Haus bauen will, zuerst im Geist dessen Gestalt ausprägt und es dann erst baut, das heißt abbildet. [Or. I,10; Or. III,19]

3) Der Mensch als Ebenbild Gottes nach Genesis 1,26. [Or. III,20; Or. III,26]

4) Die irdischen Geschöpfe als offenbarende Abbilder der unsichtbaren, unter 2) genannten Urbilder der Dinge. Hierzu gehört auch die Schrift, die durch sichtbare Zeichen unsichtbare Begriffe kundtut. Die Natur deutet göttliche Offenbarungen an, zum Beispiel die Trinität durch Sonne, Licht und Strahl oder Quelle, Fluß und Mündung oder Verstand, Wort, Geist, oder Stiel, Blüte und Duft der Rose [Or. I,10; Or. III,21]¹³⁸

5) Die Bilder des Alten Testaments als Urbilder zukünftiger Wahrheiten, als Dinge aus der Vergangenheit, die man auf das Zukünftige hindeuten kann. So bilden zum Beispiel der Dornbusch (Ex. 3,2) und der Regen, der auf das Vlies fiel (Richter 6,40), die Gottesmutter vor, ebenso Stab (Num. 17,23), Bundeslade (Ex. 25,10) und Krug (Ex. 16,33). Stab und Krug mit Manna oder die eherne Schlange bilden Christus vor, der den Biß der Schlange als Ursache allen Übels durch das Kreuz zunichte gemacht hat (Num. 21,8; Joh. 3,18). Meer, Wasser und Wolke bedeuten den Geist der Taufe (1. Kor. 10,1-4). [Or. I,11; Or. III,22]

6) Erinnerungszeichen, das heißt alles, was als Andenken an vergangene Taten, an Wundertaten oder Höchstleistungen, hergestellt wurde. Diese Bilder dienen zur Verherrlichung, zur Ehre und als Denkmal derjenigen, die sich hervorgetan haben, als Triumph über die Bosheit und zum Nutzen der Nachfolger. Entweder ist dieses Bild durch die Schrift dargeboten, wie das Wort, das in Bücher geschrieben wird oder Gottes Gesetz auf den Tafeln, oder es wird auf Tafeln gemalt und zur Schau gestellt, wie Gott gebot, den Krug mit Manna und den Stab in die Arche zu legen (Num. 17,10), oder die Namen der Geschlechter in Stein einzumeißeln (Ex.

¹³⁸ Vgl. Menges. Die Bilderlehre. S. 45. Vgl. die Beschreibung der Bildersorten bei Baraš. Icon. 223f.+227f. Beide weisen außerdem darauf hin, daß Johannes Damascenos bei der Beschreibung des 4. Bildertyps ein

28,11). So werden auch die Bilder von gewesenen Personen und deren Tugenden auf Tafeln gemalt und zur Schau gestellt, als Erinnerungszeichen an ihre Taten und zum Nutzen derer, die daran erinnert werden. [Or. I,13; Or. III, 23]¹³⁹

Gerade im letzten Typ der Bilder meint Baraš, die Kunsttheorie der Ikone zu sehen: das Ziel der Ikone sei die Erweckung des Wunsches, genauso zu sein wie der Dargestellte. Hier liegt auch seiner Kritik an der Theorie des Johannes Damascenos, die er als rezipientenorientiert ansieht.¹⁴⁰

"First, John's major attempt to defend the icon was by showing that it is part of a cosmic chain of images. It was this argument that must have had a powerful appeal to his audiences, and his time in general. Secondly, the central feature of the image is the bipolarity of model and copy. It is this bipolarity that forms the basic structure of the image, actually recurring in all types. Finally, visibility, in a simple, everyday sense, plays a minor, subordinate part in the characterization of the image. As a result one may say that, while the hierarchic scale may have had a powerful appeal to the imagination of his time, the modern student will express some doubt as to whether John of Damascus did indeed finally 'save' the image. His classification of images, and the linking of meanings, mental images, and actual, painted icons will remain an interesting attempt to find a philosophical justification of the picture."¹⁴¹

Sieht man jedoch die Bilderklassifikation des Johannes Damascenos als Weltbild an, wie Baraš dies impliziert, so fällt auf, daß sie alle von Gott als dem Ursprung ausgehen, sich aber immer mehr verzweigen und immer wahrnehmbarer werden. Sind Sohn und Heiliger Geist als natürliche Bilder noch relativ unfaßbar, ebenso wie die ewigen Urbilder in Gott, so sind die nächsten beiden Kategorien faßbar. Sie rekurren auf die alttestamentarische Schöpfungsgeschichte. Der Mensch ist nach dem Bilde Gottes geschaffen, die irdischen Geschöpfe sind die Abbilder der in Gott existierenden Urbilder.

Die fünfte und die sechste Kategorie der Bilder lassen sich nun mit sehr vielen Beispielen belegen. Die Beispiele der fünften Kategorie sind alle biblisch, während die der sechsten Kate-

ganzes Kapitel der *De caelesti hierarchia* des Dionysios Arcopagita paraphrasiert, nämlich I,2. Vgl. auch Thümmel, *Bilderlehre und Bilderstreit*, S. 55-63

139 Menges, *Die Bilderlehre*, S. 58

140 Baraš, *Icon*, S. 234

gorie über die biblischen Bilder hinausgehen und die vom Menschen gemachten Dinge, z.B. das Kreuz, Reliquien und Ikonen umfassen, oder etwas, das zur Erinnerung aufgeschrieben wird wie Genealogien oder Heiligenleben. Sie enthalten wie die vorher beschriebenen Kategorien die angenommene Verbindung zwischen Urbild und Abbild, d.h. das, was Dionysios Areopagita als "unähnliche Ähnlichkeit" bezeichnet, und was Johannes Damascenos die Ursprungsbeziehung und den hinweisenden Charakter des Abbildes nennt. Daß Johannes Damascenos dabei nicht mehr auf den das Bild schaffenden künstlerischen bzw. demiurgischen Prozeß eingeht, liegt daran, daß er die These des Dionysios Areopagita vom abbildungsschaffenden Prozeß, das εἰδοποίησιν, als gegeben voraussetzt. Die Bilder sind vom göttlichen Willen hervorgebracht. Dies erklärt auch Baras' Kritik, Johannes gehe nicht auf den Künstler ein, der das Bild malt ¹⁴²

Umgekehrt bedeutet dies, daß Johannes Damascenos von der Wesensähnlichkeit ausgeht, die Dionysios Areopagita auf neuplatonischer Grundlage postuliert hatte. Somit kann er sich gegen die Bilderfeinde verteidigen, er verehere nicht die Schöpfung statt des Schöpfers, sondern sei sich der Wesensähnlichkeit des Geschaffenen mit der göttlichen Natur bewußt. In neuplatonischer Weise sieht er die Möglichkeit des Einen im Emanierten. ¹⁴³

Οὐ προσκυνῶ τὴν κτίσιν παρὰ τὸν κτίσαντα, ἀλλὰ προσκυνῶ τὸν κτίστην κτισθέντα τὸ κατ' ἐμέ καὶ εἰς κτίσιν ἀταπεινώτως καὶ ἀκαθαρέτως κατεληλυθότα, ἵνα τὴν ἐμὴν δοξάσῃ φύσιν καὶ θείας κοινωνὸν ἀπεργάσῃναι φύσεως. [...] Οὐ γὰρ θεότης ἡ φύσις γέγονε τῆς σαρκός, ἀλλ' ὡσπερ ὁ λόγος ἀὰρξ ἀτρέπτως ἐγένετο μείνας, ὅπερ προῆν, οὕτω καὶ ἡ σὰρξ λόγος γέγονεν [...] (Or. III, 6)

"Ich verbeuge mich nicht vor der Schöpfung in dem Geschaffenen, sondern ich verbeuge mich vor dem Schöpfer des Geschaffenen, das wäre für mich die Erhöhung der Schöpfung und das lasterhafteste Herabsteigen, dorthin, wo wir an das Geschöpf glauben und wo die Götter gemeinschaftlich die Natur bewirken. [...] Nicht aber die göttliche Natur hat das Fleisch geschaffen, sondern gewissermaßen ist das Wort unabänderlich Fleisch geworden, welches als erstes war, und auf diese Weise ist das Fleisch Wort geworden [...]"

141 Baras, Icon, S. 236, vgl. die Charakterisierung des damascenischen Weltbildes als "cosmic chain" auf S. 231

142 Baras, Icon, S. 243

143 Vgl. auch Thümmel, Bilderlehre und Bilderstreit, S. 42f.

Auf die Christusikone bezogen heißt das, daß zwar Christi Gottheit nicht im Bilde erscheinen kann, er aber trotzdem ganz auf der Ikone dargestellt ist:

Οὐ τὴν ἀόρατον εἰκονίζω θεότητα, ἀλλ' εἰκονίζω θεοῦ τὴν ὄραθεῖσαν σάρκα· εἰ γὰρ ψυχὴν εἰκονίσει ἀμήχανον. (Or III,6)

"Nicht die unsichtbare Gottheit bilde ich ab, sondern ich bilde die Gottheit ab, die im Fleisch gesehen werden konnte, die Seele aber abzubilden bin ich außerstande."

Johannes Damascenos geht bei Ikonen von ἀχειροποίητα aus, nicht von Hand gemalten Bildern, Bildern also, die aus einem göttlichen Emanationsprozeß hervorgegangen sind. Diese Bilder tauchten in der Zeit vor dem Bilderstreit vermehrt auf.¹⁴⁴ Somit "rettet" Johannes Damascenos die künstlerischen Bilder im heutigen Sinne eigentlich nicht, denn Bilder sind Offenbarungen, keine Kunst. Für seine Zeit spezifizierte und rechtfertigte er ein hierarchisches Weltbild, in dem die Welt als von göttlichem Sein emaniert angesehen wird, als Abbild von göttlichen Urbildern. Was die unter 4-6 zusammengefaßten künstlerischen Bilder angeht, so zeigt sich, daß alles abgebildet werden kann, das nur in irgendeiner Form erscheint oder in irgendeiner Weise umschrieben werden kann. So können auch Engel, Heilige, Seelen und Teufel abgebildet werden.¹⁴⁵ Ausgehend von dieser Weltsicht wird auch die Art klar, auf die Johannes Damascenos die Herstellung und Verehrung der Bilder rechtfertigt. Zwar begründet er die Bilderverehrung mittels Polemik, Tradition, Zirkelschlüssen und aufgrund ihres Nutzens,¹⁴⁶ da er aber die Ikonen in ein auf Urbild und Abbild begründetes Weltbild einbezieht, begründet er ihre Verehrung zwangsläufig mit ihrer Existenz und ihrem Platz im Weltbild: Da die ganze Welt ein Bild ist, nämlich das irdische Abbild der geistigen Urbilder in Gott, kann nichts existieren, das nicht in der göttlichen Welt präexistent war. Will der Kaiser also die Bilder zerstören, so muß er konsequenterweise die Welt zerstören.¹⁴⁷ Da er dies nicht vermag, ist auch die Zerstörung der Ikonen unsinnig.¹⁴⁸

144 Bredekamp, *Kunst als Medium sozialer Konflikte*, S. 114; vgl. S. 122: ἀχειροποίητα wurden in der Hauptstadt gesammelt, um ihr eine höhere ontologische Qualität zu geben, und als Palladien im Kriegszug verwendet, über Stadttore und bei der Flotte angebracht.

145 Menges, *Die Bilderlehre*, S. 61

146 Die bei Menges, *Die Bilderlehre*, näher beschriebenen Begründungen soll hier kurz wiedergegeben werden: Der Ikonoklasmus ist das Werk des Teufels (S. 116-121), das alttestamentarische Bilderverbot betrifft unsere Bilder nicht (121-133), die Schrift zeigt, daß unsere Bilder ein Werk Gottes sind (133-145), die Kirche war nie gegen die Bilder, also sind sie Gott wohlgefällig (145-168), der didaktische Nutzen, die Hilfe und der Schutz durch die Bilder (180-185).

147 Soldat, *Die Entstehung des Bilderstreites*, S. 191f.

148 Menges, *Die Bilderlehre*, S. 59

Die Texte: Biblische Typologie

Die Abbildlichkeit des Neuen Testaments vom Alten Testament in der fünften Bilderkategorie wird im System der biblischen Typologie beschrieben. Hierunter fallen auch die in der sechsten Kategorie genannten Erinnerungszeichen, die Abbilder von neutestamentarischen oder alttestamentarischen Handlungen sind, oder Erinnerungszeichen an Heilstaten, die nach dem Erscheinen Christi geschehen sind. Dominierendes Konzept der biblischen Typologie ist die Präfiguration des einen Textes für den anderen.

In der Kunstgeschichte bedeutet "Typologie" den Gebrauch von feststehenden Formeln oder *topoi*, um den menschlichen Körper, Gestik, dramatische Aktion, Raum und Landschaft zu repräsentieren.¹⁴⁹ Auf frühchristlichen Portraits wird Individualität nicht durch Maltechnik erreicht, sondern durch den schriftlichen Namenszusatz deutlich gemacht.¹⁵⁰ Christus und die Apostel werden in der frühchristlichen Kunst nach kollektiven konventionellen Vorlagen dargestellt,¹⁵¹ Christus und Maria im 4. Jahrhundert nach dem Typus der Kaiserdarstellungen typologisch geformt.¹⁵²

In den Bibelwissenschaften wird die Typologie ab Mitte des 19. Jahrhunderts als Methode eingesetzt.¹⁵³ Bereits in der Schriftexegese des Mittelalters wurde versucht, ein Netzwerk von Typ-Antityp-Beziehungen im Alten und Neuen Testament herzustellen. Hierbei wurde der Schriftsinn in vier Stufen zu ermitteln versucht: literal, allegorisch, tropologisch, das heißt moralisch, und anagogisch oder eschatologisch.¹⁵⁴ Allerdings wurde diese Methode im Mittelalter nicht als solche reflektiert.

Die Grundlage des typologischen Denkens ist nach Alois Schmücker die Analogie, die in erster Linie bei der Exegese der beiden Testamente eingesetzt wird.¹⁵⁵ Wie Schmücker jedoch zeigt, ist die Typologie nicht auf innerbiblische Analogien beschränkt, sondern geht darüber hinaus und findet sich in der Literatur z.B. in Heiligenleben wieder. Die innerbiblische Heilszu-

149 Grabar, *Christian Iconography*, S. 63

150 Grabar, *Christian Iconography*, S. 63

151 Grabar, *Christian Iconography*, S. 74

152 Grabar, *Christian Iconography*, S. 77ff., vgl. ebd., S. 77: "The process may even have begun somewhat earlier than this, not so much as an imitation of Imperial Roman art but through the agency of certain iconographic clichés that referred to the ideas of sovereignty, victory, power, tribunal, or to the relationship between the sovereign and the dignitaries of his court."

153 Heutzutage wird der Begriff in der Soziologie und in den Wirtschaftswissenschaften sowie unter anderem in der modernen Narratologie gebraucht, weniger in den Bibelwissenschaften.

154 Paxson, *A Theory of Biblical Typology*, S. 359, v.a. Anm. 1; vgl. Schmücker, *Sprachliche Verfahren in hagiographischen Texten*, S. 522.

155 Schmücker, *Typologie und Metaphorik*, S. 375

sage wird also nicht mehr auf die historische Heilszeit beschränkt. Biblische Typologie zeigt, wie die Heilszusage auch nach der biblischen Zeit aktuell bleibt, denn sie zeigt die Epiphanie in der Geschichte auf.

Ausgangspunkt des typologischen Denkens ist der Gedanke, daß die Ereignisse des Alten Testaments ihre Fortsetzung und Erfüllung im Neuen Testament haben und beide Testamente somit ein heilsgeschichtliches Kontinuum bilden, in dem sich der theologische Sinn der beschriebenen Ereignisse enthüllt.¹⁵⁶ Schon das Matthäusevangelium als einflußreichstes Evangelium der alten Kirche ist darauf ausgerichtet, Christus als denjenigen zu etablieren, in dem sich das alttestamentarische Heilsgeschehen erfüllt. Dazu benutzt Matthäus zahlreiche alttestamentarische Zitate und Anspielungen. Auch Paulus weist im 1. Brief an die Korinther mit den Worten ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν, εἰς τὸ μὴ εἶναι ἡμᾶς ἐπιθυμητὰς κακῶν, καθὼς κάκεινοι ἐπεθύμησαν, "das ist aber uns zum Vorbilde geschehen, daß wir nicht uns gelüsten lassen des Bosen" (1. Kor. 10,6), auf biblische Typologie hin, wenn er auf die Sünden der Israeliten verweist: die in Num. 11,34 geschilderten Ereignisse erscheinen als Urbild der in Paulus' Zeit sich vollziehenden Ereignisse. Das alttestamentarische Urbild nennt Paulus Typ, τύπος. Analog zur Verwendung bei Paulus verwendet man für das Vorbild den Ausdruck "Typ". Das Nachfolgende wird mit "Antityp" bezeichnet. Für die Dichotomie Altes Testament - Neues Testament gibt es zum Beispiel das Typ-Antityp-Paar Isaak als Sohn Abrahams, der das Holz für sein eigenes Opferfeuer trägt, und Christus, der Sohn Gottes, der das Kreuz seines eigenen Opfertodes trägt; oder Noah in der Sintflut - Christus, der von Johannes getauft wird.¹⁵⁷ Der alttestamentarische Typ ist bei Paulus zum Vorbild geschehen, damit das Volk des Neuen Bundes diese Sünden nicht mehr begeht. Diese Interpretation wird von den Kirchenvätern fortgesetzt.¹⁵⁸ Abgesehen von der Dichotomie Altes Testament - Neues Testament gibt es die typologische Deutung der beiden Testamente in sich. Das Alte Testament wird in die Teile *ante legem* und *post legem* eingeteilt, um die heilsbringende Wirkung der Gesetzgebung durch Moses für das jüdische Volk hervorzuheben. Abgesehen von diesem logisch nachvollziehbaren Terminus funktioniert das Schema auch wieder innerhalb der Teile. Zum

156 Schmücker, *Typologie und Metaphorik*, S. 375; vgl. Schmücker, *Sprachliche Verfahren in hagiographischen Texten*, S. 521: "Typologie wird generell als eine Denkform verstanden, deren Funktion es ist, Altes mit Neuem in Beziehung zu setzen und in einer Steigerung bewußt zu machen. Mit Blick auf die Typologie kann man mit Recht von einem Verfahren sprechen, das sich in einer hermeneutischen Leistung sieht, deren Ziel es ist, heilsgeschichtliche Bedeutung für den Leser oder Hörer eines religiös thematisierten Textes erschließbar zu machen."

157 Paxson, *A Theory of Biblical Typology*, S. 370f.

158 Schmücker, *Typologie und Metaphorik*, S. 375, vgl. Paxson, *A Theory of Biblical Typology*, S. 368. Grabar, *Christian Iconography*, S. 143

Beispiel gilt Noah in der Arche als Typ Moses' im Bastkörbchen. Analog werden Deutungen innerhalb des Neuen Testaments vorgenommen: die drei Magier an der Krippe sind Typ der drei Frauen am Grab.

Die Dichotomie Typ-Antityp ist die grundlegende Dichotomie der biblischen Typologie, wobei die Anzahl der biblischen Typen und Antitypen, die zueinander in Beziehung gesetzt werden können, verschieden sein kann. Ein Antityp kann mehrere Typen haben, ein Typ mehrere Antitypen, also Allotypen.¹⁵⁹ So kann zum Beispiel Christus jegliche Anzahl von Typen im Alten Testament haben.¹⁶⁰ Isaak, David, Noah oder Moses sind in diesem Falle Allotypen von Christus, der als ihr Antityp fungiert. Einzige Voraussetzung für die Setzung dieser Typen und Antitypen ist eine assoziative Analogie, wie sie zum Beispiel bei Christus und Isaak im Opfergedanken besteht, bei Christus und Noah in der Stiftung des Alten und des Neuen Bundes, bei Christus und David im Königtum usw., sowie die ethische Unantastbarkeit des Typs nach dem *forma-perfectior*-Prinzip, was bedeutet, daß der Typ chronologisch vor dem Antityp erscheinen muß.¹⁶¹

Für den negativ besetzten Typ führt Paxson den Begriff *countertype* ein, der mit "Gegentyp" zu übersetzen wäre. Der *countertype* ist ein Typ, der nicht in das *forma-perfectior*-Prinzip paßt, aber trotzdem als Typ nach dem Analogie-Prinzip aufgefaßt werden kann. So ist zum Beispiel Absalom ein Typ, der nicht als positives Beispiel für Christus fungieren kann. Nichtsdestoweniger läßt sich Absalom mit der diabolischen Konnotation, die ihm als Aufrührer anhängt, als "Gegentyp" zu Christus konstruieren.¹⁶² Die Gemeinsamkeit ist hier das Hängen: Absalom am Baum, Christus vom Kreuz.

Die gesamte Sinnkonstitution eines Textes, die mittels der Paare Typ-Antityp, Gegentyp und Allotyp aufgebaut wird, nennt Paxson "*typologue*", Typolog.

"A typologue is a formally discrete unit that comprises a complete typological configuration. In traditional typology, it consists of the abbreviated, type/antitype pairing. But according to the logic of the preceding, revisional taxonomy, a typologue consists of any discrete, recombinant pairing of the elements type, antitype, countertype, and allotype. These four elements exhaust the grid of relations represented by temporal opposi-

159 Paxson, *A Theory of Biblical Typology*, S. 370: "Allotypes are two or more parallel Old Testament types that prefigure the same antitype; or, they can be two or more New Testament antitypes that fulfil the same type."

160 Paxson, *A Theory of Biblical Typology*, S. 366

161 Paxson, *A Theory of Biblical Typology*, S. 370

tion (good/evil). A hypothetical, discrete typologue would contain: (1) TYPE: Isaac (the son of Abraham who carries the wood of his sacrificial pyre); (2) ANTITYPE: Jesus (the son of God who carries his sacrificial cross); (3) COUNTERTYPE: Absalom (the son of David who dies, hanging on a tree, from precisely three wounds - 2 Sam. 18:9-14); and (4) (COUNTER-)ALLOTYP: Judas Iscariot (who also dies "hanging on a tree" - Mat 27:5, Acts 1:18). The typological "determinant," or recurring image of the typologue is the tactile object(s) of wood to which the suffering agent is fixed."¹⁶³

Die beiden strukturellen Achsen dieses "typologue" sind Alt-Neu oder Gut-Schlecht. Wie willkürlich die Analogien eines Typologs gewählt sein können, und wie viel Assoziation dazu gehört, zeigt der Typolog, den Paxson aus einem mittelenglischen Zyklus von Mysterienspielen, den *Wakefield Plays*, extrahiert:

(1) TYP: Noah in der Sintflut

(2) ANTITYP: Christus, von Johannes getauft

(3) GEGENTYP: Pharao, der im roten Meer ertrinkt

(4) (GEGEN-)ALLOTYP: Herodes, der durch den Kindermord eine Flut von Blut erzeugt.¹⁶⁴

Das verbindende Merkmal ist hier "Flut", bzw "Wasser".

Paxson verfolgt das typologische Denken der mittelenglischen Literatur zurück bis zu Augustinus' *De doctrina christiana* und zu mittelalterlichen Theoretikern. Johannes Scotus Eriugena ist hierbei das Bindeglied zwischen der neuplatonischen Philosophie der Spätantike und der mittelalterlichen westlichen Theologie.¹⁶⁵

Manifestationen typologischen Denkens gibt es auch in Architektur, Brauchtum, Liturgie, Kultusästhetik und in der zyklischen Wiederkehr der Kirchenfeste. Es stellt eine allgemeine Integrationsform für die Weltsicht des Mittelalters dar.¹⁶⁶ In hagiographischen Texten präfigurieren biblische Ereignisse die in der Hagiographie beschriebenen Ereignisse aus dem

162 Paxson, *A Theory of Biblical Typology*, S. 367f.

163 Paxson, *A Theory of Biblical Typology*, S. 371

164 Paxson, *A Theory of Biblical Typology*, S. 373. Die Handschrift der *Wakefield Plays*, die er benutzt, hat die Sigle: Huntington Library MS Accession Mark HM1

165 Paxson, *A Theory of Biblical Typology*, S. 382

166 Schmücker, *Typologie und Metaphorik*, S. 375f.

Leben des Heiligen,¹⁶⁷ die Präfiguration kann so weit gehen, daß eine Vita eine andere präfiguriert.¹⁶⁸ Ausschlaggebend ist allein die Steigerung ins Positive.¹⁶⁹

André Grabar hat der die biblische Typologie für die frühchristliche Ikonographie entdeckt. In seiner Analyse der frühchristlichen Kunst des 1.-6. Jahrhunderts macht er darauf aufmerksam, daß in Bildern und Bildprogrammen ganz bewußt die Erfüllung des Alten Testaments im Neuen Testament dargestellt wird und daß es seit dem 5. und 6. Jahrhundert systematische Zyklen gab, in denen auf den typologischen Zusammenhang der beiden Testamente und somit auf ihre heilsgeschichtliche Funktion verwiesen wird.¹⁷⁰

In der bildenden Kunst funktioniert die biblische Typologie folgendermaßen:

"There are, however, a number of Paleo-Christian monuments where Old Testament subjects are not simply references to persons or events having their place in this continuously unfolding sacred history, with its two successive periods, but are, instead, references to some mysterious but all-important link established by Providence between the events of the two Testaments. This link, which we have mentioned before, is affirmed by the Gospels and in the Epistles of St. Paul, and under exactly the same form that appears in certain works of Paleo-Christian art. I am thinking of the following theme: a prophecy made in the course of the Old Testament is realized in gospel times. In iconographic terms, this theme becomes the image of an event of the age of Grace accompanied by the figure of the prophet, who, *sub lege*, announced the event. In the catacomb of Priscilla, there is perhaps a prophet Isaiah next to a Virgin and Child to say that the birth of the divine Child was prophesied by Isaiah. In the Sinope Gospel fragments in Paris and in the Rossano Gospel the same method is used with all possible clarity. The gospel event

167 Schmücker, Sprachliche Verfahren in hagiographischen Texten, S. 531

168 Schmücker, Sprachliche Verfahren in hagiographischen Texten, S. 536. So wird *die Vita Constantini* zur außerbiblischen Quelle für einen hagiographischen Typos des *Žitie Stefana Permskago* des Epifanij Premudryj.

169 Schmücker, Sprachliche Verfahren in hagiographischen Texten, S. 538

170 Grabar, *Christian Iconography*, S. 111, bemerkt zur biblischen Typologie: "There is an area of Christian thought that in its interpretation into images invariably produces topographical juxtaposition of figurations that complement each other. This is the area of typology, in the special sense that the term has for theologians and image-makers: that is, the establishment of relations between persons and events of the Old and the New Testament. The richest result of juxtaposition of this kind comes only in the Middle Ages, in Western Europe. But the beginnings of the method appear in Paleo-Christian art, and we will see some ancient examples of such iconography in a very complex form, observing at the same time, not without surprise, that the Christian image-makers of late antiquity lagged several centuries behind the theologians. Christ himself, St. Paul in the Epistles, and the Fathers of the Church had already cited the events of the Old Testament als prefigurations of the future evangelical events." Vgl. ebenda, Kap. VI: "Dogmas Represented by Juxtaposed Images", S. 128-146.

which is represented is regularly accompanied by two or four prophets who point to the scene and who hold enormous open phylacteries. On the parchments are written the words of the prophets predicting the event which is shown nearby. above the prophets in the Rossano Gospel, between them in the Sinope Gospel. The Rabbula Gospels have a simplified variant of this scheme, with the prophets of the Old Testament lined up above the canon tables, which form a concordance for the story of evangelical events. The content of the individual prophecy is not revealed, nor is the exact event of the age of Grace to which it refers. The prophets that are shown on the side walls of S. Apollinare Nuovo beneath the topmost register of gospel scenes were perhaps placed there with the same idea: the prophets, in a body, are placed before the group of events that they predicted.¹⁷¹

Grabar beschreibt für die Ikonographie das gleiche Schema der Erfüllung des Alten Testaments im neuen Testament, wie es in der Literatur angewendet wird. Nur benutzt er eine andere Terminologie.¹⁷² Bei Grabar heißt der Typ "Antetyp", weil er präfiguriert. Der von Paxson und Schmücker so genannte Antityp heißt bei Grabar "Typ". Grabar macht deutlich, daß mittels Typologie in der Bildenden Kunst ein theologischer Kommentar gemacht werden kann und daß diese Methode seit der christlichen Kunst des 5. und 6. Jahrhunderts sehr verbreitet ist.

Grabars Begrifflichkeit Antetyp-Typ ist die gleiche, die Johannes Damascenos und Dionysios Areopagita gebrauchen. Sie nennen den präfigurierenden Typ Archetyp oder Prototyp, das göttliche Urbild, das im Typ sein Abbild hat.¹⁷³

171 Grabar, *Christian Iconography*, S. 141

172 Grabar, *Christian Iconography*, S. 141ff. Paxson, *A Theory of Biblical Typology*, S. 369, verwirft diese Terminologie, weil er angeblich verwirrend ist.

173 Hier ist es interessant, sich noch einmal Baras' Kritik an Johannes Damascenos, er rette das Bild an sich nicht, ins Gedächtnis zu rufen. Gleichzeitig bemerkt Baras, *Icon*, S. 228ff., daß Johannes im fünften und sechsten Typ der Bilder das beschreibt, was heute als biblische Typologie verstanden wird. Dies hält Baras für untypisch, s. *Icon*, S. 229: "So far as I am aware, the biblical typology, though recounted many times, had not been described as an image, and has never been subsumed under the philosophical category of the icon." Der erste Teil dieser Bemerkung zeigt, daß Baras die Funktion von biblischer Typologie in der darstellenden Kunst nicht berücksichtigt. Der zweite Teil zeigt, daß Baras die Argumentation des Johannes Damascenos nicht versteht, weil er auf das sichtbare, gemalte Bild fixiert ist. Johannes Damascenos aber will das unsichtbare Bild als Urbild der Welt und ihr Abbild, das heißt die ganze Welt, erhalten. Die Kategorisierung der Bilder dient nur dem Zweck zu zeigen, daß die Welt als Abbild existiert, abgesichert durch Bibel, Kirchenväter und Tradition, was wiederum berechtigt, Abbilder herzustellen. Über die Rettung des Abbildes rettet Johannes Damascenos die Welt als Urbild. Sein letztendliches Ziel war es, die Ikonoklasten ins Unrecht zu setzen. Dies gelingt ihm dadurch, daß er die Präexistenz der Welt beweist. Die Ikonoklasten werden damit zu den Häretikern, als die sie am Ende des Bilderstreites

Biblische Typologie ist die Variante von Urbild und Abbild, die in Kunst und Literatur am ehesten Eingang gefunden hat und die dort mittels Analyse wiederfindbar ist. Urbild und Abbild sprengt den engen typologischen Rahmen von Altem Testament und Neuem Testament und von Hagiographie. Die in der Kategorisierung des Johannes Damascenos angegebenen Bildertypen für die fünfte und sechste Kategorie stimmen mit den von Paxson, Schmücker und Grabar angegebenen Beispielen für biblische Typologie zwar überein; das mittels der Bilder von Johannes Damascenos dargestellte Weltbild ist jedoch das allumfassende Weltbild des Dionysios Areopagita: das in der irdischen Welt Existente bzw. sich Manifestierende, zum Beispiel die Bilder der Heiligen oder die Heilstaten Christi, ist in den himmlischen Urbildern präfiguriert. Die Summe der sich auf der Welt manifestierenden Urbilder ist gleichzeitig Zeichen für die Größe des sich vollziehenden göttlichen Heilswerkes, der Prozeß ihres Erscheinens Ausdruck des göttlichen Wirkens. Dieses zu leugnen, käme der Verleugnung Gottes gleich.

Résumé: Urbild und Abbild

Das Urbild-Abbild-Denken, wie es bis zur Beendigung des Bilderstreits formuliert wurde, läßt sich so zusammenfassen:

Dem Urbild-Abbild-Denken liegt die Auffassung zugrunde, daß es zwei Welten gibt. Die eine ist sichtbar und wahrnehmbar, die andere ist unsichtbar und nicht wahrnehmbar. Über den beiden Welten steht ein absolutes, transzendentes, göttliches Prinzip, von dem sie ausgehen, bzw. emaniert oder geschaffen werden. Aufgrund der ontologischen Beschaffenheit der intelligiblen Welt und des einen Prinzips, sowie aufgrund der Tatsache, daß die intelligible Welt zuerst emaniert wurde und deshalb präexistent ist, wird davon ausgegangen, daß die nicht wahrnehmbare Welt dem einen Prinzip näher und damit hierarchisch höher anzusiedeln ist als die wahrnehmbare. Gleichzeitig bedeutet aber der Ausgang auch der wahrnehmbaren Welt vom einen Prinzip, daß sie, obwohl immanent, einen gewissen Anteil an ihm hat. Dieser Anteil, wie immer er auch aussehen mag, ermöglicht den Aufstieg zum einen Prinzip und damit die Teilhabe an der ontologischen Fülle des Ursprungs.¹⁷⁴

anathematisiert wurden. Daß die Ikonoklasten die Existenz der Urbilder nicht in Frage stellten, spielt hierbei keine Rolle, wichtig ist nur, daß sie so dargestellt wurden.

¹⁷⁴ Eine Teilnahme, die das grundlegende religiöse Bedürfnis des Menschen ausmacht. Vgl. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, S. 85-92

Hier tritt die Zirkularität dieses Denkens hervor. Der Aufstieg zum Einen beweist die Existenz der nicht wahrnehmbaren Welt und des göttlichen Prinzips. Das Ankommen in der göttlichen Erkenntnis ist gleichzeitig Gottesbeweis. Andererseits ist die Existenz des einen Prinzips und der intelligiblen Welt die Voraussetzung für den Aufstieg und die Gotteserkenntnis. Das gesamte Weltbild bricht in dem Augenblick zusammen, in dem die Existenz der intelligiblen Welt geleugnet wird. Denn in diesem Augenblick kann sie ihre Existenz nicht mehr durch die Möglichkeit des Aufstiegs beweisen. Den Theoretikern der Antike und Späntike ging es jedoch nicht so sehr um den Beweis der Existenz der Welten wie um die Möglichkeit und Voraussetzung für den Aufstieg zum Göttlichen, den sie als Rückkehr zum Sein darstellten.

Der Aufstieg ist für den Menschen möglich, der die Grundvoraussetzung der Existenz der zwei Welten und ihres Ausgangs vom einen Prinzip akzeptiert. Damit akzeptiert er gleichzeitig seinen eigenen Ausgang aus diesem Prinzip. Dies ermöglicht ihm die Erkenntnis des eigenen ontologischen Wesens, die wiederum die Möglichkeit des Aufstiegs von der Vielfalt zum Einen und damit die Erkenntnis des Einen ermöglicht. Diese Erkenntnis ist gleichzeitig Vereinigung, Ekstase. Die Aufgestiegenen haben das Gefühl, mit etwas Göttlichem oder Heiligem verbunden zu sein, und sehen ihre ontologische Sehnsucht erfüllt

Das weitere Konstrukt, das aus der hierarchischen Emanation der Welten aus dem einen Prinzip abgeleitet wird, ist die Vorstellung davon, daß die wahrnehmbare Welt nach dem Vorbild und der wiederum hierarchischen Ordnung der nicht wahrnehmbaren Welt aufgebaut ist. Die unsichtbare Welt ist das Urbild der sichtbaren Welt. Im Griechischen werden für die unsichtbaren Vorbilder Ausdrücke wie ἀρχέτυπος, Typ, der ursprünglich ist, oder πρότυπος, Typ, der eher ist, gebraucht. Das Abbild ist einfach nur τύπος

Der Vorzug des Konzepts der Urbilder, die in der intelligiblen Welt praexistieren und die Abbilder in die wahrnehmbare Welt emanieren, ist seine Umkehrbarkeit. alles, was in der wahrnehmbaren Welt existiert, hat zwangsläufig ein Urbild in der unsichtbaren Welt und deshalb Anteil am einen Prinzip. Das Prinzip der Präfiguration ist damit ausschlaggebend für die Ontologisierung der Welt, der außerdem die philosophisch-spekulative Annahme zugrunde liegt, daß es zwischen Geist und Materie eine Ähnlichkeit der Naturen geben kann.

Dieser Unterschied zwischen Geist und Materie ist es, den Plato thematisiert. Er stellt den Geist höher als die Materie: im Höhlengleichnis wird deutlich, daß die wahrnehmbaren, materiellen Gegenstände nur Schatten der Abbilder dessen sind, was sich eigentlich zu erkennen lohnt, nämlich der geistigen Urbilder. Bei Plato ist der Aufstieg zu den Ideen eine Metapher der Menschenbildung. Die Erkenntnis des wahren Seins ermöglicht die Ausbildung des guten

Staatsmanns. Die Abwertung der Materie steht bei ihm der Aufwertung des Geistes gegenüber, dem eindeutig der Vorzug gegeben wird.¹⁷⁵ So äußert sich Plato nicht darüber, wie die Ideen in den Einzeldingen wohnen.¹⁷⁶ Die Welten sind unvereinbar, sie sind getrennt voneinander. Der Aufstieg erfolgt aufgrund einer diffusen und nicht weiter erläuterten Teilhabe, μεθέξις, des Abbildes an der Idee.¹⁷⁷

Wurde die Ideenlehre Platos noch einem exklusiven Schülerkreis der Athener Schule gelehrt, so breitete sie sich mit dem Entstehen platonischer Schulen im Mittelmeerraum immer weiter aus. In diesen Schulen wurde die Ideenlehre immer weiter expliziert, die platonischen Dialoge wurden kommentiert. Eine Modifizierung der Lehre von den zwei Welten in dem Sinne, daß sie dem Diskurs der Zeit angepaßt wurde, blieb nicht aus, selbst wenn die einzelnen Philosophen ihr Werk nicht als neu auffaßten, sondern bloß als Erklärung dessen, was Plato gelehrt hatte. Dies erklärt das Eindringen platonischer Elemente in die Philosophie und Theosophie des 1. und 2. Jahrhunderts - hier sei an die chaldäischen Orakel erinnert -, aber auch in die christliche Trinitätslehre.¹⁷⁸

Plotin überbrückte die Trennung der beiden Welten durch die Einführung des Emanationsprinzips.¹⁷⁹ Die Emanation der Abbilder von den Urbildern wird zum Garanten des Aufstiegs. Hierzu wird außerdem die intelligible Welt hierarchisiert und mit νοῦς, ψυχὴ und ἔν gefüllt, die den Emanationsprozeß und die Entstehung der wahrnehmbaren Welt erklären helfen und die den Weg des Aufstiegs zur Ekstase klären. Die Betonung der mystischen Ekstase und des Aufstiegs zum Göttlichen bei Plotin¹⁸⁰ zeigt das ontologische Bedürfnis einer Epoche, in der das die bekannte Welt umspannende Römische Reich immer mehr Unsicherheit und Verfallerscheinungen zeigte und zudem durch erste Barbareneinfälle erschüttert wurde. Sie zeigt auch

175 Daher auch das bei Baraš, *Theories of Art*, S. 6, erwähnte Mißtrauen Platos gegenüber den Bildern als Abbildern von Abbildern von Ideen.

176 Alvermann, *Die Lehre Plotins*, S. 4

177 Baraš, *Theories of Art*, S. 56; vgl. ders., *Icon*, S. 73, unter Bezug auf Kratylos 431E-434B: "There is an affinity between the picture and the object it represents, even if that affinity is confined to only one aspect of the object, such as shape."

178 Schmaus, *Trinität*, S. 707

179 Baraš, *Icon*, S. 137 weist darauf hin, daß dieses Prinzip von Origenes stammt und auf die Trinitätslehre bezogen wurde: "The idea of the continual emergency of one quality from another, without implying in any way a rupture in the fabric of being, was common in Origen's time and culture. Thus, about a generation after Origen composed *De principiis*, none other than Plotinus described the emergence of the nous from the One in precisely the same terms. And a generation before Origen Tertullian described in similar words the emergence of the Son from the Father." Vgl. Ziebritzki, *Heiliger Geist und Weltseele*, bes. Teil II, S. 130-259. Das Lexikon für Theologie und Kirche bestreitet übrigens einen Zusammenhang zwischen Trinitätslehre und neuplatonischer Philosophie.

die Offenheit, die in dieser Zeit für eine mystisch-spekulative Gottesschau unabhängig von den geschaffenen Götterstatuen herrschte. Auf diesem Boden konnte eine Religion wie das Christentum populär werden, weil sie das Heil des Einzelnen in kürzester Zeit durch die Wiederkunft des Gottessohnes ankündigte. Diese Wiederkunft wurde angesichts des Zerfalls des Reiches bitter nötig.¹⁸¹

Die Existenz des Plotinschen Emanationskonzeptes und der Lehre von den zwei Welten gleichsam als Volksbildungsgut der Spätantike kommt einer Popularisierung der platonischen Ideenlehre gleich und liegt den Arbeiten des Dionysios Areopagita implizit zugrunde.¹⁸² Dionysios Areopagita expliziert die Lehre von den zwei Welten im Sinne des Christentums. Dies liegt vor allem in der veränderten Situation, in der sich das Christentum und das Römische Reich im 5. Jahrhundert im Gegensatz zum 3. Jahrhundert Plotins befanden. So war das oströmische Kaisertum relativ gefestigt und das Christentum die vorherrschende Religion im Reich. Eschatologisch gesehen stand jedoch die Wiederkunft des Gottessohnes nicht mehr unmittelbar bevor, was eine Modifikation der Theologie im Sinne der Anteilnahme am Göttlichen in der diesseitigen Welt auch ohne die Wiederkunft Christi begünstigte.

Dionysios Areopagita änderte nichts am Emanationsprinzip und der Zwei-Welten-Lehre, sondern teilte die Welten nur weiter ein und erhöhte die Zahl der Triaden, die aber nach dem plotinschen Prinzip weiterexistieren. Er besetzte die Triaden christlich und das höchste Prinzip mit dem christlichen Gott. Damit rettet er nicht den Platonismus oder gar den Neuplatonismus, sondern führt lediglich fort, was andere, zum Beispiel Origenes, schon vor ihm gedacht hatten.

Das Ergebnis der Umdeutung des Zwei-Welten-Prinzips im Zeichen des Christentums ist die hierarchische, auf Triaden beruhende Einteilung der gesamten Welt, die zur alleinigen Welt der Christen wird, und aus der alle Nicht-Christen herausfallen. Den Christen jedoch ermöglicht dies die Anteilnahme am Göttlichen, da durch das Hierarchienprinzip ein Anteil des Göttlichen in der Welt perzipiert werden konnte. Hiermit lag Dionysios Areopagita im Trend seiner Zeit.¹⁸³

Dionysios Areopagita geht es nicht mehr darum, die Möglichkeit der Anteilnahme an der Welt der Urbilder zu zeigen. Im Gegensatz zu den Philosophen der Antike und Spätantike,

180 Und nicht nur bei ihm. Der Aufstieg zum Einen und die Teilhabe der wahrnehmbaren Welt an der intelligiblen, die bei Plotin Ausdruck finden, waren spätantikes Allgemeingut unter den Intellektuellen; vgl. Baraš, *Icon*, S. 137.

181 Zu den Zerfallerscheinungen vgl. Lilić, *Byzanz*, S. 135ff.; Martin, *Spätantike und Völkerwanderung*, S. 1-28.

182 Vgl. Baraš, *Icon*, S. 165ff.

183 Baraš, *Icon*, S. 172.

denen es um die Menschenbildung durch den Aufstieg zur Wahrheit ging, entwirft Dionysios Areopagita das Konzept vom Abstieg des Heiligen. Das Prinzip der unähnlichen Ähnlichkeit erklärt, warum das Heilige in der sichtbaren Welt wahrgenommen werden kann. Dies wird pointiert in der Bilderlehre des Johannes Damascenos vertreten. Er zeigt, daß die gesamte Heilsgeschichte in der Welt präfiguriert und wahrnehmbar ist und entwirft in der Verteidigung der Bilder eine ontologisierte diesseitige Welt. Diese Ontologisierung, die in den Begriffen des Christentums stattfindet, ist die Essenz der Umformung der platonischen und neuplatonischen Spekulation im Sinne des Christentums. Die Existenz der Urbilder in Gott wird zur Heilsvoraussetzung der Christen, zum Grund ihrer Heilserwartung.

Das Urbild-Abbild-Denken ist im Christentum also eigentlich nicht mehr neuplatonisch.¹⁸⁴ Zwar werden die zwei Welten, die Hierarchisierung und die Emanation im Prinzip beibehalten, doch wird mit dem Prinzip der unähnlichen Ähnlichkeit die Existenz und Wahrnehmbarkeit der Ideen auf der Erde bewiesen. Der Abstieg der Ideen ist damit der Ausdruck des Abstiegs des Göttlichen zu den Menschen hin und findet ohne ihr Zutun, nur aufgrund der Gnade Gottes und durch seine Offenbarung statt. Im Christentum wird die Erkenntnis des Göttlichen zum Ergebnis der Offenbarung der Urbilder durch die Gnade Gottes. Das göttliche Heil wird so durch die Erkenntnis des Anteils der Abbilder an den Urbildern erfahrbar, nicht mehr durch die Erkenntnis der Urbilder in der Ekstase.

Während es jedoch Dionysios Areopagita wie den Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte um eine Festigung im Glauben durch die Schau der Mysterien ging, hatte Johannes Damascenos ein konkretes kirchenpolitisches Ziel. Die Reden über die Bilder richteten sich direkt gegen die politischen Maßnahmen der Ikonoklastenkaiser.¹⁸⁵ Er rechtfertigte das Bild als Bestandteil der christlichen Tradition und schrieb es gleichzeitig in seinem Offenbarungscharakter fest.¹⁸⁶ Es ging Johannes außerdem darum, das Weltbild, das von Dionysios Areopagita beschrieben worden war, zu bewahren, da ihm die Zerstörung dieses Weltbildes als Leugnung der göttlichen Offenbarung erschien.

184 Dies bemerkt auch Baraš, *Icon*, S. 219: "John of Damascus, as we know, grew out of the Platonic trend in antique speculation. But with his argument concerning the power of the image the Platonic tradition has, at least in this one respect, come in full circle. Plato and many of his followers believed, as we know, that the painted image can portray only what is anyhow available to the senses. Moreover, being a 'shadow' of the reality represented, the painted image shows less, and does so less correctly, than what we can observe in the prototype, the natural object itself. Now, John of Damascus claims exactly the opposite. The image, at least the holy icon, reaches farther than the perception of the human eye in natural experience; it shows what lies beyond the realm of visual experience. All of John's efforts to sustain the validity of the sacred icon aim precisely at showing that the icon reveals more than can be seen in nature."

185 Lange, *Bild und Wort*, S. 167f.

Das Argument, man müsse entweder jedwede Verehrung jeglichen Bildes abschaffen oder aber alle mit ihrem Sinn gelten lassen, wiederholt Johannes Damascenos mehrmals in ähnlicher Form in den Verteidigungsreden der Bilder, was auf die Wichtigkeit dieser Aussage hinweist.¹⁸⁷

Die Klassifizierung der Bilder zeigt eine Ausweitung und Explizierung des areopagitischen Weltbildes, das nicht mehr nur die Hierarchien der Kirche und des Himmels beinhaltet, sondern den Dingen in der Welt einen Platz im göttlichen Kosmos zuweist, gemäß ihrem Anteil an der intelligiblen Welt und gemäß ihrer theologischen Bedeutung, die mittels Bibel- und Väterzitate nachgewiesen wird. Im Prinzip wird hier die Erkenntnisfähigkeit des Menschen - und der menschenähnlichen Wesen, der Engel, Seraphim, Thronenden usw. - ausgeweitet, bzw. mittels Analogieverfahren auf die Dinge der Welt übertragen, so daß auch die in der Klassifizierung der Bilder angesprochenen Tiere, Pflanzen, Steine und Bibelstellen die Möglichkeit der Selbsterkenntnis der in ihnen sich offenbarenden göttlichen Wahrheiten haben. Für den Menschen bieten sie wiederum die Möglichkeit der Erkenntnis der göttlichen Offenbarung.

Zum anderen bezieht Johannes Damascenos Vorstellungen und Strömungen wie die Ikonenverehrung und die biblische Typologie in das Weltbild ein und verleiht ihnen eine sakrale Legitimation. Was aus diesem Weltbild konsequenterweise in Bezug auf die Ikonenverehrung herausfällt, ist der Ikonenmaler und die Ikonenmalerei.¹⁸⁸ Beide haben in diesem Weltbild keinen Platz, da die Ikone emanieren muß, um ihre göttliche Wirkung zu zeigen. Hier befindet sich Johannes Damascenos im Einklang mit seiner Zeit, da sich gerade im 7. Jahrhundert das Erscheinen von $\alpha\chi\rho\rho\pi\omicron\iota\epsilon\tau\alpha$ und von Literatur über ihre Wirkung häufte.¹⁸⁹ Durch die Einbeziehung der Ikone in das Weltbild von Urbild und Abbild befreit Johannes Damascenos sie aus dem Dilemma, das ihr bis heute bleibt, nämlich der Tatsache, daß sie von Menschen gemalt ist. Die Ritualisierung der Ikonenmalerei hat das Ziel, den Maler seiner Individualität und Kontingenz zu entheben und zum reinen Medium der Emanation zu machen.

186 Lange, *Bild und Wort*, S. 109ff.

187 Vgl. Or I,14; Or I,22; Or III,23.

188 Dies bemerkt auch Baraš, *Icon*, S. 243, trotzdem geht er, da Kunsthistoriker, immer wieder auf den Maler des Bildes ein, z.B. S. 231.

189 Vgl. Lange, *Wort und Bild*, S. 123f.

Anamnese

Problematisch ist in diesem Zusammenhang tatsächlich die Materialität des Bildbegriffes. Lange weist in diesem Zusammenhang pointiert auf den Unterschied des damascenischen zum areopagitischen Bildbegriff hin.

"Es zeichnet sich hier so etwas wie eine Grundfigur der Stellungnahme des Damaszeners zum Areopagiten ab. Jedesmal handelt es sich um einen Schluß vom Größeren auf das Kleinere, und zwar *ex difficiliore*. Wenn schon die Bildersprache der Heiligen Schritt zu rechtfertigen ist, durch die an sich Unsichtbares sichtbar gemacht wird, um wieviel mehr das gemalte Bild, das ja nicht Unsichtbares, sondern das wirklich sichtbar gewordene Unsichtbare, das heißt den Mensch gewordenen darstellt! Mit anderen Worten, das Bild hat nicht zuerst die Funktion, das ob seiner höheren Wirklichkeitsart Unsichtbare darzustellen, sondern es ist grundsätzlich Mneembild, das die geliebte sichtbare Gestalt in die Nähe holt, die nur wegen ihres raumzeitlichen Abstandes unsichtbar ist. Bild und Abgebildetes liegen in derselben geschichtlichen Wirklichkeitsebene, mag der lebendige Prototyp auch noch so viel mehr an Qualitäten und an Dignität besitzen als das zweidimensionale Bild. Mit dem prinzipiell Unsichtbaren hat es das gemalte Bild nur insofern zu tun, als der abgebildete Prototyp selber als [im dionysischen Sinn] Bild einer höheren Wirklichkeit auffaßbar ist. Wir sehen uns damit genötigt, den unmystischen, unplatonischen, nichtsymbolischen Sinn der Malerei bei Joannes Damaskenos herauszustellen. Was am Prototyp unsichtbar ist, bleibt undarstellbar. Es liegt auf der Hand, daß damit der Bildbegriff des Dionysios Areopagites sozusagen unterschritten ist."¹⁹⁰

Die Wirkungsmöglichkeit des Bildes liegt in diesem Zusammenhang auf der gleichen Ebene wie die des Wortes. Bild und Wort werden von Johannes Damascenos als zumindest ebenbürtig genannt, wenn es darum geht, das Heilswerk Gottes darzustellen. Eine Aufwertung des Materiellen liegt hier auf der Hand. Wichtig ist es, das Geoffenbarte zu erkennen. Johannes geht in diesem Zusammenhang so weit, daß er Joh. 1,14 umkehrt zu *ἡ σὰρξ λόγος γέγονεν*, das Fleisch ist Wort geworden.¹⁹¹ Die Erkenntnis des Göttlichen liegt nun zuerst in seiner Erkenntnis im Geschaffenen, und dann erst in seiner Erkenntnis als Schöpfer. Eine mystische

¹⁹⁰ Lange, Wort und Bild, S. 136f.

Ekstase ist in diesem Falle nicht mehr nötig.¹⁹² Die Voraussetzung dieser Gotteserkenntnis liegt für Johannes Damascenos wie schließlich auch für die Ikonodulen im Bilderstreit in der Inkarnation des Logos. Gott ließ sich in Christus sehen, der in sich nach dem diophysitischen Dogma zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, in der Perichorese unvermischt und ungetrennt birgt. Die hypostatische Union Christi begründet die Anteilnahme an der göttlichen Natur, auch wenn nur die menschliche Natur darstellbar ist.¹⁹³

Der Heilscharakter der Bilder - man könnte mit Lange auch vom religionspädagogischen Charakter sprechen - liegt darin, daß sie den gleichen Nutzen wie das Wort haben. Nach Johannes Damascenos läuft die Überlieferung der Taten Christi im Bild von Anfang an neben der Überlieferung im Wort der Schrift her. Geschautes und Gehörtes über den Herrn wird weitergegeben an die Sinne, die es weiterleiten an die Seele.¹⁹⁴ Das Geschaute hat hier einen intellektuellen und affektiven Mehrwert gegenüber dem Gehörten.¹⁹⁵ Insofern gebührt dem Bild wie dem Evangelienbuch die gleiche Ehre.

"Die Entnahme der heiligmachenden Worte aus den heiligen Büchern führt zu einer Sakralisierung der Bücher selbst. Dem entspricht der Umgang des Glaubigen mit diesem Buch [insbesondere der des Liturgen]. Denselben Anspruch können infolge der von Joannes vorgenommenen Parallelisierung auch die Bilder stellen. Das Bild beansprucht die gleiche 'Ehre' wie das Evangelienbuch, und zwar mit der gleichen Begründung!

Im topos war der Gegenstandsbereich des Bildes kein anderer als der des Wortes.

»Was das Wort des Geschichtsberichtes durch Gehör darstellt, *das* zeigt die Malerei schweigend durch Darstellung.« Ein und derselbe Sachverhalt wird in zwei verschiedenen Medien präsentiert, um die beiden Hauptsinne zu affizieren. Joannes hat an unserer Stelle den topos nicht erwähnt. Aber ein Vergleich lohnt sich! Joannes trennt hier die Gegenstandsbereiche von Wort und Bild. Damit wird das Bild in seiner Notwendigkeit hervorgehoben. Worte geben Gehörtes weiter. Bild ist die adäquate Weise, Geschautes festzuhalten und weiterzugehen, also nicht nur Gehörtes in Schaubares umzusetzen.

191 Lange. Bild und Wort, S. 137 zitiert PG 94,1236C.

192 So Lange. Bild und Wort, S. 138.

193 Lange. Bild und Wort, S. 117; vgl. Soldat. Der Anfang des Bilderstreites. S. 191, Ohme. Ikonen, historische Kritik und Tradition, S. 14ff.+22.

194 Wir vergessen wahrscheinlich viel zu oft, daß es den Theologen um das Heil des Menschen geht. Zum einen darum, wie Gott seine Heilzusage machte, und zum anderen darum, wie der Mensch zu der Erkenntnis dieser Heilzusage und zum Glauben kommt und darin gefestigt wird.

195 Lange. Bild und Wort, S. 126

Damit ist eine entscheidende Etappe auf dem Weg zur Behauptung einer *Notwendigkeit* des Bildes neben dem Wort der Heiligen Schrift erreicht.

Mit all diesen Erörterungen haben wir versucht, eine Tendenz in der Bildertheologie des Damaszeners aufzudecken, durch die er die Parallelisierung von Wort und Bild vorantreibt; er sucht die Notwendigkeit des Bildes der des Wortes anzugleichen, indem er das zum Vergleich herangezogene Wort als eigentliches Offenbarungswort versteht [und nicht bloß als Wort der Offenbarungstradierung]."¹⁹⁶

Die Funktion von Bild und Wort liegt in der Erinnerung (griech. ἀνάμνησις, lat. memoria). Beide bezeichnen die Heilswerkzeuge Gottes oder stellen eine Beziehung zu Gott und dem Heil der Menschen her; sie bringen den Prototyp zur sinnlichen Erscheinung.¹⁹⁷ Die Erinnerung dient der Wirksamkeit des Vergangenen. Johannes befindet sich hier in der Anamnesetradition der byzantinischen Liturgiekommentare. Bereits im 4. Jahrhundert betonte man den anamnetischen Charakter der Eucharistiefeier: Brot und Kelch werden Gegenstand des Gedächtnisses an Leiden, Kreuz, Grab, Auferstehung, Himmelfahrt, Weltenrichtertum und Wiederkunft Christi, die im Stillgebet des Priesters nach den Einsetzungsworten memoriert werden.¹⁹⁸

"Die Eucharistiefeier als Repräsentation, ja, als genaues Gleichbild des Abendmahls wird in dieser Zeit so konkret aufgefaßt, daß der biblische Einsetzungsbericht eine weitere Angleichung an die liturgische Praxis erfährt. So heißt es nun in der byzantinischen Basileiosanaphora bei den Worten über das Brot: 'Er sagte Dank und segnete, *heiligte*, brach und gab es seinen heiligen Jüngern...' Beim Kelch heißt es: 'Er *mischte ihn*, sagte Dank und segnete, *heiligte* ihn und gab ihn seinen heiligen Jüngern...'

Bezeichnend für die stärkere Betonung des Anamnesischarakters der Eucharistie ist auch die folgende Änderung der basilianischen Anaphoraredaktion. Die ältere Wendung: 'Er hinterließ uns dieses große Geheimnis seiner Liebe' in der Überleitung zum Einsetzungsbericht wird nun entsprechend der liturgischen Anamnesis konkretisiert: 'Er hinterließ uns als Andenken (ὑπομνήματα) seines heilbringenden Leidens das, was wir nach seinem Auftrage dargebracht haben.'¹⁹⁹

¹⁹⁶ Lange, Bild und Wort, S. 123

¹⁹⁷ Lange, Bild und Wort, S. 126f.

¹⁹⁸ Vgl. Onasch, Lexikon Liturgie und Kunst der Ostkirche, S. 29.

Die Evokation der Heilstaten im Anamnesisgebet entspricht in ihrem Charakter der Aufzählung der Heilstaten im Glaubensbekenntnis (Symbolum).

„Ob nun das Bild das gehörte und gelesene Wort in Erinnerung ruft oder ob es zum Hören des Wortes führt, immer hat der Damaskenos dabei eine Auswahl von entscheidenden Heilstatsachen vor Augen, allen voran den Heilstod Christi, aber auch die anderen im Symbolum als Kurzfassung der Verkündigung erscheinenden neutestamentlichen Heilsereignisse. Das Symbolum stellt in bezug auf die Thematik der Christusbilder die Brücke dar zwischen dem Bild und dem Wort des Evangeliums.“²⁰⁰

Die Funktion von Bild und Wort ist also die Evokation des Urtextes oder Urbildes zur Anamnesis der Heilstaten und Vergewisserung des eigenen Heils.²⁰¹ Die Synchronisierung von Wort und Bild wird nach Schulz besonders sinnfällig in der byzantinischen Liturgie des 8. und 9. Jahrhunderts dargestellt, die somit ein Transportmittel des damascenischen Gedankengutes und Weltbildes wird.²⁰² Wenn also im folgenden von Urbild und Abbild gesprochen wird, so ist damit der anamnetische Charakter dieser Denkfigur gemeint, der das Urbild zum Zwecke der Heilsvergewisserung evoziert, wobei unter Urbild sowohl Bild als auch Wort (Urtext) verstanden wird. Auf textueller Ebene gilt es zu zeigen, welche Ähnlichkeitsbezüge in der Abbildlichkeit liegen und den Mehrwert der Ausdeutung gegenüber dem Abbild zu verdeutlichen

199 Schulz, Die byzantinische Liturgie, S. 31

200 Lange, Bild und Wort, S. 131

201 Diese Evokation ist gleichbedeutend mit der, die Lachmann für die Funktion der Intertextualität annimmt.

202 Vgl. Schulz, Die byzantinische Liturgie S. 130: "Die Liturgie ist also Repräsentation nicht nur des Todes, der Grablegung und der Auferstehung, sondern wesentlich auch der Inkarnation. Dies zeigt sich am deutlichsten im Kleinen Einzug, in der bischöflichen Gewandung und im Wortgottesdienst, besonders der Evangelienverkündigung. Der Kleine Einzug ist der feierliche Zug des Bischofs zum Altar (nicht mehr sein erstes Kommen in die Kirche, auf das ja zunächst die Antiphonen folgen), bei dem das Evangelienbuch mitgetragen wird, weshalb Germanos vom „Einzug des Evangeliums“ spricht. Bei der Erwähnung des Opferbrotes und der Beschreibung der Proskomidie wird dagegen die Inkarnationssymbolik nur kurz berührt. Hier, wie vor allem vom Großen Einzug bis zum Beginn der Anaphora ist die Deutung von Kreuz, Grab und Auferstehung bestimmt. Somit gibt Germanos weit mehr als Maximus und Dionysios der Leben-Jesu-Symbolik Raum, ja, er geht darin auch über Theodor von Mopsuestia hinaus, indem er eine Fülle liturgischer Einzelheiten auf äußerlich ähnliche Gegebenheiten des Lebens Jesu bezieht, ohne damit jedoch ein einheitliches Deutungsprinzip konsequent zur Anwendung zu bringen, wie Theodor von Mopsucstia dies tut. - Im 11. Jahrhundert wird Theodor von Andida mit Erfolg versuchen, die vielfältigen Deutungsmotive des Germanos in eine Ordnung zu bringen, indem er die ganze Liturgie von der Proskomidie bis zur Kommunion mit dem Leben Jesu gleichsam synchronisiert."

3 Das heilige Volk

Es ist eine allgemein anerkannte Tatsache, daß mit der Taufe der Kiever Rus' ideengeschichtliche Konzepte aus Byzanz in die Rus' gekommen sind.¹ Wenngleich der Bekehrung der Kiever Rus' zum christlichen Glauben griechisch-orthodoxer Prägung in den Quellen eine religiöse und theologische Ausrichtung gegeben wird, hatte sie politische Gründe und vor allen Dingen politische Folgen. Die christliche Rus' wurde ein gleichgestellter Partner für andere christliche Staaten.²

Die Aneignung und Reproduktion der christlichen Muster der Herrschaftslegitimation führt einerseits zur Selbst-Präsentation in der Welt der Diplomatie, andererseits zur Selbst-Repräsentation zwecks Erlangung eines Selbstbewußtseins in der Elite, das dem Herrschaftsanspruch gerecht wird. In Anbetracht der Kommunikationsstrukturen im Europa des 11. Jahrhunderts

1 Zum Komplex "Byzantinische Einflüsse auf die Kiever Rus'" vgl. Alekseev, A. A. *Koe-cto o perevodach v Drevnej Rusi*, in: *TODRL* 49 (1996), S. 278-296; Avenarius, Alexander: *Metropolitan Ilarion on the Origin of Christianity in Rus'*. The Problem of the Transformation of Byzantine Influence, in: *Harvard Ukrainian Studies* 12-13 (1988/89), S. 689-701; Avenarius, Alexander: *Die byzantinische Kultur und die Slawen. Zum Problem der Rezeption und Transformation (6. bis 12. Jahrhundert)*, München 2000 (= Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung; 35); Carile, Antonio: *Byzantine Political Ideology and the Rus'*, in: *Harvard Ukrainian Studies* 12-13 (1988/89), S. 400-413; Franklin, Simon: *The Reception of Byzantine Culture by the Slavs*, in: *17th International Byzantine Congress, Major Papers*, Washington D. C., August 1986, New York 1986, S. 383-397; Kazhdan, Alexander: *Rus'-Byzantine Marriages in the Eleventh and Twelfth Centuries*, in: *Harvard Ukrainian Studies* 12-13 (1988/89), S. 414-429; Koch, Hans: *Byzanz, Ochrid und Kiev 987-1037. Zur 950. Wiederkehr des angeblichen Taufjahres (988-1938)*, in: *Kyrios* 3 (1938), S. 253-292; Lichačev, Dmitrij Sergeevič: *The Type and Character of the Byzantine Influence on Old Russian Literature*, in: *Oxford Slavonic Papers* 13 (1967), S. 14-32; Mango, Cyril: *The Tradition of Byzantine Chronography*, in: *Harvard Ukrainian Studies* 12-13 (1988/89), S. 360-372; Müller, Ludolf: *Russen in Byzanz und Griechen im Rus'-Reich*, in: *Ahrweiler, Helene (Mitarb.): Byzance et la Russie du XI. au XV siècle. Aspects politiques, religioeux, économiques, culturels et artistiques*. International Congress of Historical Sciences, 13, 1970, Moskva, Athens u.a. 1971 (= *Extrait du "Bulletin d'Information et de coordination"*, 5.1971), S. 96-118; Obolenskij, Dmitrij: *The Byzantine Commonwealth Eastern Europe 500-1453*, London 1971; Obolenskij, Dmitrij: *The Byzantine Inheritance of Eastern Europe*, London 1982 (= *Collected Studies Series*, CS 156); Obolenskij, Dmitrij: *Russia's Byzantine Heritage*, in: *Oxford Slavonic Papers* 4 (1950), S. 37-63; Onasch, Konrad: *Identity Models of Russian Sacred Art*, in: *Birnbaum, Henrik / Flier, Michael S. (Hrsg.): Medieval Russian Culture*, Berkeley - Los Angeles - London 1984 (= *California Slavic Studies*; XII), S. 175-205; Picchio, Riccardo: *The Impact of Ecclesiastic Culture on Old Russian Literary Techniques*, in: *Birnbaum, Henrik / Flier, Michael S. (Hrsg.): Medieval Russian Culture*, Berkeley - Los Angeles - London 1984 (= *California Slavic Studies*; XII), S. 247-279; Picchio, Riccardo: *Compilation and Composition. Two Levels of Authorship in the Orthodox Slavic Tradition*, in: *Cyrrilomethodianum* 5 (1981), S. 1-4; Poppe, Andrzej: *Two Concepts of the Conversion of Rus' in Kievan Writings*, in: *Harvard Ukrainian Studies* 12-13 (1988/89), S. 488-504; Pritsak, Omeljan: *At the Dawn of Christianity in the Rus'. East Meets West*, in: *Harvard Ukrainian Studies* 12-13 (1988/89), S. 87-113; Ševčenko, Ihor: *Religious Missions Seen from Byzantium*, in: *Harvard Ukrainian Studies* 12-13 (1988/89), S. 7-24; Thomson, Francis J.: *The Nature of the Reception of Christian Byzantine Culture in Russia in the Tenth to Thirteenth Centuries and its Implications for Russian Culture*, in: *Slavica Gandensia* 5 (1978), S. 107-141; Thomson, Francis J.: *Quotations of Patristic and Byzantine Works by Early Russian Authors as the Indication of the Cultural Level of Kievan Russia*, in: *Slavica Gandensia* 10 (1983), S. 65-102.

dient jedoch auch die Selbst-Präsentation vornehmlich einer Bestätigung des inneren Selbstwertgefühls. Gegenüber dem Westen bedeutet eine Legitimation der Herrschaft durch byzantinische Modelle sowohl eine Abgrenzung als auch ein Herausstellen der neuen Identität in der Familie der Könige³ und damit den Eintritt in die "zivilisierte" europäische Welt und ihre ökonomischen und diplomatischen Beziehungen, die vor allem durch die Heiratspolitik Jaroslav Vladimirovičs im 11. Jahrhundert verdeutlicht wurden.

Bei der Untersuchung der Herrschaftslegitimation in der Kiever Rus' stellt sich das Problem der Textauswahl. Während 90% der Texte in der Kiever Rus' Übersetzungen aus dem Griechischen und Texte für den liturgischen Gebrauch sind,⁴ steht man bei den übrigen Texten vor der Frage der gattungsmäßigen Einordnung. Ein eigenes literarisches Genre der "Herrschaftslegitimation" gibt es nicht. Herrschaftslegitimation fließt vielmehr als ein Element in bestimmte Texte ein, die ich, Jurij Lotman folgend, mit dem Begriff der "Selbstbeschreibung" belegt habe.⁵

Die Selbstbeschreibung geschieht von einem Innenstandpunkt aus und verwendet Termini, die sich im Verlaufe der Entstehung der Kultur entwickelt haben, also bereits existierende Gattungen, Formen, Begriffe und Konzepte. Auf dieser Grundlage läßt sich aus dem bestehenden Textkorpus der Kiever Rus' eine Anzahl von Texten unabhängig von ihrer gattungsmäßigen Einordnung herausgreifen, die das grundlegende Kriterium einer Selbstbeschreibung erfüllen, d.h. eine Aussage über die sie umgebende und sie hervorbringende Kultur intendieren.

In der Selbstbeschreibung beschreibt sich die Kultur als homogen, ihre Strukturen als einzigartig und als mit einem einheitlichen Weltbild versehen, bzw. zentral eingefügt in das einheitliche Weltbild. Das immanente Weltbild der Kultur ist hier eine Wunschvorstellung und muß von den tatsächlich existenten Strukturen unterschieden werden - allein schon deshalb, weil eine Selbstbeschreibung Teil der Kultur ist, die sie zu beschreiben versucht, und damit ihr eigener blinder Fleck. Selbstbeschreibungen können Mißverständnisse hervorrufen, wenn ihre Situierung in der beschriebenen Kultur und ihre immanente Funktion nicht berücksichtigt werden. Dies umgeht man, indem man die Selbstbeschreibungen auf ihre eigene produktive

2 Poppe, *The Conversion of Rus'*, S. 299

3 Vgl. Dölger, *Die Familie der Könige im Mittelalter*, wobei Dölger zeigt, daß der Großfürst der Kiever Rus' in den untersten Rang der Familie aufgenommen wurde und damit noch unter den lateinischen Königen rangierte.

4 Podskalsky, *Christentum und theologische Literatur*, S. 4

5 Vgl. Soldat, *Selbstbeschreibungen in der Kiever Rus'*. Lotman benutzt den Begriff "Selbstbeschreibung" im Zusammenhang mit seiner Entwicklung der Semiosphäre, vgl. Lotman, *O Semiosfere*, S. 11-24. Kennzeichen des Zentrums der Semiosphäre ist, daß es irgendwann einen Zustand erreicht, in dem es Selbstbeschreibungen produziert.

Struktur hin untersucht. Die Selbstbeschreibung stellt somit ein Metagenre dar, anhand dessen sich die Ideengeschichte einer Kultur beschreiben läßt.

Die Selbstbeschreibung eines kulturellen Zentrums setzt immer auch die Beschreibung seiner Peripherie voraus. Die Beschreibung der Peripherie dient nicht der Polemik gegen die Peripherie, sondern vielmehr der Schärfung des Bewußtseins für die eigene Besonderheit, der Abgrenzung von anderen kulturellen Bereichen. Hierbei geht es nicht um Erkenntnisgewinn über den peripheren Raum, sondern um Erkenntnisgewinn über die eigene Kultur, die Abgrenzung vom "Nicht-Ich", somit die Konstituierung der Kultur als Subjekt

Das zu untersuchende Textkorpus wird also vor allem aus Selbstbeschreibungen bestehen, die auf ihre Beschreibung der Herrschaftslegitimation durch Abbildlichkeit des Herrschers wie auf die Struktur ihrer Beschreibung hin untersucht werden.

Das *Slovo o zakone i blagodati* ist der älteste erhaltene original-russische Text. Es ist etwa 1049 entstanden.⁶ Seine Wertschätzung zeigt sich darin, daß noch in nachmongolischer Zeit viele Abschriften des Textes existieren. Die erste Redaktion ist die vollständigste: die des *Sinodal'nyj sbornik* mit der Sigle S-591, die neben dem *Slovo o zakone i blagodati* die *Pochvala* auf Vladimir den Heiligen, die *Molitva* für die russischen Lande und das Glaubensbekenntnis des Metropoliten Ilarion enthält. Letzteres nennt den Metropoliten Ilarion als Autor. Gorskij hat 1844 nachgewiesen, daß aufgrund sprachlicher Ähnlichkeiten von einer Verfasser-schaft Ilarions auch für die drei anderen Texte ausgegangen werden kann.⁷

Neben dieser einen, vollständigsten Handschrift aus dem 15. Jahrhundert existiert eine zweite Redaktion mit mehr als 30 Handschriften aus dem 15.-17. Jahrhundert und einem Fragment des 12.-13. Jahrhunderts. Eine dritte, interpolierte Redaktion, die besonders das theologische Element hervorhebt, existiert mit etwa einem halben Dutzend Handschriften aus dem 15.-17. Jahrhundert.⁸

Von den zugänglichen Editionen ist keine zufriedenstellend. Rozov gab das *Slovo* nach der Handschrift S-591 heraus.⁹ Ludolf Müllers Ausgabe ist der mit einem inhaltlichen und

6 Soloviev, Zur Lobrede des Metropoliten Hilarion, S. 62f.; Podskalsky, Christentum und theologische Literatur, S. 86; Poppe, Two Concepts of the Conversion of Rus', S. 491, FN 12+13. Poppe weist ebenda darauf hin, daß das *Slovar' knižnikov* im Gegensatz hierzu nicht exakt datiert.

7 Rozov, Ilarion, S. 200

8 Rozov, Ilarion, S. 201; zur ausführlichen Textkritik vgl. Moldovan, "Slovo o zakone i blagodati", S. 20-30.

9 Moldovan, "Slovo o zakone i blagodati", S. 11; vgl. Rozov, N. N.: *Sinodal'nyj spisok sočinenij Ilariona - russkogo pisatelja XI v.*, in: *Slavia* 31 (1963), S. 141-175

ausführlichen Kommentar versehene¹⁰ Nachdruck der Erstausgabe der Handschrift S-591 Gorskijs von 1844.¹¹ Die Ausgabe der Akademie der Wissenschaften der UdSSR beschränkt sich auf Nachdruck und Faksimile der Handschrift S-591 und einen Kommentar der Übersetzung unter philosophischem Gesichtspunkt.¹² Die einzige kritische Ausgabe von *Slovo* und *Pochvala* ist die Moldovans, die den Nachteil hat, daß sie keinen Textkommentar und die *Molitva* nicht mit in die kritische Ausgabe aufgenommen hat.¹³ Ich werde *Slovo* und *Pochvala* nach dieser Ausgabe mit Folioseite und Zeile in Klammern im Text zitieren, die Abbrüviaturen auflösen und Müllers Kommentare¹⁴ mit berücksichtigen.

Während relative Klarheit über die Werke besteht, als deren Autor Ilarion zu gelten hat, nämlich *Slovo*, *Pochvala*, *Molitva* und Glaubensbekenntnis,¹⁵ besteht keine ausreichende Klarheit darüber, welche dieser Texte unter die Überschrift "*Slovo o zakone i blagodati*" zu fassen sind. Das *Slovar' knižnikov* faßt die *Pochvala* mit unter das *Slovo*.¹⁶ Müller will alle vier Texte als eigenständige sehen, die erst später von Ilarion kompiliert wurden.¹⁷

Da Müller darauf hinweist, daß das Glaubensbekenntnis wahrscheinlich jenes ist, das Ilarion, wie in der orthodoxen Kirche üblich, bei seiner Bischofsweihe gesprochen, aufgeschrieben und unterschrieben hat,¹⁸ bleiben als zu untersuchender Text *Slovo*, *Pochvala* und *Molitva* übrig. Im folgenden werden *Slovo*, *Pochvala* und *Molitva* unter dem Begriff "*Slovo*" zusammengefaßt und untersucht. Diese Zusammenfassung wird auch von der Einleitung des Textes nahegelegt:

"О законѣ мѡуѣѡмѣ данѣѡмѣ. и ѡ благодѣти и истинѣ иѡсусомѣ хриѡтомѣ бывшїи. и како законѣ ѡтїде благодѣть же и истина. всю землю исполни. и

10 Poppe, Two Concepts of the Conversion of Rus', S. 491, FN 12, weist darauf hin, daß Müllers Kommentar immer noch der beste ist.

11 Vgl. Müller, Des Metropoliten Ilarion Lobrede, S. 34-42+52.

12 Idejno-filosofskoe nasledie Ilariona kievskogo, čast' pervaja, Moskva 1986

13 Moldovan, A. M.: "Slovo o zakone i blagodati" Ilariona, Kiev 1984. Da die *Molitva* sehr weite Verbreitung erfahren hat und in die unterschiedlichsten Bücher, *kormčie knigi*, *travniki*, *kanoniki* und *časoslovy* eingegangen ist, ist es schwierig, einen Textkorpus für die textkritische Ausgabe zusammenzustellen. Deshalb, so Moldovan, S. 11, habe er die *Molitva* nicht mit ediert. Moldovans kritischer Text ist ohne die textkritischen Angaben und transliteriert in *graždanskij srišt* in die PLDR 12 aufgenommen worden. Der Kommentar, den Moldovan für diese Ausgabe zusammengestellt hat, bleibt jedoch weit hinter dem Müllers zurück.

14 Einen zusätzlichen Kommentar zu seiner Ausgabe des *Slovo* von 1962 veröffentlichte Müller zusammen mit seiner Übersetzung des Textes 1971.

15 Rozov, Ilarion, S. 200, nennt weitere Texte, als deren Autor Ilarion gilt, hält diese Autorschaft jedoch für nicht sehr wahrscheinlich.

16 Rozov, Ilarion, S. 200

17 Müller, Die Werke des Metropoliten Ilarion, S. 13

18 Müller, Die Werke des Metropoliten Ilarion, S. 17; S. 18 bemerkt er, daß Ilarions Glaubensbekenntnis dem des Michael Synkellos folgt, was für seine Bildung spricht

вѣра въ вса ѡзыкы прѡстреса. и до нашего ѡзыка роускаго. и похвала кагану нашему влодимеру. ѡтъ него же крщени быхомъ. и молитва къ богж. ѡтъ всеа земля наша." (168a,1-11)

"Über das dem Mose gegebene Gesetz und über die Gnade und die Wahrheit, die Jesus Christus war (verkörperte). Und wie das Gesetz verging, die Gnade aber und die Wahrheit die ganze Welt erfüllten und der Glaube sich zu allen Völkern ausbreitete, auch bis zu unserem russischen Volk.¹⁹ Und der Lobpreis auf unseren Fürsten Vladimir, von dem wir getauft wurden. Und das Gebet zu Gott von unserem ganzen Land."²⁰

Dieser Einleitungssatz nimmt die Struktur des Textes vorweg und legt seinen Inhalt bereits offen. Riccardo Picchio macht im Zusammenhang mit dem Exordialtopos des *Slovo* darauf aufmerksam, daß der Anfang ein Zitat aus Johannes 1,17 ist und als *biblical thematic clue* funktioniert, der die Intention des Textes vorausnimmt. Bei Jh. 1,17 heißt es: ὅτι ὁ νόμος διὰ Μοῦσῆως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο, "denn das Gesetz ist durch Mose gegeben, die Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden". Picchio folgert, daß es im Text darum geht, die Superiorität der apostolischen Zeit der Gnade gegenüber jeder anderen menschlichen geschichtlichen Zeit herauszustellen.²¹ Im Zusammenhang mit Zitaten aus Jesaja (Jes. 51,4-5), die den Übergang vom *Slovo* zur *Pochvala* einleiten (181a,4-184b,3; s.u.), kann man außerdem einen zweiten *thematic clue* festmachen, der interpretiert, was das erste Leitmotiv schon implizierte: das Land der Rus' ist direkt durch Gott bekehrt worden.²²

"Since the 'Eulogy' of Prince Vladimir, which immediately follows, emphasizes precisely this idea, it seems reasonable to infer that this is actually a thematic clue. In favor of this interpretation we may add that, besides being structurally marked as a statement that precedes an *expositio*, this set of citations does not directly apply to the main theme of the preceding sermon on 'Law and Grace'.²³

19 Vgl. zu "jazyk" Müller, Die Werke des Metropoliten Ilarion, S. 62-65

20 Müller, Die Werke des Metropoliten Ilarion, S. 74, führt aus, daß "zemlja" bei Ilarion für das eigene, russische Land gebraucht wird, im Gegensatz zu "strana", oder "strany", womit er die andern Länder bezeichnet. Heraus fällt das Land der Juden, das "Ijudeja" genannt wird.

21 Picchio, The Function of Biblical Thematic Clues, S. 21

22 Picchio, The Function of Biblical Thematic Clues, S. 22f.

23 Picchio, The Function of Biblical Thematic Clues, S. 23

Daß das *Slovo* nach dem urbild-abbildlichen Prinzip aufgebaut ist, ist bereits von Werner Philipp und Klaus-Dieter Seemann beschrieben worden. Philipp sieht die urbild-abbildliche Argumentation als Ansatz zum Geschichtsbewußtsein in der Kiever Rus'.²⁴ Seemann untersucht zwar biblische Typologie in Bezug auf das Alte Testament im *Slovo*, er impliziert jedoch nur die Steigerung des Typs vor dem Prototypen,²⁵ und somit werden die semantischen Implikationen der Typologie nicht mitberücksichtigt.

Während der Text vordergründig im ersten Hauptteil, dem *Slovo o zakone i blagodati*, eine typologische Predigt über die Genesis und den Galaterbrief ist, im zweiten Hauptteil eine Lobrede auf den Großfürsten Vladimir Svjatoslavič darstellt und in der *Molitva* für das ganze russische Land betet, schreiben die urbild-abbildlichen Äquivalenzen einen Subtext, der als Selbstbeschreibung der Kiever Rus' zu lesen ist und der die Herrschaft des Großfürsten und ihre Strukturen göttlich legitimiert.

Ilarion weist das Herausragende der Bekehrung der Kiever Rus' in einer Reihe von urbild-abbildlichen Erscheinungen nach, die geradlinig und teleologisch auf die Vollendung der Bekehrung durch Jaroslav Vladimirovič, den Zeitgenossen Ilarions, zulaufen. Hierbei liegt die Grobstruktur in der typologischen Abfolge Altes Testament - Neues Testament - postbiblische Heilsgeschichte.

Der oben zitierten Einleitung folgen das Lob Gottes und die Bitte um Segen, die der Vorleser an Gott oder den ältesten anwesenden Geistlichen richtet,²⁶ sodann ein allgemeines Lob der Heilstaten Gottes, wie sie im Glaubensbekenntnis bekannt werden. Es folgt die Aufteilung der Heilszeiten in die Zeit des Gesetzes und die der Gnade und ihre vorläufige und allgemeine Ausdeutung am Beispiel von Altem und Neuem Testament. Der nun folgende Hauptteil über Gesetz und Gnade wird mit einem typischen Exordialtopos²⁷ eingeleitet, in dem versichert wird, daß nichts Bekanntes wiederholt wird.

"Еже бо въ инѣхъ книгахъ писано. и вами вѣдомо. ти сде положити. то дрѣзости ѡбразъ есть и славохотїю.

24 Philipp, Ansätze zum geschichtlichen und politischen Denken in Rußland, bes. S. 156ff. Zum Begriff des Geschichtsbewußtseins vgl. Jeismann, Karl-Ernst: Geschichtsbewußtsein, in: Bergmann, Klaus (Hrsg. u.a.): Handbuch der Geschichtsdidaktik, Bd 1, Düsseldorf²1980, S. 42-45

25 Seemann, Allegorisch-exegetische Verfahren, bes. S. 422. Der Aufsatz ist sowohl russisch in: Kontekst 1990, S. 72-83 und englisch in: Canadian-American Slavic Studies 25 (1991), S. 31-45 erschienen. (Seemann, Allegorisch-exegetische Verfahren, S. 415, FN) Ich benutze die ausführlichere deutsche Version aus der Festschrift für Erwin Wedel.

26 Müller, Des Metropoliten Ilarion Lobrede, S. 147

27 Müller, Des Metropoliten Ilarion Lobrede, S. 149

Ни къ невѣдѣніимъ бо пишемъ. нъ прѣизлиха насыштышемса сладости книжныа. не къ врагомъ божиємъ иновѣрнымъ. нъ самѣмъ сыномъ его. не къ странньнымъ. нъ къ наслѣдникомъ небеснаго царства." (169b,14-170a,2)

"Was nun in anderen Büchern geschrieben und euch bekannt ist, hier hinzustellen, ist ein Bild für Wagnis und Ruhmsucht

Nicht an die Unwissenden schreiben wir nun, sondern an die über alle Maßen mit der Süße der Bücher gesättigten. Nicht an die Feinde Gottes, die Andersgläubigen, sondern an seine eigenen Söhne. Nicht an die Fremden, sondern an die Erben des himmlischen Reiches "

Wenn für die geschrieben wird, die nicht unwissend sind, sondern die, die metaphorisch "über alle Maßen mit der Süße der Bücher gesättigt" sind, so sind die gemeint, die bereits eine gewisse Vorbildung haben, die zum Verständnis des Textes beiträgt. Der Text des *Slovo* bezieht sich somit auf eine *traditio auctoris* oder *traditio auctoritatis* von als allgemein bekannt vorausgesetzten Texten, vor allem die Bibeltex te, die Väterliteratur und andere als heilig anerkannte Schriften der Christenheit.²⁸ Der Sinn dieser Prätexte geht in das neu kompilierte Werk ein.²⁹ Vom Hörer wird erwartet, daß er die im Text enthaltenen Marker erkennt und ihnen sowohl den alten wie auch den neuen Sinnzusammenhang zuordnet.³⁰ Nach dieser Vorrede beginnt der erste Hauptteil über Gesetz und Gnade:

"Но ѿ законѣ мѡвсѣемъ данѣмъ. и ѿ благодѣти и истинѣ христосомъ бывнїи. повѣсть сї есть." (170a,3-6)

"Aber über das dem Mose gegebene Gesetz und über die Gnade und die Wahrheit, die Christus war, ist diese Erzählung."

Es folgt die Ausdeutung der Erzählung von Hagar und Sara (170a,6-184b,2). Gen. 16+21,1-14 erzählt, wie Abraham zuerst mit der Sklavin Hagar, dann mit seiner Frau Sara einen Sohn zeugt. Auf Bitten der Sara wird der Sohn der Hagar, der als Erstgeborener erbbe-

28 Picchio, *Compilation and Composition*, S. 1

29 Vgl. Soldat, *Selbstbeschreibungen in der Kiever Rus'*, S. 244f.; Picchio, *Compilation and Composition*, S. 2, spricht von "a general technique of combining lexical units to convey new messages"

30 Die übliche Lesart mittelalterlicher Texte ist das Vorlesen. Müller, *Des Metropoliten Ilarion Lobrede*, S. 31f. geht außerdem davon aus, daß Ilarion die Rede zu Ostern in der Desjatinnaja cerkov' am Grabe Vladimirs stehend gehalten hat. Vgl. Rozov, N.N.: *Sinodal'nyj spisok sočinenij Ilariona - russkogo pisatelja XI v.*, in: *Slavia* 32 (1963), S. 141-175, S. 147; Müller, Ludolf: *Eine weitere griechische Parallele zu Ilarions "Slovo o zakone i blagodati"*, in: *TODRL* 48 (1993), S. 100-104, S. 102f. Nach Müller geht Lichačev, *Samosoznanie*, S. 316 davon aus, daß die Rede in der Sophienkathedrale gehalten wurde.

rechtigt wäre, verstoßen. Saras Sohn Isaak, der durch die göttliche Verheißung geboren wurde, wird Erbe Abrahams, aus seinem Samen geht das Volk Gottes hervor (Gen. 21,12).

Die typologische Ausdeutung dieses Textes im Sinne von Gesetz und Gnade wird von Paulus im Brief an die Galater vorgenommen (Gal. 4,21-31), also noch innerhalb der neutestamentarischen Zeit. Nach dem Gesetz, so Paulus, sollten die Juden die Erben des himmlischen Reiches und des himmlischen Jerusalem sein. Durch die Gnade Gottes jedoch sind die Christen die Kinder Isaaks und werden das Himmelreich besitzen.

ἀλλ' ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται, ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρας δι' ἐπαγγελίας. ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα. αὗται γάρ εἰσιν δύο διαθήκαι, μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ εἰς δουλείαν γεννώσα, ἥτις ἐστὶν Ἀγάρ. τὸ δὲ Ἀγάρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ. συστοιχεῖ δὲ τῇ νῦν Ἱερουσαλήμ, δουλεῖ γὰρ μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς. ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλήμ ἐλευθέρα ἐστίν, ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν. (Gal. 4,23-26)

"Aber der von der Magd war, ist nach dem Fleisch geboren; der aber von der Freien ist durch die Verheißung geboren. Die Worte bedeuten etwas. Denn das sind die zwei Testamente: eins von dem Berge Sinai und kommt überein mit Jerusalem, das zu dieser Zeit ist und dienstbar ist mit seinen Kindern. Aber das Jerusalem, das droben ist, das ist die Freie; die ist unser aller Mutter."

Der Textaufbau setzt die Bekanntheit sowohl der alttestamentarischen Erzählung als auch ihrer neutestamentarischen Deutung im Sinne von Gesetz und Gnade bei seinen Rezipierenden voraus. Dies zeigt sich daran, daß die Texte aus Genesis und Galater nicht der Reihe nach, linear in ihrer heilszeitlichen Abfolge nacherzählt werden, sondern beide Texte so ineinander verschrankt sind, daß Hagar und Sara des Alten Testaments mit Gesetz und Gnade des Neuen Testaments in eines fallen und der eine Text den anderen direkt kommentiert. Durch diese rhetorische Strategie wird die Ausdeutung der Texte im Sinne der biblischen Typologie deutlich, die von Paulus im Galaterbrief nicht vorgenommen wurde.

Die typologische Ausdeutung beider biblischen Erzählungen wird sogar am Anfang explizit hervorgerufen: "образъ же законъ и благодѣти. агаръ и сарра" (170b,10-11), "das Bild von Gesetz und Gnade sind Hagar und Sara". Schon der Ausdruck *obraz* macht deutlich, daß die Wirklichkeit der alttestamentarischen Erzählung als Bild der göttlichen Realitäten von

Gesetz und Gnade verstanden wird.³¹ Nach Miklosich hat *obraz* die Bedeutung von μορφή, εἶδος, ὁμοίωσις, εἰκὼν, *similitudo*, *imago*, also ein Bild, bei dem eine Ähnlichkeit impliziert ist. Auch der Galaterbrief hebt hervor, daß hier bildlich gesprochen wird.³² Die Anfangsaussage des *Slovo*, daß Hagar und Sara ein Bild von Gesetz und Gnade sind, läßt die Rezipierenden den typologischen Bezug der beiden biblischen Texte noch einmal herstellen, der ihnen schon vorher geläufig gewesen ist: wie Gesetz und Gnade, Schatten und Wahrheit typologisch aufeinander bezogen werden (170a,6-10), so sollen die Rezipierenden Gesetz und Gnade und Hagar und Sara in dem Sinne typologisch aufeinander beziehen, daß die Bevorzugung Isaaks durch die Gnade Gottes die Präfiguration der Bevorzugung der Christen vor den Juden durch die göttliche Gnade ist. Der Satz образъ же законъ и благодѣти. агаръ и сарра fungiert hier als ein Memorialzeichen im Text, der den typologischen Zusammenhang der Texte des Alten und des Neuen Testaments bei den Zuhörern noch einmal in seiner zeitlichen Abfolge innerhalb der biblischen Heilszeit evoziert und festigt.

"изнесе же и мωυσѣи ѿтъ синаискыя горы законъ. а не благодѣть, стѣнь а не истинж." (170b,22-171a,3)

"Es trug aber Moses das Gesetz vom Berge Sinai herab. Aber nicht die Gnade, den Schatten, aber nicht die Wahrheit."

Während die Gnade von Gott auf die Erde gesandt wird, wird das Gesetz von Mose vom Berg herabgeholt.³³ Deshalb ist es nur der Schatten und nicht die Wahrheit.

Die zeitliche Abfolge der evozierten biblischen Typologie wird im *Slovo* systematisch dadurch aufgehoben, daß sich beide, Genesis und Galaterbrief, gegenseitig kommentieren.

"И богъ оубо прѣжде вѣкъ. изволї и оумысли сына своего въ миръ послати и тѣмъ благодѣтъ явитиса. сарра же не раждааше." (170a,17-20)

"Und Gott bedachte (izvoliti) aber vor aller Zeit und trachtete danach, seinen Sohn in die Welt zu schicken und dadurch die Gnade erscheinen zu lassen. Sara aber gebar nicht."

31 Wiederum, wie auch schon in der Einleitung, reflektiert der Text seine eigenen Verfahren und legt diese offen dar.

32 ἀλληγορούμενα ist das Part. Präs. Pas. zu ἀλληγορέω = bildlich reden; Luther übersetzt den Satz dagegen mit: "Die Worte bedeuten etwas."

33 Daß dieses Gesetz das göttliche Gesetz war, ist für die Argumentation irrelevant, da Gott schon von vornherein die Gnade senden wollte. Daß er die Juden betrogen hat, ist für diese Argumentation deshalb nicht wichtig, weil sie ja den Sohn getötet haben, also selbst schuld sind, daß sie nur das Gesetz, aber

Die Präfiguration ist nicht von Menschen erdacht, sondern von Gott vorhergesehen. Diese Argumentation ist neutestamentarisch, während der nächste Satz scheinbar zur Genesis-Erzählung zurückkehrt: Sara aber gebar nicht. Der Text bezieht sich hier noch auf den Galaterbrief, in dem Paulus mit Jes. 54,1 das Lob der Unfruchtbaren singt, die Gott ob ihrer Unfruchtbarkeit rühmt, weil sie weiß, daß aus ihr ein ganzes Volk hervorgehen wird (Gal. 4,27). In der Beschreibung der Geburt Isaaks werden die Zeit des Alten und des Neuen Testaments ununterscheidbar.

"тогда оубо отключи богъ ложесна сарырина. и зачсныши роди исаака свободнаа свободнааго. и присѣтивышж богу чьловѣчьска естества. явишаса оуже безвѣстнаа и оутаснаа. и родиса благодѣть. истина а не законъ. сынъ а не рабъ." (171a,20-171b,6)

"Dann aber schloß Gott den Mutterleib der Sara auf, und nachdem sie empfangen hatte, wurde der freie Isaak von der Freien geboren. Und es kam zu Besuch der Gott mit menschlichem Wesen. Heimlich und verborgen erschien die Gnade und wurde geboren, die Wahrheit und nicht das Gesetz, der Sohn und nicht der Sklave."

Indem Gott den Leib der Sara öffnet und sie einen Sohn gebärt, wird sie Urbild für Maria, der Sohn Isaak Urbild für Christus. Der Sohn, der von Maria geboren wird, ist Gott in menschlicher Natur

"и явиса благодѣть божіа всѣмъ чьловѣкомъ в їорданьстѣи рѣцѣ. сътвори богъ гоститвж и пиръ великъ. тельцсмъ оупитѣнымъ отъ вѣка възлюбленнымъ сыномъ своимъ иисусомъ христомъ. съзвавъ на едино веселіе небесныа и земныа. съвожнивъ въ едино аггелы и чьловѣкы." (171b,15-172a,2)

"Und es erschien die Gnade Gottes allen Menschen im Flusse Jordan. Es bereitete Gott und lud ein zu einem großen Gastmahl mit dem gemästeten Kalb, seinem vor der Zeit (schon) geliebten Sohn Jesus Christus, und rief zu einhelliger himmlischer und irdischer Freude, rief zusammen in Einheit Engel und Menschen."

Hier zeigt sich, daß beide Zeiten, die alttestamentarische und die neutestamentarische in eine Heilszeit gedacht werden. Die alttestamentarische Gnade ist die neutestamentarische Gnade, in

nicht die Gnade erhalten. Wenn man nicht antijüdisch argumentiert, ist es so, daß die Juden noch nicht

beiden Fällen wird ein Sohn geboren. Für Christi Geburt wird hier außerdem das Bild der Taufe im Jordan als Geburt bzw. Wieder-Geburt eingeführt³⁴

In der so erreichten Heilszeit spielt sich eine Heilsgeschichte ab, der die Funktion eines Mythos zukommt. Jene Erscheinung der Gnade ist in der christlichen, scheinbar historischen Heilszeit geschehen, in der biblischen Zeit, die sowohl Altes als auch Neues Testament und die apostolische Zeit, die Zeit nach dem Erscheinen der Gnade, umfaßt. Diese Zeit wird zum Urbild für die Zeit der Rezipierenden, die Christen in der Rus' des Jahres 1049, deren Zeit als die abbildliche Zeit der Gnadenzeit zu verstehen ist. Die im Text evozierte Heilszeit präsentiert die kumulative eschatologische Wahrheit des Christentums in der Rus', indem sie sie auf die Christen in der Rus' projiziert, die zuhörend gleichsam an der Gnadenzeit, *illud tempus*, partizipieren. Dadurch gewinnen sie ihr neues Selbstbewußtsein in der neuen Religion und in ihrer neuen Stellung in der christlichen Welt.³⁵

Der Untergang des Gesetzes gehört genauso in diese Zeit wie die Ausbreitung des Christentums in der Welt, die im folgenden in einer scheinbaren (Wieder-)Aufnahme der historischen Linearität geschildert werden.

Die Juden als Vertreter des Gesetzes erkennen die Gnade nicht und werden über die Welt verstreut. Ihre Verstreuung hat jedoch eine andere Bedeutung als die Ausbreitung des christlichen Glaubens in der Welt:

"По знесеніи же господа іисовса. оученикомъ же и їнѣмъ. вѣровавшіймъ оужс въ христоса сжщемъ въ іерјсалимѣ. и обоимъ съмѣсь сжщемъ. иоудеомъ же и христїаномъ. и крещеніе благодатьное ѡбидимо блаше ѡтъ обрѣзанїа законнааго. и не прїймааше въ іеросалимѣ христїанска церкви епискѣпа необрѣзана. понежь старѣише творашеса соущеніа ѡтъ обрѣзанїа. насиловаахъ на христїанья. рабичишти на сыны свободныа. и бываахъ междью ими многы распѣ." (172a,11-172b,19)

"Nach der Erhöhung des Herrn Jesus, als die Schüler und die anderen, die schon an das Wesen Christi glaubten, in Jerusalem waren, und beide waren vermischt, die Juden und die Christen, da war die

reif für die Empfängnis der neutestamentarischen Gnade waren.

- 34 Hier werden gerade nicht Elisabeth und Zacharias als neutestamentarische Beispiele benutzt, obwohl doch Elisabeth wie Sara in fortgeschrittenem Alter einen Sohn bekommt. Dies wäre kontraproduktiv, da Zacharias jüdischer Priester war, sein Sohne Johannes nur Vorausdeutung der Gnade Christi. Der Sohn ist in beiden Fällen, bei Sara und Maria, die Verkörperung der Gnade und die Erscheinung des Höherwertigen.
- 35 Müller, Des Metropoliten Ilarion Lobrede. S. 150, argumentiert theologisch: Der Gnadenplan Gottes war schon gefaßt, bevor die Welt entstand.

gnadenhafte Taufe von der gesetzmäßigen Beschneidung umgeben. Und es wurden in Jerusalem die nichtbeschnittenen Bischöfe der christlichen Kirche nicht anerkannt, weil die Ältesten beschnitten waren und die Christen unterdrückten, die Sklaven die freien Söhne. Und es gab unter ihnen viel Streit."

"И отъгнана бысть агаръ раба съ сыномъ еѣ измаиломъ. и исаакъ сынъ свободныа наследникъ бысть авраамж отыѣж своему. И отъгнани быша иудѣи и расточени по странамъ. и чада благодѣтнаа христїанїи наследници быша богу и отыцоу." (172b,14-22)

"Und vertrieben wurde die Sklavin Hagar mit ihrem Sohn Ismail. Und Isaak, der Sohn der Freien, wurde der Erbe seines Vaters Abraham. Und die Juden wurden vertrieben und über die Länder zerstreut. Und die Kinder der christlichen Gnade wurden Erben des Gottes und Vaters."

Schließlich zieht Ilarion das Resümee aus seiner Argumentation: "Юдко иудеиство стѣнемъ и закономъ оправдашсѣа. а не спасаашсѣа. хръстїани жъ истинною и благодатїю не оправдаются нъ спасаются" (173a,13-17):³⁶ "So ist das Judentum durch den Schatten und das Gesetz gerechtfertigt worden, aber nicht gerettet. Die Christen aber wurden durch die Wahrheit und die Gnade nicht gerechtfertigt, sondern gerettet."

Dieser Teil dient nicht so sehr der antijüdischen Polemik³⁷ als vielmehr dazu, die Größe der Gnade und ihre Ausbreitung im christlichen Glauben zu verdeutlichen. Mit der alttestamentarischen Erzählung von Ephraim und Manasse (Gen. 40,13-20) wird ein neues Urbild eingeführt, um zu zeigen, daß die Gnade auf den jüngeren Bruder, bzw. das jüngere Volk übergeht (*Slovo* 173b,10-16+19-174a,5). Jakob/Israel segnet Ephraim und Manasse. Zwar ist Ephraim der jüngere Sohn, sein Volk wird aber größer werden als das von Manasse. Deshalb segnet Jakob /Israel den Ephraim mit der rechten Hand und hält dazu sogar die Hände über Kreuz. Er macht also die gleiche Geste, die im *Slovo* auf textueller Ebene als Chiasmus auftritt: durch eine Kreuzbewegung³⁸ wird Alt zu Neu, bzw. wird das Alte verworfen und das Junge vorgezogen.

175a,12-175b,22 lobt die Trinität, 175b,5-14 die Heilstaten des Vaters: er schickte den Sohn in die Welt. 175b,15-177b,7 lobt die Heilstaten des Sohnes, der zwei Naturen, die göttliche und die menschliche (176a,21). In Antithesen³⁹ werden sein Wesen und sein Kommen soteriologisch ausgedeutet: die Göttlichkeit und Menschlichkeit Christi ermöglicht die Rettung der Welt durch seine Heilstaten, die im weiteren aufgeführt werden.

36 Der Absatz wird bis 173b,9 noch weiter erläutert.

37 s. auch Müller, *Die Werke des Metropoliten Ilarion*, S. 29f

38 Bzw. den Kreuzestod, C.S.

39 Zu einer genaueren Interpretation dieser Antithesen vgl. Seemann, *Allegorisch-exegetische Verfahren*, S. 424f.

I Die Jerusalemklage Christi aus Matth 23,37-38 verdeutlicht seine Heilstaten noch einmal und I zeigt, daß die Juden im Text als *countertype* der Gnade fungieren:

"Іерусалимъ іерусалимъ избивающіа пророкы. каменіемъ побивающы посланыа к тобѣ. колижды въсхотѣхъ събирати члѣда твоя. ѿко жъ събираеть кокошь пѣтеньцѣ подъ крилѣ свои и не въсхотѣсте. се оставлается домъ вашъ поустъ. ѿко же и бысть. пришедше бо римляне. плѣниша іерусалимъ. и разбиша до основаніа его. іудейство отътолѣ погыбе. и законъ по семь ѿко всчерньи зарѣ погасе. и расѣяни быша іудеи по странамъ. да не въкжпъ злое пребываетъ." (179a,8-179b,1)

"Jerusalem, Jerusalem, du vertreibst die Propheten. Du steinigst die zu dir Geschickten, die doch nur deine Kinder sammeln wollten, wie auch die Henne ihre Küken unter ihren Flügeln sammelt. Siehe da! Ihr wolltet euer Haus nicht leer lassen, wie es aber geschehen ist. Nun sind die Römer gekommen und haben Jerusalem erbeutet und es zerstört bis auf seine Grundmauern. Von da an starb das Judentum. Und das Gesetz erlischt wie das Abendrot. Und die Juden wurden über die Länder verstreut, damit nicht ausschließlich das Böse bleibt."

I Bezeichnend ist die Auslassung, die Ilarion vornimmt. Der folgende Vers Mt. 23,39 lauten nach Luther: "Ihr werdet mich von jetzt an nicht sehen, bis ihr sprecht: Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herren". Dieser letzte Satz hätte jedoch den Juden die Hoffnung eingeräumt, doch noch in den Stand der Gnade zu kommen. So ist die Argumentation eindeutig: Jerusalem als von Christus verflucht steht für Hagar (und Sara) und für die Juden. Sie haben die Gnade Gottes nie besessen. Im Besitz der Gnade waren vielmehr immer schon die Christen. In ihnen hat sich das Reich Gottes in allen Völkern verbreitet.

"ѿко отимется отъ васъ цѣсарство божіе. и дастся странамъ. творащимъ плоды его. къ нимъ же посла оученикы своа глагола. шедше въ весь миръ проповѣдите. евангеліе вси твари. да иже вѣроуетъ и крѣститься спасенъ бждеть. и шьдше наоучите. вса ѿзыкы крѣстаща а въ има отца и сына и сватаго духа. оучаще а блюсти. вса елика заповѣдахъ вамъ.

лѣпо бѣ благодати и істинѣ на новы люди въсіати." (179b,19-180a,10)

"Wie das Reich Gottes von Euch hinweggenommen worden ist und, den Völkern gegeben, seine Frucht bringt. Zu ihnen jedoch wurden die Schüler seines Wortes gesandt: geht in die ganze Welt und predigt das Evangelium allen Geschöpfen, damit wer glaubt und sich taufen läßt gerettet wird. Und

während ihr geht, lehrt alle Völker und tauft sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, lehrt und bewahrt all das, was euch verkündet wurde.

Schön scheinen Gnade und Wahrheit auf das neue Volk."

Daß es sich bei dem neuen Volk,⁴⁰ auf das Gnade und Wahrheit scheinen, um das Volk der Rus' handelt, wird später noch deutlicher. Der Fall Israels wird typologisch ausgedeutet. Israel als *countertype* der Rus' ist vergangen, die Rus' aber ist noch da. Die Ausbreitung des Christentums in alle Völker gipfelt in der Christianisierung der Rus'.⁴¹

Mit dem Gleichnis von den Schläuchen und dem Wein (Mt. 9,17; Mk. 2,22; Lk. 5,37-38) wird noch einmal auf diese Ausdeutung hingewiesen.

"нъ ново оученіе новы мѣхы новы ѡзыкы. и ѡбое съблюдетса. ѡко же и ееть. вѣра бо благодѣтнаа по всси земли простреѣса. и до нашего ѡзыка рускааго доиде. и законное езеро прѣсыше. евангельскыи же источникъ наводнився. и всю землю покрывѣ. и до насъ разліася се бо оуже и мы съ всѣми христїанами. славимъ сватую троицѣ а іудеа молчить. христось славимъ бывасть. а іудеи кленоми." (180a, 20-180b, 11)

"Aber eine neue Lehre, neue Schläuche, neue Völker. Und beides wird bewahrt. So aber ist es. Der gnadenhafte Glaube hat sich über die ganze Erde ausgebreitet und kam bis in unser russisches Land. Und der See des Gesetzes ist ausgetrocknet, die Quelle des Evangeliums aber hat sich mit Wasser gefüllt und die ganze Erde bedeckt. Und bis zu uns ist es nun schon geflossen, und wir sind alle Christen, loben die Dreifaltigkeit, die Juden schweigen."

Der erste Teil des Textes schließt mit der Erzählung davon, wie das Christentum die Rus' zu ihrem Vorteil verändert hat: es werden keine Götzen mehr angebetet, die Rus', die christlich ist, wird gelobt. Schließlich erinnert er an die Heilsgeschichte und schließt mit Prophezeiungen des Alten Testaments. (181a,4-184b,3)

⁴⁰ Nach Müller, Die Werke des Metropoliten Ilarion, S. 65 ist "Ijudie" bei Ilarion Äquivalenz zu "λαός" in der *Septuaginta*. Es ist das heilige Volk der Getauften, das die Gnade besitzt.

⁴¹ Müller, Des Metropoliten Ilarion Lobrede, S. 157, kommentiert: "Nach Val'denberg (S. 94) will Ilarion mit diesen Sätzen sagen, das russische Volk sei also von Ewigkeit her bestimmt zur Annahme des gnadenhaften Glaubens und das gebe Grund zur Hoffnung, daß ihm auch in der Zukunft eine wichtige Rolle in der Welt zufallen werde. M.E. wird durch eine solche Formulierung eine Intention in den Text hineingelegt, die ihm an sich fremd ist; denn bei Ilarion ist hier nicht von einer *Besonderheit* des russischen Volkes die Rede, sondern von dem, was ihm mit allen christlichen Völkern gemeinsam ist. Eine wichtige Rolle Rußlands in der Zukunft wird mit keinem Wort erwähnt." Zumindest mit letzterem hat er Recht. Da Ilarion die Heilszeit kumulativ im Text evoziert, hat er keine Veranlassung mehr, an eine Zukunft zu denken, da die Zukunft des Heils schon anwesend ist. Die Vollendung geschieht durch die Offenbarung der Gnade in der Heilszeit; in der historischen Zeit auf der Erde ist sie relativ.

Wie Picchio deutlich gemacht hat, weisen die Prophezeiungen Jesajas (183a,10-184b,3) auf den Anfang des Textes zurück. Jes. 52,10 (*Slovo* 183a,11-14) spricht davon, daß alle Enden der Erde die Gnade erhalten werden, die von Gott kommt. Schließlich schließt Ilarion:

"ЯКО ЗАКОНЪ ОТЬ МЕНЕ ИЗИДЕТЬ И СЯДЪ МОИ СВѢТЬ СТРАНАМЪ. ПРИБЛИЖАЕТСЯ СКОРО ПРАВДА МОА. И ИЗИДЕТЬ ЯКО СВѢТЬ СПАСЕНІЕ МОЕ. МЕНЕ ОСТРОВИ ЖИДЖТЬ. И НА МЫШЦЮ МОЮ СТРАНЫ ОУПОВАЮТЬ" (184a,18-184b,3)

"So geht das Gesetz von mir aus und erleuchtet mein Gericht die Länder. Bald nähert sich meine Gerechtigkeit, und wie Licht zieht meine Rettung aus. Nach mir dürsten die Inseln. Und auf meine Arme warten die Länder."

Hier wird der *biblical thematic clue* des Textes wiederholt und verdeutlicht seinen Sinn: die Rus' wurde direkt von Gott bekehrt. Dieser Sinn wird in der Lobrede noch einmal wiederholt und gefestigt.⁴²

So diene der erste Hauptteil des Textes, die Rede von Gesetz und Gnade, dazu, die Heilszeit zu evozieren, indem Altes Testament und Neues Testament verschränkt wurden, und Sara als alttestamentarisches Urbild in Maria zum neutestamentarischen Abbild und schließlich als Gnade wieder zum Urbild für die Rus' wurde. Die Ausbreitung der Gnade zu den christlichen Völkern kulminiert in der Bekehrung der Rus' durch Gott selbst. Die Bekehrung der Rus' war damit von vornherein im göttlichen Heilsplan vorgesehen und eingeschlossen in den End- und Anfangspunkt des Heilsgeschehens. Während das jüdische Volk als *countertype* für das russische dient, werden alle anderen Völker zu Prototypen oder Allotypen für die Rus'. Für die Rus' evoziert Ilarion die Heilszeit, in der die biblischen Urbilder anwesend sind. Indem er die Rus' zum Abbild des jüdischen Volkes als *countertype* macht, macht er das Volk der Rus' zum eigentlichen auserwählten Volk Gottes und paßt es in das christliche Heilsverständnis ein. Die Christianisierung der Kiever Rus' wird damit zum Teil des göttlichen Heilsplanes. Das auserwählte Volk der Rus', das nach dem *countertype* Israels funktioniert, lebt in der Heilszeit im von Gott verheißenen Land.

Damit wird die Rus' zum Abbild des Reiches Gottes auf Erden und ihre Bekehrung zur Vollendung des Heils. Wenn aber die Rus' Abbild des Reiches Gottes ist, so ist ihr Herrschaftssystem das Abbild der göttlichen Herrschaft, im areopagitischen Terminus das Abbild der himmlischen Hierarchie. Die Hierarchie in der Rus' ist also analog zur himmlischen Hierarchie

42 Picchio, *The Function of Biblical Thematic Clues*, S. 23

aufgebaut und gleich ihr von Gott ausgegangen. Dieser komplizierte, durch die urbild-abbildlichen Beziehungen aufgebaute Subtext des *Slovo* wird nun in der Lobrede auf den Großfürsten Vladimir Svjatoslavič ausgebreitet und expliziert. Im Sinne des Subtextes ist Vladimir als Herrscher und Bekehrer der Rus' nicht bloß das Werkzeug der göttlichen Vorsehung, wie die Textoberfläche glauben macht, sondern Abbild Christi als Pantokrator, als Beherrscher des Reiches Gottes.

Dieser Subtext konkurriert in der *Pochvala* mit der Textoberfläche, an der Vladimir "nur" als Täufer der Rus' und damit apostelgleich apostrophiert wird. Doch gerade in der Taufmetapher, die sich wie natürlich durch die ganze *Pochvala* zieht, wird die Christusabbildlichkeit, die $\delta\mu\acute{\omega}\mu\alpha$, immer wieder unterschwellig thematisiert und damit evoziert. Da Vladimir im christlichen Verständnis nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, ist eigentlich klar, daß er Gott ähnlich ist. Der Text braucht Vladimir jedoch an der Spitze einer Hierarchie in der Rus' und deshalb als Abbild Christi/des Pantokrators.

Die Christusabbildlichkeit des Vladimir Svjatoslavič ist nichts ungewöhnliches, legt man die weitere Funktion des *Slovo*, die Sammlung von Beweisen für die Heiligkeit Vladimirs, zugrunde. Jedem christlichen Heiligen werden Wunder zugeordnet, die auf eine *imitatio Christi* hindeuten. Dies wird vor allem in Heilungswundern evident. Ilarion steht jedoch im Falle Vladimirs vor dem Problem, daß er weder ein heiligmäßiges Leben geführt hat noch sich Wunder vor oder nach seinem Tod ereignet haben. Er behilft sich mit der Konstruktion des Wunders, daß es keine Wunder gab.⁴³ Zum anderen hebt er auf die heiligmäßige Tat der Taufe ab, die Vladimir zukommt. Die Überleitung zu diesem Textabschnitt ist auffällig.

Wie bereits gesagt, macht Picchio darauf aufmerksam, daß schon das Exordium des Textes, das aus Jesaja-Zitaten und einem Johannes-Zitat besteht, zeigt, daß die Rus' von Gott selbst bekehrt wurde und daß die *Pochvala* dies bestätigt. Vor allem die ersten drei Jesaja-Zitate sind hierfür aufschlußreich, so daß ich sie noch einmal zitiere und die Stellenangaben hinzufüge.

"и събыстьса ѿ насъ ѡзыцѣхъ речено. ѡтъкрыеть господь мышыцѣ свою сватю. прѣдъ всѣми ѡзыки. и оузратъ вси коньци земля. спасеніе еже ѡтъ бога нашего. (Jes. 52,10) и дрѣгое живѣ азъ глаголетъ господь. ѡко мнѣ поклонитса всако колѣно. и всакъ ѡзыкъ исповѣстьса богѣ. (Jes. 45,23ff, vgl Röm. 14,11) и ісанио.⁴⁴ всака дебръ исполнитса. и всака гора и хольмъ съ

⁴³ Vgl. Soldat, *The Absence of Miracles*, S. 39f.

⁴⁴ Moldovan belegt eine weitere Lesart: ісаниа же рече.

мѣритса. и бждоуть криваа въ праваа. и острїи въ нжти гладъкы. и явитса слава господна. и всака плоть оузрить спасенїе бога нашего." (Jes. 40,4-5; Lk 3,4f.) (183a,10-183b,3)

"Und es kam zu uns das über die Heiden Gesagte. Es öffnet der Herr seinen heiligen Arm vor allen Völkern, und alle Enden der Erde erkennen die Rettung von unserem Gott (Jes. 52,10). Und ein anderes: Ich lebe, spricht der Herr, so wird sich vor mir der ganze Erdkreis verneigen und alle Völker sich zu Gott bekennen. (Jes. 45,23ff., vgl. Röm. 14,11) Und bei Jesaja: Es fülle sich jedes Tal, und jeder Berg und Hügel erniedrigt sich. Und es wird das Krumme gerade werden, und die unebenen Wege werden glatt werden. Und es enthüllt sich der Ruhm des Herrn und alles Fleisch erkennt die Rettung unseres Gottes (Jes. 40,4-5)."

Müller wundert sich in seinem Kommentar des *Slovo*, warum erst das dritte Zitat als solches von Jesaja gekennzeichnet ist,⁴⁵ obwohl er selbst neben Jesaja 40,4-5 auch Lk. 3,4f im Stellenkommentar angibt. Bei diesem Zitat handelt es sich um die in allen vier Evangelien zu findende Christusprophezeiung von Johannes dem Täufer, die dieser aus Jesaja nimmt.⁴⁶

<p>Mt. 3, 3: Dieser nämlich ist's, über den durch den Propheten Jesaja gesprochen worden ist, welcher sagt: "Es erschallt die Stimme eines Rufers in der Wüste: Bereitet den Weg des Herrn, machet seine Straßen gerade!"</p>	<p>Mk. 1,2-3: Wie geschrieben steht beim Buch der Propheten Jesaja: "Siehe, ich sende meinen Boten vor deinem Angesicht her, der deinen Weg bereiten wird; (es erschallt) die Stimme eines Rufers in der Wüste: Bereitet den Weg des Herrn, machet seine Straßen gerade!"</p>	<p>Lk. 3,4-6: Wie im Buch der Reden des Propheten Jesaja geschrieben steht: (Es erschallt) "Die Stimme eines Rufers in der Wüste: Bereitet den Weg des Herrn, machet seine Straßen gerade!"</p>	<p>Jh. 1,23: Er sprach: Ich bin "die Stimme eines Rufers in der Wüste: Prophet Jesaja gesagt hat. Bereitet den Weg des Herrn, machet seine Straßen gerade!" Jedes Tal soll ausgefüllt und jeder Berg und Hügel niedrig</p>
---	---	---	--

45 Müller, Des Metropoliten Ilarion Lobrede, S. 159: "Die Wendung 'I Isaino' befremdet, da auch die vorangehenden Zitate aus Jesaja stammen. Aber die Herkunft ist bei diesen beiden nicht vermerkt. Vielleicht hat Ilarion die Herkunft nicht genau gekannt. Dann wäre zu fragen, woher er sie übernommen hat. Gewiß gab es Sammlungen von Bibelzitaten zu bestimmten Themen, also etwa zum Thema der Berufung der Heiden. In der Vita Const. und in der Chronik werden bei Erörterung dieses Themas immer wieder die gleichen Bibelstellen angeführt." Anstatt hypothetische Quellen zu postulieren, scheint es mir wahrscheinlicher, daß die Sammlung von Bibelstellen zur Berufung der Heiden schlicht aus einer Vita in die andere übernommen wurde - die Viten selbst, im gegebenen Fall die *Vita Constantini*, waren die waren die von Müller postulierte Zusammenstellung. Man sollte allerdings das Gedächtnis der mittelalterlichen Mönche nicht unterschätzen, die immerhin den gesamten Psalter (dies belegen Stellen aus dem *Kievo-pečerskij paterik*) und wahrscheinlich mehr als nur einen Teil der Liturgie auswendig kannten und deshalb die Stellen assoziativ zusammenstellten. Dies erklärt auch Abweichungen im Wortlaut.

46 Ich zitiere der Einfachheit halber aus der Züricher Evangelien-synopse.

gemacht werden, und das Krumme soll zu geraden Wegen und die rauhen sollen zu ebenen Wegen werden, und alles Fleisch soll das Heil Gottes sehen."

Während die ersten beiden Zitate dem alten Testament entnommen waren, wird durch die Wendung "и исайно" nicht etwa auf diese Quelle verwiesen, sondern nun wörtlich aus dem Lukasevangelium zitiert, um die alttestamentarischen Prophezeiungen mit Textbelegen auf Christus beziehen zu können. So heißt es in Lk. 3,3-6:

καὶ ἦλθεν εἰς πᾶσαν (τὴν) περίχωρον τοῦ Ἰορδάνου κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, ὡς γέγραπται ἐν βίβλῳ λόγων Ἰησαίου τοῦ προφήτου. φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ. ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ. πᾶσα φάραγξ πληρωθήσεται καὶ πᾶν ὄρος καὶ βουνὸς ταπεινωθήσεται, καὶ ἔσται τὰ σκολιὰ εἰς εὐθεῖαν καὶ αἱ τραχεῖαι εἰς ὁδοὺς λείας. καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ.

"Und er kam in alle Gegend um den Jordan und predigte die Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden, wie geschrieben steht in dem Buch der Reden Jesaja's, des Propheten, der da sagt: 'Es ist eine Stimme eines Predigers in der Wüste: Bereitet den Weg des Herrn und machet seine Steige richtig! Alle Täler sollen voll werden, und alle Berge und Hügel sollen erniedrigt werden; und was krumm ist, soll richtig werden, und was uneben ist, soll schlichter Weg werden. Und alles Fleisch wird den Heiland Gottes sehen'"

Hieraus erklärt sich der Einschub, hier handele es sich um ein Zitat von Jesaja, der in keinem der Evangelien fehlt, und hieraus erklärt sich die Markierung als neutestamentarisch. Gleichzeitig wird mit diesem Zitat die Situation der Taufe Christi im Jordan evoziert. Das heißt, es wird hier eine Erwartungshaltung aufgebaut: das Gesetz ist vergangen, die Gnade hat sich in der Welt verteilt. Der Weg soll dem Retter der Rus' und der ganzen Welt bereitet werden. Wer dieser Retter ist, wird mit der Einleitung der *Pochvala* beantwortet:

"хвалить же похвальными гласы. римьскаа страна пистра и паоула. има же вѣрваша въ исуса христоса сына божіа. асіа и ефесь и паѠмъ. іωаньна

богословыца. індія ѳому египеть марка. вса страны и гради и людїе. чтжть и славать. коегождо ихъ оучителя. иже наоучиша а православнѣи вѣрѣ. похвалимъ же и мы по силѣ нашей. малыими похвалами. великаа и дивнаа сътворишааго. нашего оучителя и наставника. великааго кагана. нашеа земли володимера. вѣнжка старааго игора. сына же славнааго сватослава." (184b,3-20)

"Es preist aber mit lobenden Worten das römische Land Petrus und Paulus, durch die sie an Jesus Christus, den Sohn Gottes, glaubten, Asien und Ephesus und Pathmos Johannes den Evangelisten, Indien den Thomas, Ägypten den Markus. Alle Länder und Städte und Völker lesen und loben jemanden als ihren Lehrer, von dem sie den rechtgläubigen Glauben lernten. So loben denn auch wir nach unserer Kraft unseren Lehrer und Beginner, den großen Fürsten unseres Landes Vladimir, den Sohn des alten Igor', den Sohn des berühmten Svjatoslav."

Der Retter, dessen Erscheinen durch die textuellen Strategien vorbereitet wurde, und der durch die Taufe (!) rettet, ist Vladimir Svjatoslavič,⁴⁷ der Großfürst der Kiever Rus', der die Rus' bekehrte.⁴⁸ Die Erwähnung der Apostel der Länder⁴⁹ reiht Vladimir zwar in ihre Reihe ein, weil er nach ihrem Berufungsauftrag handelt und ein Volk tauft. In diesem Sinne wird er auch mit Johannes in typologische Verbindung gebracht, der wiederum ein Prototyp Christi ist. Die Situation, die am Übergang von *Slovo* zu *Pochvala* evoziert wird, ist eine Übergangs- und Schwellensituation, in der auf den Erlöser gewartet wird. Der Text gibt als Retter Vladimir Svjatoslavič an. Johannes weist auf Christus als den Retter hin. Im folgenden wird jedoch deutlich, daß die Taufhandlung Vladimirs nur bedingt als Abbild der Taufhandlungen der Apostel oder des Johannes verstanden werden kann

47 Das Lob der Vorfahren des Helden gehört zu den klassischen Verfahren der Lobrede, vgl. Delchaye, H.: *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Brüssel 1921, S. 196ff., zit. nach Müller, *Des Metropolitens Ilarion Lobrede*, S. 161.

48 Hiermit wäre auch intratextuell die Frage beantwortet, ob das *Slovo* nun aus einem oder mehreren Teilen bestehe. Diese beiden Teile gehören argumentatorisch zusammen.

49 Müller, *Des Metropolitens Ilarion Lobrede*, S. 160, moniert in seinem Kommentar, daß Ilarion die Andreaslegende aus der *Povest' vremennyx let* nicht erwähnt, obwohl angenommen wird, daß er sie kannte. Allerdings weist Poppe, *Two Concepts of the Conversion of Rus'*, S. 499, darauf hin, daß Ilarions Text ein anderes Konzept zugrunde liegt als der *Povest'*. Während die *Povest'* sich um Vollständigkeit bemüht und alle Erzählungen aufnimmt, geht Ilarion von Vladimir als alleinigem Täufer der Rus' aus, kann also die Aposteltheorie nicht brauchen. Vgl. S. 494: "The concept of Ilarion differs from that of the Primary Chronicle not only in time and in detail, but also in substance. The vision of Ilarion was born of a conviction in the unity of the church, its apostolicity and its orthodoxy, whereas the conception of the Primary Chronicle already recognized the division between the imperial cities." Dieses letzte Zitat macht auch noch einmal deutlich, warum es müßig ist mit Müller zu fragen, weshalb Rom an erster Stelle steht und nicht Konstantinopel. Für Ilarion ist Konstantinopel das neue Rom, "Rom" steht im Text also für beide Städte. Für Ilarion ist die Christenheit eine Einheit, in deren Zentrum die Rus' steht. Er trägt keinen politischen Konflikt zwischen Rom und Konstantinopel aus.

Der nun folgende Text der *Pochvala* kann als Vita des Großfürsten Vladimir Svjatoslavič angesehen werden. Sie ist in Teilen (ab 185a,1) dem Lobpreis des Konstantin aus dem Gottesdienstmenäum vom 21. Mai nachgebildet.⁵⁰ 185a,9-187b,6 beschreiben das Leben Vladimirs, seine Bekehrung, seine Taufe und die Bekehrung des ganzen Landes. Nach Müller werden hier die *topoi* der Heiligenvita für einen weltlichen Helden umstrukturiert.⁵¹ Da jedoch umgekehrt die Heiligenvita aus der antiken Lobrede entstanden ist,⁵² sind die Übergänge von Lobrede zu Vita fließend und ist die Vermischung der *topoi* als normal anzusehen. Man kann ebensogut annehmen, daß die *topoi* der Heiligenvita angewendet werden, weil man Vladimir bereits für heilig hält und die *topoi* sozusagen *post festum* anwendet.

Diese Tatsache wird verständlicher im Lichte dessen, was Gail Lenhoff über die Heiligspredung von Fürsten in der Kiever Rus' sagt. Der Alltag in der mittelalterlichen Rus' war von einem christlich-heidnischen Synkretismus beherrscht, in dem sich slavisch-heidnische mit neuen christlichen Verhaltensmustern mischten. In Bezug auf Heilige war es in der Rus' besonders wichtig, daß die unverweslichen Reliquien der Heiligen erhoben werden konnten. Diese neue Sitte stand im Gegensatz zur alten heidnischen Sitte der Verbrennung des Körpers und der Bestattung an einem Kreuzweg.⁵³ Auffällig an den in der Kiever Rus' kanonisierten⁵⁴ Heiligen ist die besonders hohe Zahl von Fürsten, etwa 2/3 aller kanonisierten Heiligen,⁵⁵ unter ihnen Boris und Gleb, Großfürstin Ol'ga, Mstislav Vladimirovič, Igor' Olegovič, Vsevolod, Fürst von Novgorod, Fürst Michail Vsevolodovič von Černigov und Vladimir Svjatoslavič. Die Kanonisierung der Fürsten hat nach Lenhoff ihren Grund im altslavischen Ahnenkult

"The primary archaic code involves the Kievan worship of dead ancestors in particular among the princes. Before the conversion to Christianity, the princes believed that their dead ancestors would protect and guide them in times of need. Such aid was contingent upon the descendants' fulfilling certain obligations to the dead: blood revenge and a

50 Müller, Des Metropoliten Ilarion Lobrede, S. 162. Hier zeigt sich auch, daß Müller das *Slovo* als historische Quelle lesen möchte: "... darum darf diesen Sätzen nur ein geringer Quellenwert gegenüber anderen Nachrichten über die Taufe Rußlands beigemessen werden. Ein wirklicher Widerspruch gegen die Geschichte der Bekehrung Vladimirs, wie sie in der Chronik 986-988 berichtet wird, besteht nicht."

51 Müller, Des Metropoliten Ilarion Lobrede, S. 161

52 Wilpert, Sachwörterbuch der Literatur, S. 651

53 Lenhoff, The Notion of "Uncorrupted Relics", S. 262

54 Zu Kanonisierung vgl. Golubinskij, Istorija kanonizacii, S. 23+41ff.; Soldat, The Absence of Miracles S. 31-34.

55 Lenhoff, The Notion of "Uncorrupted Relics", S. 257; vgl. Golubinskij, Istorija kanonizacii, S. 34-64

proper burial in the ancestral grounds (including the pre-burial funeral feast and post-burial lamentation).⁵⁶

Die Funktion der heidnischen Ahnen, das Land zu schützen und es zu führen, wird auf die heiligen Fürsten übertragen.⁵⁷ Die Deutung Vladimirs als Abbild Christi kann als Synkretismus aus altslavischem Ahnenkult und christlichem, hierarchisch geordnetem Weltbild verstanden werden. Das Weltbild, das im Text aufgebaut wird, ist das der Rus', deren auserwähltes Volk vom Großfürsten als Abbild Christi beherrscht wird. In diesem Diskurs ist die Rus' nicht mehr ein Reich in der diesseitigen Welt, weil die Heiligung der historischen Zeit im ersten Hauptteil des *Slovo* auf der textuellen Ebene schon praktiziert wurde. Die Rus' befindet sich bereits in der Heilszeit.⁵⁸ Sie repräsentiert als Abbild der himmlischen Welt diese auf Erden. Dieses Weltbild wird durch den Bezug auf die heilsgeschichtlichen Urbilder geformt. Die Taufmetapher macht aus Vladimir vordergründig den Apostel der Rus' und ein Abbild Konstantins, der Subtext macht ihn zum Abbild Christi.

Im Taufbefehl Vladimirs für die Rus' wird der Taufbefehl Christi aus Mt 28,19 zitiert.⁵⁹ Hier wird das oben gesagte offensichtlich. In der Taufe der Rus' handelt Vladimir nicht als Abbild der Apostel, sondern als Abbild Christi, indem er dessen Taufbefehl ausspricht und die Rus' nicht selbst tauft, sondern nach seinem Befehl taufen läßt.

"заповѣдавъ по всей земли и кръститиса въ има оубо и сына и сватаго духа. и ѡсно и велегласно въ всѣхъ градѣхъ славитиса сватѣи троици." (186b,2-6)

"Er befahl für das ganze Land, daß es sich taufen ließe im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes und daß man klar und laut in alle Städten die heiligen Dreieinigkeit lobte."

Mt. 28,19-20: πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν.

"Darum gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, und lehret sie halten, alles, was ich euch befohlen habe."

56 Lenhoff, *The Notion of "Uncorrupted Relics"*, S. 264

57 Vgl. Soldat, *The Absence of Miracles*, S. 36.

58 Ähnlich Poppes Schlußfolgerung aus seiner Analyse des *Slovo* in *Two Concepts of the Conversion of Rus'*, S. 503: "Ilarion's *Slovo* ... is a theological-philosophical treatise, an attempt at offering a philosophy of the history of Rus' with the aim of demonstrating its place in the general Christian history of Salvation."

59 Dieses Zitat ist in Müllers ansonsten sehr ausführlichem Kommentar nicht ausgewiesen.

Der Konstantinsvergleich in *Slovo* 190b,15-191b,14⁶⁰ wird normalerweise dazu herangezogen, Vladimir als apostelgleich und Zweiten Konstantin darzustellen. Diesem Teil des Textes ist jedoch der Subtext von Vladimir als Abbild Christi ebenfalls immanent. Vladimir hat, so argumentiert der Text, wie Konstantin sein ganzes Volk zum christlichen Glauben bekehrt.

"не токмо исповѣдавъ. яко сынъ божїи есть христосъ. нъ исповѣдавъ. и вѣру его оуставль. не въ единомъ съборѣ нъ по всей земли сеи. и цркви христови поставль. и слоужителя емж въведъ. подобниче великааго коньстантина. равнооумне. равнохристолюбче. равночестителю слоужителемъ его. нъ съ сватыими ѡтьцами никейскааго събора законъ чьловѣкомъ полагааше. ты же. съ новыми нашими ѡтьцами епископы. сънимаѣса часто. съ многымъ съмѣренїемъ съвѣщаваашеса. како въ чьловѣцѣхъ сихъ ново познавшїихъ господа. законъ оуставити. ѡнъ въ елинѣхъ и римланѣхъ царство богу покори. ты же въ роуси. оуже бо и въ ѡнѣхъ и въ насъ христосъ царемъ зоветса. ѡнъ съ матерїю своею еленою крестъ ѡтъ іерусалима принссѣша по всему мироу своему раславьша раславьша.⁶¹ вѣрж оутвердиста. ты же съ бабою твоею ѡльгою принссѣша крестъ ѡтъ новааго іерусалима константина града.⁶² по всей земли своей поставивьша оутвердиста вѣрж. его же оубо подобникъ сын. съ тѣмъ же единою славы и чести. ѡбещьника сътворилъ та господь на небесѣхъ благовѣрїа твоего ради. еже имѣ въ животѣ своемъ. добръ пастухъ благовѣрїю твоему ѡ блаженичс. сватаа цркви сватыа богородица марїа. яже създа на правовѣрнѣи ѡсновѣ. иде же и моужьственос твое тело нынѣ лежитъ жида тробы архаггелъскы." (190b,16-191b,14)

"Du hast nicht nur bekannt, daß der Sohn Gottes Christus ist, sondern bekannt und seinen Glauben aufgerichtet. Nicht in einer einzelnen Kirche, sondern in diesem ganzen Land. Und du hast christliche Kirchen errichtet und seine Diener eingeführt, Nachahmer des großen Konstantin, ebenso klug, ebenso Christus liebend, ebenso seine Diener ehrend. Er aber hat mit den heiligen Vätern des Nikaischen Konzils das Gesetz für den Menschen aufgestellt. Du aber hast dich oft mit unseren neuen Vätern, den Bischöfen, versammelt, hast mit großer Bescheidenheit beratschlagt, wie man unter diesen Menschen, die den Herrn neu anerkennen, das Gesetz einführen kann. Er unterwarf das griechische und römische Kaiserreich Gott. Du aber befehlest dem russischen Reich, so wie es schon bei ihnen war, auch bei uns

60 Außerdem in der PVL, sub 6523 (1015), in PSRL I S. 130.

61 Moldovan, *Slovo*, S. 108, Komm. 62: "вторично написано по ошибке"

62 Bei den Griechen ist diese Bezeichnung seit dem 9. Jh. nachzuweisen. S. Stupperich, *Kiev - das zweite Jerusalem*, S. 232.

Christus den Kaiser zu nennen. Er brachte mit seiner Mutter Elena das Kreuz aus Jerusalem und stärkte in seiner ganzen geschwächten Welt den Glauben. Du aber brachtest mit deine Großmutter Ol'ga das Kreuz vom neuen Jerusalem, der Stadt Konstantins, und stelltest es in deinem ganzen Land auf. Indem du den Glauben gestärkt hast, bist du eben sein Nachahmer, mit dem gleichen Ruhm und der gleichen Ehre. Wegen deiner Frömmigkeit hat Gott dich in den Himmel aufgenommen, damit du an seinem Leben teilhast, der gute Hirte. Wegen deiner Frömmigkeit, o Seliger, wurde die heilige Kirche der heiligen Gottesmutter Maria auf rechtgläubiger Basis erbaut, wo nun auch dein mannhafter Körper heute liegt und auf die Posaunen der Erzengel wartet."

Die Wendung, die hier für die Taufe gebraucht wird, lautet: "ты же въ роуси. оуже бо и въ ѡнѣхъ и въ насъ христосъ царемъ зоветса." "Du aber befahlst dem russischen Reich, so wie es schon bei ihnen (den Griechen, C.S.) war, auch bei uns Christus den Kaiser zu nennen." Der Vergleich mit Konstantin bezieht sich also auf die Christianisierung. Wie Konstantin mit seiner Mutter Elena das Kreuz aus Jerusalem brachte, brachte Vladimir mit seiner Großmutter Ol'ga das Kreuz vom neuen Jerusalem, der Stadt Konstantins, in die Rus'.⁶³ Indem Vladimir seine Großmutter, die sich schon vor ihm taufen ließ und den Taufnamen Helena bekam,⁶⁴ an die Seite gestellt wird, werden beide zum Abbild Konstantins und seiner Mutter. Der Legende nach wurde das Kreuz, an dem Christus gekreuzigt worden ist, von Helena in Jerusalem gefunden. Nach einigen Varianten der Legende war auch Konstantin bei diesem Fund anwesend. Im Falle von Konstantin und Helena geht es also noch um eine Realie. Im Falle von Vladimir und Ol'ga steht das Kreuz emblematisch für das Christentum, das nicht aus dem Jerusalem der Juden, sondern aus dem neuen Jerusalem bzw. seinem Abbild Konstantinopel in die Rus' gebracht wurde. Konstantin nahm für sich Christusebenbildlichkeit in Anspruch.

"Ein kaiserlicher *Iovius* oder *Herculius*, wie während der Tetrarchie praktiziert, wäre mit dem christlichen Glauben nicht zu vereinbaren gewesen. Dennoch ist auch dieser Weg von Konstantin versucht worden, der die pagane Vorstellung der Angleichung an den jeweiligen Schutzgott (μῦθησις θεοῦ) mit der daraus resultierenden eigenen Vergöttlichung in gewisser Weise auf das Christentum zu übertragen suchte, indem er sich selbst zunächst als *vicarius Christi* darstellt und später sogar als 'christusgleich' (ισόχριστος), wie es in dem Konzept seiner Grablege als Zentrum des Kreuzes und der

63 Zu Müllers Interpretation dieser Stelle s. Soldat, Selbstbeschreibungen in der Kiever Rus', 239ff..

64 S. hierzu Obolenskij, Olga's Conversion, S. 156.

Apostel deutlich wird. Allerdings überdauert dieser Versuch nicht das Leben seines Erfinders, und so wird Konstantin wenige Jahre nach seinem Tod vom *ιοόχριστος* umgedeutet zum *ισαπόστολος*, zum 'apostelgleichen', was für die Kirche weniger anstößig ist und den Kaisern nichtsdestoweniger eine besondere Stellung sowohl im weltlichen wie auch im klerikalen Bereich ermöglichte."⁶⁵

Noch um 1200 kannte man die Grablege Konstantins inmitten der Apostel. Der Leichnam war zwar schon 359 ausgelagert worden, doch lebte das Bild in der Literatur weiter.⁶⁶ Die typologische Ausdeutung der Herrscher und ihrer Frauen als neue Konstantin und Helena gehört zu den *topoi* der byzantinischen Herrscherbeschreibung im 9. und 10. Jahrhundert.⁶⁷ Die Implikation im *Slovo* findet auf der literarischen Ebene statt, und Vladimir übertrifft Konstantin typologisch in seinen Taten.⁶⁸ Der oben zitierte Teil des *Slovo* ist ebenso nach dem Vorbild der *Vita Constantini* modelliert wie die Chronikeinträge über Vladimirs Leben. Einige Teile der *služba* Vladimirs aus dem 13. Jahrhundert sind direkt aus der Konstantins übernommen.⁶⁹ Der im *Slovo* geführte Konstantinsvergleich war also so präsent, daß man bei der Lebensdarstellung wie bei der *služba* auf die Texte zu Konstantin als Vorlagen zurückgriff. Hiermit hängt wohl direkt das Oszillieren zwischen Apostel- und Christusabbildlichkeit in der Auffassung Vladimirs zusammen.

In der Legende werden Vladimir 12 Söhne beigegeben, was historisch zweifelhaft ist. So ist es auf der einen Seite möglich, daß hier Jakob/Israel Urbild für Vladimir war, auf der anderen Seite kann es auch Christus mit seinen zwölf Aposteln sein, für die Jakob als Urbild steht. Im Facettenpalast aus dem 15. Jahrhundert im Moskauer Kreml befindet sich im zentralen Saal die wahrscheinlich gleichzeitig mit dem Bau des Palastes angebrachte Malerei "Furst Vladimir und

65 Lilie, Byzanz, S. 5f.; in diesem Sinne wird das Kirchenbauprogramm und das Mausoleum Konstantins auch von Leeb, Konstantin und Christus, S. 96-120 dargestellt.

66 Leeb, Konstantin und Christus, S. 96ff. S. 115 geht Leeb von einer Christusähnlichkeit Konstantins aus und davon, daß er sich als 13. Apostel gesehen habe. Dies ist insofern unwahrscheinlich, als daß die Zwölfzahl sich typologisch wesentlich besser deuten läßt als die Dreizehn. Auch stellt Leeb fest, daß nach Konstantins Tod keine Apotheose stattgefunden hat. Dies ist jedoch nicht notwendig, wenn man die Stellung berücksichtigt, die Konstantin als römischer Kaiser einnahm, und wenn man die Art seiner Grablege bedenkt. So werden nicht nur die Heiden, wie Leeb S. 117 einräumt, sondern auch die Christen eine Apotheose Konstantins assoziiert haben, da Heiden wie Christen im römischen Reich die gleiche Sozialisation hatten. Außerdem wurde an Konstantins Grabstätte ständig Gottesdienst gehalten (ebd., S. 119).

67 Korpela, A New Christ, Holy Mother and Judas in Medieval Russia, S. 32, FN 59

68 Dazu bietet Ilarion all seine rhetorische Kunst auf, vgl. Müller, Des Metropoliten Ilarion Lobrede, S. 167f.

69 Korpela, A New Christ, Holy Mother and Judas in Medieval Russia, S. 19

seine Söhne". Sie zeigt Vladimir in der Pose des Zaren und ihm gegenüber seine zwölf Söhne.⁷⁰ Zwar schreibt die *Povest' vremennyx let*, Vladimir habe seine zwölf Söhne als Statthalter in die verschiedenen Städte der Rus' eingesetzt,⁷¹ doch muß Walter Hanak bei dem Versuch, die zwölf Söhne mit zwölf Städten zu assoziieren, auf mehrere Chroniken zurückgreifen.⁷² Der Chronikbericht scheint hier auf die Typologie zurückzugreifen, um Vladimir dem Urbild Salomos anzugleichen, der zwölf Amtleute über ganz Israel eingesetzt hatte (1. Kön. 4,7). Das *Skazanie o Borise i Glebe*, das wahrscheinlich älter als die Chronikerzählung ist, nennt folgende zwölf Söhne Vladimirs: Vyšeslav, Izjaslav, Svjatopolk, Jaropolk, Izjaslav, Mstislav, Jaroslav, Vsevolod, Svjatoslav, Mstislav, Boris und Gleb.⁷³ Es doppelt also zwei Söhne, Izjaslav und Mstislav, um auf die Zwölfzahl zu kommen.⁷⁴ Die zwölf Söhne scheinen ein Bild zu sein, das zwangsläufig folgen muß, wenn man Vladimir als Abbild Christi darstellt.

Schließlich geht der Text auf Jaroslav Vladimirovič als Nachfolger Vladimirs in der Großfürstenwürde ein.

"добръ же зѣло и вѣренъ послухъ сынъ"⁷⁵ твои геѡргїи. его жъ сътвори господь намѣстника по тебѣ. твоємж владычьствж. не рушаша твоихъ оуставъ. нъ оутвержающа. ни оумалающа твоему благовѣрїю положенїа. но паче прилагающа. не сказаша нъ оучинающа. иже недоконьчанаа твоя законьча. акы солomonъ дадвѣдва. иже домъ божїи великыи сватыи его прѣмждрости създа." (191b,16-192a,5)

"Sehr gut und ein Glaubensbezeuger ist dein Sohn Georgij. Ihn aber machte Gott zu deinem Nachfolger in deiner Herrschaft. Er hat das von dir Aufgebaute nicht zerstört, sondern gestärkt. Er verkleinerte nicht die Summe des von deiner Frömmigkeit Hinterlegten, sondern fügte ihm viel mehr hinzu. Er bestraft nicht, sondern stellt die Ordnung wieder her. Was du nicht beendet hast, beendet er, wie Salomon das Werk Davids. Er baute das Haus Gottes, seiner großen und heiligen Weisheit."

70 Abb. 97 in Der große Kremlpalast in Moskau

71 PVL sub 6496 (988), PSRLI, S. 121

72 Hanak, *The Nature and Image of Grand Princely Power*, S. 29ff.

73 nach PDRLI, S. 278

74 Man kann hier natürlich spekulieren, ob nicht einige Söhne früh verstorben sind und andere deren Namen bekommen haben. Allerdings würde auch dies die Zwölfzahl zerstören. Daß Söhne von unterschiedlichen Müttern die gleichen Namen erhalten haben könnten, ist ebenso unwahrscheinlich. Die Genealogie in PDRLI, S. 412, nennt nur 11 Söhne Vladimirs und zwei Töchter, dafür keine Namensgleichheiten. Stökl, *Russische Geschichte*, S. 834, führt in der Fürstengenealogie überhaupt nur 7 Söhne auf. Im Gegensatz dazu zählt Pritsak, *The System of Government Under Volodimer*, S. 586f. sogar 13 Söhne.

75 Das "syn" erscheint im Text in abgekürzter Form, wie es sonst nur bei "syn" božii" der Fall ist

Mit einem weiteren typologischen Vergleich wird Jaroslav hier zum Abbild Vladimirs: wie Salomon das Werk Davids vollendete, so vollendet Jaroslav das Werk seines Vaters. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Wendung "не сказаша нь оучинающа", "Er bestraft nicht, sondern stellt die Ordnung wieder her". Schließlich kam Jaroslav nach Bruderkämpfen auf den Kiever Großfürstenthron, in deren Zusammenhang der von ihm besiegte Svjatopolk seine Bruder Boris und Gleb ermorden ließ (s. unten).

Indem Jaroslav Vladimirovič als Stellvertreter seines Vaters auf dem Großfürstenthron herrscht, hat er die gottgegebene Ordnung wieder hergestellt. Die Implikation des Herrschers als Abbild Christi bleibt im Subtext der *Pochvala* erhalten, während an der Textoberfläche die Apostelgleichheit des Großfürsten vorherrscht. Auch der Ausruf in 193b,12: "радуйса въ владыкахъ апостоле", "Freue dich unter den Herrschern, Apostel",⁷⁶ konkurriert mit dem Folgetext, in dem Vladimir um Fürbitte gebeten wird, als sei er ein Heiliger und Apostel (194b,11-13), wobei ihm jedoch Taten zugesprochen werden, wie sie in den Psalmen Gott zugesprochen werden (194b,22-195a,2): er gibt den Hungrigen Speise (Ps. 146,7), ist Vater der Waisen und Richter der Witwen (Ps. 68,6), Zuflucht der Armen (Ps. 9,10), Helfer der Waisen (Ps. 10,14+18), er schafft Recht denen, die Gewalt leiden (Ps. 146,7), behütet die Fremden (Ps. 146,9).⁷⁷

Der Text des *Slovo* evoziert die christliche Heilszeit der Gnade und macht sie für die Rus' erfahrbar. Diese wird zum Abbild des auserwählten Volkes. Indem der Großfürst Vladimir an der Oberfläche in die Nachfolge der Apostel, im Subtext jedoch in die direkte Nachfolge Christi gestellt wird, wird er zum Abbild Christi und seiner Handlungen. Als solches hat er Anteil am Urbild im Sinne von ὁμοίωμα. Nur als Abbild Christi kann er durch die Taufe die Heiligung der Rus' zum Volk Gottes erreichen. Denkt man das arcopagitische Hierarchengebäude mit, so wird die Herrschaft in der Rus' zum Abbild der himmlischen Hierarchie, an dessen Spitze als ἱεραρχῆς der Großfürst steht, der über das heilige Volk der Getauften herrscht. In einem weiteren abbildschaffenden Prozeß wird Jaroslav Vladimirovič zum Vollender der Taten seines Vaters, der dadurch die wahre Ordnung im Reich wieder

76 Und nicht, wie Müller, *Die Werke des Metropoliten Ilarion*, S. 51, übersetzt: "Freue Dich, du Apostel unter den Herrschern."

77 Nur der Kuriosität halber Müller, *Des Metropoliten Ilarion Lobrede*, S. 176, findet ähnliche Anklänge in Paul Gerhards "Nun laßt uns gehn und treten", EKG 42.

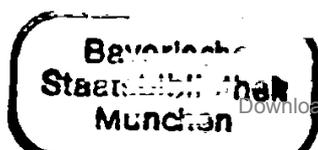
herstellt. Typologisch gesehen wird er nach dem *forma-perfectior*-Prinzip zum Abbild Vladimirs und dieser dadurch zu seinem Urbild im Text.⁷⁸

Jaroslav wird als Nachfolger und Vollender Vladimirs mit typologischen Merkmalen wie "Salomon" und "David" gekennzeichnet. In seiner Einführung als "*syn*" Vladimirs wird außerdem der Ausdruck in der Handschrift abgekürzt wiedergegeben, wie dies gemeinhin nur für *nomina sacra* der Fall ist. Ob der Großfürst als Abbild Christ oder gar als Abbild Gottes, bzw. gottgleich aufgefaßt wurde, ist nicht sicher zu bestimmen. Im Falle der im 11. Jahrhundert erfolgten Substitution des altslavischen Ahnenkultes durch den christlichen Heiligenkult wird nicht eindeutig zwischen Göttern und Heiligen getrennt. Sehr wahrscheinlich spielte dieser Synkretismus bei der Auffassung von Vladimir als Heiligem und Großfürsten eine Rolle. Auf eine Gottesabbildlichkeit oder gar Gottesebenbildlichkeit Vladimirs wird jedoch in den untersuchten Texten nicht abgehoben. Er wurde vielmehr als Abbild Christi dargestellt, was offensichtlich nicht als Haresie gedeutet wurde, sondern als Argumentationsgrundlage für seine Kanonisierung genutzt wurde. Bis heute werden in der Liturgie am 15. Juli, dem Tag Vladimirs des Heiligen, die Formulierungen des *Slovo* benutzt.⁷⁹ Die Christusabbildlichkeit Vladimirs bezieht sich vor allem auf seine Funktion als Spitze der weltlichen Hierarchie, die Christus Pantokrator abbildet. Theologisch gesehen besteht außerdem ein Unterschied zwischen der Gottes- oder Christusgleichheit und der Abbildlichkeit von Christus im Sinne einer areopagiti-schen unähnlichen Ähnlichkeit oder der damascenischen $\delta\mu\omega\iota\omega\mu\alpha$.

In der Auffassung der Apostolizität ist die Auffassung der Christusabbildlichkeit außerdem noch einmal enthalten, wenn es um den Vergleich zwischen Vladimir und Konstantin im *Slovo* geht. Im Bild Konstantins gibt es beides, sowohl die Abbildlichkeit von Christus in der Selbstdarstellung Konstantins zu seinen Lebzeiten und nach seinem Tode, als auch die theologische Entschärfung dieses Bildes als Apostelgleichheit. Gerade aber das Bild des christusabbildlichen

⁷⁸ In diesem Zusammenhang ist es noch einmal interessant darauf hinzuweisen, daß Ilarions Einsetzung als Metropolit zwar in der PVL unter 6559 (1051) erwähnt wird, von seiner Absetzung jedoch nichts mehr geschrieben wird. Für das Jahr 6564 (1055) wird in PSRL 30 bereits ein neuer Metropolit, Efrem, erwähnt. Üblicherweise geht man davon aus, daß die eigenmächtige Einsetzung Ilarions durch Jaroslav und seine Bischofssynode in Byzanz beim Patriarchen in Konstantinopel Protest hervorgerufen hat, so daß dieser von seinem Recht Gebrauch machte und einen eigenen, griechischen Metropolit einsetzte. Vgl. Rozov, Ilarion, S. 199. Der Subtext läßt eine andere Deutung der Nicht-mehr-Nennung Ilarions zu, waren doch die Griechen in Kiev, die zur Metropolitanverwaltung gehörten, im typologischen Denken weit besser geschult als die russischen Zeitgenossen Ilarions. Sie werden also den Subtext um so eher und in seiner ganzen für die byzantinische Orthodoxie blasphemischen Tragweite begriffen haben. Für die anwesenden Russen ist der Subtext insofern nicht blasphemisch, als daß er ihren Wunsch nach göttlichen Ahnen bedient

⁷⁹ Soldat, *The Absence of Miracles*, S. 42



Konstantin erlebte in Byzanz ab dem 8. Jahrhundert eine Renaissance und war im kollektiven Bewußtsein bis ins 12. Jh. hinein präsent.⁸⁰

Die Nähe des Großfürsten zu Christus wird in der Ikonographie deutlich, die Frank Kämpfer für das Herrscherbild in der Kiever Rus' herausgearbeitet hat, das, wenn es nicht sowieso einem sakralen Raum im engeren Sinne zugeordnet war, in programmatischem Zusammenhang mit einem Christusbild stand. "Herrscher sein bedeutet demnach [...] in ständiger Beziehung zu Christus oder einem seiner Vertreter stehen."⁸¹ Wenngleich Kämpfer in der Interpretation seines Bildmaterials sehr vorsichtig ist, korrespondiert seine Aussage über die Beziehung des Herrscherbildes zum Christusbild mit der für das *Slovo* herausgearbeiteten:

"Dennoch bleibt es unzweifelhaft, daß das auf den Zeitgenossen gerichtete Bedeutungselement 'Herrschaft' bei den hier betrachteten Bildern völlig im Schatten des religiösen Bezuges zwischen Herrscher und Christus steht. Wesentliches Handlungsziel der Mehrheit der untersuchten Darstellungen ist das Seelenheil des Herrschers. Die verschiedenen Möglichkeiten, mit Hilfe eines Bildzeichens Christus und die Heiligen anzusprechen, ihnen Gnade darzubringen, sie zu Wohlverhalten im Diesseits wie im Jenseits zu veranlassen, haben die Herrscher des Mittelalters fasziniert. In dieser Fähigkeit des Bildes, imaginäre Wirklichkeit zu schaffen, Wünsche des Herrschers zu formulieren und ihre Erfüllung vorwegzunehmen, liegt sein entscheidender Vorzug gegenüber dem Schrifttext."⁸²

Das in der Christus-Großfürst-Beziehung sich widerspiegelnde Weltbild ist sowohl ein politisches als auch ein pastorales. Es verhilft dem Großfürsten zu einem heiligmäßigen Charisma, das ihn und seine Herrschaft über die irdische Sphäre hinaus erhebt und das offensichtlich problemlos auf den jeweiligen Nachfolger zu übertragen ist. In diesem Sinne wird Jaroslav über die Abbildlichkeit von Vladimir legitimiert, weil es seine Herrschaft in Kiev ist, deren Rechtmäßigkeit anfechtbar ist. Die Voraussetzung seiner Legitimität ist die Urbildlichkeit seines Vorgängers als christusähnlich.

Das *Slovo* rekapituliert außerdem die wichtigsten Stadien der Heilsgeschichte für ein Volk, dessen Missionierung noch nicht abgeschlossen ist und versichert dieses Volk des christlichen

⁸⁰ Kazhdan, "Constantin Imaginaire", S. 211ff.

⁸¹ Kämpfer, Das russische Herrscherbild, S. 257; vgl. ebd. S. 258f.

⁸² Kämpfer, Das russische Herrscherbild, S. 263

Heils dergestalt, daß es in eine typologische Beziehung zum auserwählten Volk Gottes gesetzt wird. Die Christen als auserwähltes Volk des neuen Bundes sehen sich als von Christus in der Wiederkunft regiert an. Der pastoralen Intention dieses Weltbildes ist die *Molitva*,⁸³ der letzte Teil des Textes, geschuldet. Aus der Textüberlieferung und der außerordentlichen Verbreitung der *Molitva* kann man auf ihre Popularität schließen. Der Text ist eine knappe Zusammenfassung des Inhaltes des *Slovo* und beginnt mit der Postulierung der Rus' als Volk Gottes und als die Schafe des Hirten. "мы бо людие твои. и овцѣ паствы твоеи", "wir sind Dein Volk, und die Schafe Deiner Herde." Die hiermit einhergehenden Anspielung auf Jh. 10, das Evangelium vom Guten Hirten, gehört zur urchristlichen Tradition⁸⁴ und weist noch auf die Auserwähltheit des russischen Volkes hin: das Volk der Rus' hat die Stimme des Hirten gehört, der seine Schafe ruft, ist zu ihm gekommen und erhält deshalb das ewige Leben (Jh. 10, 28-29). Daß aber die Rus' die Stimme des Hirten gehört hat, zeigt, daß sie von vornherein zu seiner Herde gehörte, sonst hätte sie seine Stimme nicht erkennen können.⁸⁵ Dementsprechend zieht sich das "мы людие твои", "wir sind Dein Volk" durch den ganzen Text.

Die *Molitva* hat die Funktion, für die Vergebung der Sünden des Volkes der Rus' zu bitten und sie andererseits als das schon immer auserwählte Volk Gottes darzustellen. Dies geschieht nach dem Urbild des Volkes Israel. Wie aber der Heilsplan Gottes sich darin offenbart, daß die Berufung der Rus' schon immer in ihm vorgesehen war und ihn damit gleichsam zur Vollen- dung bringt, so ist auch der Abfall der Juden durch den göttlichen Heilsplan zu erklären. Die Juden werden zum *countertype* für die Rus', die anderen christlichen Völker zu Allotypen.

Die Dynastie Vladimir Svjatoslavičs

Das *S''kazanie i strast' i pochvala svjatjuju mučeniku Borisa i Gleba*⁸⁶ gehört, urteilt man nach den überlieferten 172 Handschriften,⁸⁷ zu den beliebtesten Texten Altrußlands. Es sind 4 Handschriften aus dem 12. Jahrhundert überliefert, 35 Handschriften aus dem 14. Jahrhundert, 50 Handschriften vom Ende des 14./Anfang 15. Jahrhundert. Aus dem 15. Jahrhundert sind in

83 Moldovan, "Slovo o zakone i blagodati", S. 11; ich zitiere die *Molitva* nach der Handschrift S-591 in der Ausgabe der Akademija Nauk SSSR.

84 Vgl. LCI 2, Sp. 289ff.

85 Vgl. Jh. 10,16: και άλλα πρόβατα έχω ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης. κάκεινα δεῖ με ἀγαγεῖν και τῆς φωνῆς μου ἀκούσουσιν, και γενήσονται μία ποιμνῆ, εἷς ποιμήν. "Und ich habe noch andere Schafe, die sind nicht aus diesem Stalle; und dieselben muß ich herführen, und sie werden meine Stimme hören und wird eine Herde und ein Hirte werden."

86 Im folgenden kurz *Skazanie* genannt.

87 Lenhoff, *The Martyred Princes Boris and Gleb*, S. 79

drei unterschiedlichen Redaktionen 75 Handschriften erhalten, neue Redaktionen wurden im 16. und 17. Jahrhundert erstellt.⁸⁸ Die unterschiedlichen Redaktionen des Textes beziehen sich jedoch eher auf stellenweise Lesarten einzelner Wörter als auf Umstellungen des Gesamttextes.⁸⁹ Man kann also davon ausgehen, daß der Text in seiner Gesamtheit in allen Redaktionen und damit auch allen Handschriften ungefähr gleich ist. Im 15. Jahrhundert ging der Text außerdem in die Lesemenäen ein, was für eine zusätzliche Verbreitung gesorgt haben mag.

Der Text des *Skazanie* bezieht sich auf die Bruderkriege in den Jahren 1015-1019 nach dem Tode Vladimir Svjatoslavičs. Vladimirs Sohn Svjatopolk übernahm unter nicht geklärten Umständen den Thron von Kiev. Im Zuge seiner Thronicherung ließ er mindestens drei seiner Brüder töten, Boris, Gleb und Svjatoslav.⁹⁰ Schließlich wurde Svjatopolk von Jaroslav Vladimirovič, der von Vladimir zum Fürsten von Novgorod gemacht worden war, überwunden. 1019 installierte sich Jaroslav als Großfürst von Kiev. Nur kurze Zeit später ließ er die Gebeine Boris' und Glebs - die Svjatoslavs wurden nie gefunden⁹¹ - in Vyšgorod, der von ihm gegründeten Kiever Oberstadt, beisetzen und förderte einen Kult um sie.⁹²

88 Dmitriev, *Skazanie*, S. 404

89 Dmitriev, *Skazanie*, S. 404f.

90 Toporov, *Ideja svjatosti v drevnej Rusi*, S. 57, nach PSRL I sub 6523 (1015).

91 Lehnhof, *The Notion of "Uncorrupted Relics"*, S. 257

92 Der Zeitpunkt der Einsetzung des Kultes ist in der Forschung umstritten. Die von Dmitriev, *Skazanie*, favorisierte Version ist die von Andrzej Poppe. Poppe geht in seinem Aufsatz "O vremeni zaroždenija kul'ta Borisa i Gleba" davon aus, daß der Kult nicht vor 1069/73, dem Zeitpunkt der Translation der Gebeine in eine neue Kirche in Kiev, eingesetzt hat. Er führt dafür folgende Gründe an. 1) Boris und Gleb werden in Ilarions *Slovo* nicht erwähnt, also kann zu diesem Zeitpunkt noch nicht von einer Kanonisierung die Rede gewesen sein (Poppe, *O vremeni zaroždenija kul'ta Borisa i Gleba*, S. 9). 2) Vladimir wurde der Brudermord an Jaropolk nicht zur Last gelegt. Poppe impliziert, daß dies daran lag, daß die Atmosphäre an Vladimirs Hof noch heidnisch war. Erst in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts verstärkte sich die religiöse Atmosphäre in Kiev. Svjatopolks Brudermord wurde verurteilt, der Name Svjatopolk verschwand aus dem Fürstengeschlecht. 3) Jaroslav kann die Kanonisierung seiner Brüder nicht vorangetrieben haben, weil keiner seiner sechs Söhne ihre Namen trägt, dafür aber seine Enkel, später trugen noch mehr Fürsten die Namen von Boris und Gleb. 4) Am Ende des 11. Jahrhunderts erst benutzte Vseslav von Polock den Kult, um seine Unabhängigkeit zu zeigen. Die Argumente Poppes lassen sich jedoch nur aufrechterhalten, wenn nachgewiesen wird, daß die Benutzung oder Nichtbenutzung der Namen, wie er voraussetzt, tatsächlich einen Hinweis auf den Kult der Brüder geben, was fraglich ist. Gail Lenhoff weist in ihrer soziokulturellen Studie "The Martyred Princes Boris and Gleb", in der sie alle Textsorten, die mit Boris und Gleb in Verbindung stehen, aufzählt (S. 63), darauf hin, daß die ältesten im Gottesdienst eingesetzten Hymnen auf 1020 oder 1070 datiert werden. Sie zeigt mit ihrer genauen Textanalyse (S. 63ff.), daß schon die Novgoroder *Služba* von 1158 nicht mehr so formalisiert ist wie die Texte aus dem 11. Jahrhundert, sondern Wert und größeres Pathos auf die Passion der Heiligen legt. Dies zeigt, daß eine Popularisierung des Kultes eingesetzt hatte. Vgl. S. 67: "The Novgorodian copy illustrates a marked change in the cult of Boris and Gleb. Their passion is evoked with greater pathos. At the same time, their connection to Kiev and their status as princes is beginning to come to the foreground." Lenhoff (S. 53f.) favorisiert die These, daß der Kult durch Jaroslav und zu seiner Zeit entstanden ist. Aus der Tatsache, daß die Fürstenfamilie die Namen erst um 1070 wieder gebrauchten, schließt sie (S. 48), daß der Kult sich erst in der Unterschicht ausbreitete und der Status der Heiligen als fürstliche Patrone der Rus' erst später durch die Fürstenfamilien, die am Ende des 11. Jahrhunderts ihren Herrschaftsantritt durch Reliquientranslationen markierten (S. 53f.), entwickelt wurde. Dies läßt sich auch durch die

Eine genaue Datierung des *Skazanie* ist umstritten. Poppe folgert daraus, daß Ilarion die Brüder im *Slovo* nicht erwähnt, daß der Kult erst nach Jaroslavs Tod 1054 aufgekommen ist.⁹³ Er datiert das *Skazanie* auf 1068-1072, evtl. 1117, und bringt es mit den politischen Ereignissen um Izjaslav Jaroslavovič 1068/69 in Verbindung.⁹⁴

Lenhoff vergleicht das *Skazanie* mit dem recht genau zu datierenden *Čtenie* Nestors.⁹⁵ Das *Čtenie* wurde etwa 1072-1091 für die Mönche des Kiever Höhlenklosters verfaßt und weist die homiletische Absicht auf, die Klosterbrüder daran zu erinnern, daß Boris und Gleb ein Teil der christlichen Geschichte Kievs sind und nicht ein Teil einer bestimmten Kiever Sippe. Dementsprechend ist im *Čtenie* Svjatopolk auf das vorbildliche monastische Leben, das Boris und Gleb führen, neidisch und läßt sie deshalb töten.⁹⁶ In der Lobrede stimmen *Čtenie* und *Skazanie* inhaltlich und strukturell überein.⁹⁷ Das *Skazanie* muß aber nach Lenhoff ein früherer Text sein als das *Čtenie*, weil es monastische Frömmigkeit und heidnische Bräuche synkretistisch mischt, während das *Čtenie* das Christentum als gegebene Größe nimmt.⁹⁸ Auf die Synkretismen von Christentum und Heidentum im *Skazanie* verweist auch Toporov.⁹⁹ Man kann also davon ausgehen, daß das *Skazanie* vor 1072 geschrieben wurde, jedoch eher in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts, weil zu diesem Zeitpunkt das Christentum in der Rus' noch jung und nicht sehr gefestigt war. Daß Boris und Gleb in Ilarions *Slovo* nicht erwähnt werden, kann nicht als Grund für eine spätere Datierung des *Skazanie* gesehen werden. Ilarions Zielsetzung des *Slovo* war die Lobrede auf den Großfürsten Vladimir und die Rechtfertigung seines Sohnes Jaroslav als Großfürst von Kiev, nicht die Darstellung der Geschichte der Dynastie.

Der Synkretismus des *Skazanie* wird in der Klage des Gleb deutlich. Während er von den Mördern umstellt ist, wendet er sich an sie mit den Worten:

Hymnographie belegen, vgl. S. 124: "The first office (attributed to Metropolitan John) was composed in Kiev by Greek monks who drew heavily on hymns praising pairs of saints with healing powers. A later, fuller Kievan office was adapted for Novgorodian use. Here, many local references to Vyšgorod, the place where the saints' relics were kept, have been eliminated in favor of other, penitential motifs. Later services adjusted to the changing role of the princes as patrons, first of Jaroslav's dynasty, then of individual princes in North and Northeast Rus', and eventually to the patrons of the imperial Muscovite State. The intermediate services also reflect the elevation of the saints' feast to a middle status and new liturgical rules which called for more hymns."

93 Poppe, O vremeni zaroždenija kul'ta Borisa i Gleba, S. 9; vgl. Dmitriev, *Skazanie*, S. 400

94 Poppe, O vremeni zaroždenija kul'ta Borisa i Gleba, S. 16; vgl. Dmitriev, *Skazanie*, S. 403

95 Vgl. zu diesem Text Lenhoff, *The Martyred Princes Boris and Gleb*, S. 88-100; Tvorogov, *Nestor*, S. 274-278

96 Lenhoff, *The Martyred Princes Boris and Gleb*, S. 92f.

97 Lenhoff, *The Martyred Princes Boris and Gleb*, S. 97

98 Lenhoff, *The Martyred Princes Boris and Gleb*, S. 98

99 Toporov, *Ideja svjatosti v Drevnej Rusi*, S. 63

"Не дѣйте мене, братия моя милая и драгая! Не дѣйте мене, ни ничто же вы зѣла сътворивъша! Не брезѣте, братие и господѣе, не брезѣте! Кую обиду сътворихъ брату моему и вамъ, братие и господѣе мои? ... Не пожыи-те мене отъ жития не съзърѣла, не пожыиѣте класа, не уже съзърѣвъша, нѣ млеко безълобиа носяща! Не норѣжете лозы не до коньца въздрастыша, а плодъ имуща! Молю вы ся и милъ вы ся дѣю. Убоитесь рекъшааго усты апостольскы: Не дѣти бываите умы, зѣлобиемъ же младеньствуите, а умы съвършени бываите. Азъ, братие, и зѣлобиемъ и въздрастѣмъ еше младеньствую. Се нѣсть убиство, нѣ сырорѣзание!" (292)¹⁰⁰

"Laßt ab von mir, liebe, teure Brüder! Laßt ab von mir, ich habe euch nichts Böses getan, laßt ab von mir, liebe Brüder und Herren, verschont mich! Welches Unrecht habe ich meinem Bruder oder euch zugefügt, meine Brüder und Herren? Sollte ich aber unrecht getan haben, so führt mich zu eurem Fürsten, zu meinem Bruder und Herrn. Habt Mitleid mit meiner Jugend, erbarmt euch, meine Herren! Ihr sollt meine Gebieter und ich will euer Knecht sein. Reißt mich nicht aus meinem jungen Leben, wie ihr die unreife Ähre nicht vom Halm reißt, die noch die Milch der Unschuld trägt. Schneidet nicht ein Reis ab, das noch nicht emporgewachsen ist und Frucht trägt. Ich flehe euch an und bitte euch von ganzem Herzen, fürchtet die Worte des Apostels, der sagt: ‚Seid nicht unvernünftig wie die Kinder, gleicht ihr doch an Bosheit und Unreife den Kindern.‘ Das ist kein ehrenhaftes Töten, sondern ein Abschlachten." (S. 104f.)¹⁰¹

Diese Argumentationsweise ist nicht ausschließlich christlich. Das Zitat aus 1 Kor 13,11, ὅτε ἡμῖν νήπιος, ἐλάλουν ὡς νήπιος, ἐφρόνουν ὡς νήπιος, ἐλογιζόμεθα ὡς νήπιος. ὅτε γέγονα ἀνὴρ, κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου, "da ich ein Kind war, da redete ich wie ein Kind und war klug wie ein Kind und hatte kindliche Anschläge; da ich aber ein Mann ward, tat ich ab, was kindisch war," ist nur sehr assoziativ mit der Thematik des Jünglings, der vor der Zeit sterben soll, verbunden. Seine Argumentation, warum man ihn nicht töten soll, ist aus der Welt des Ackerbaus genommen. Das noch nicht Ausgereifte abzuschneiden, wäre Verschwendung. So ist auch der Mord an ihm Verschwendung seiner Jugend, nicht Mord, sondern Schlachten vor der Zeit. Auf Ikonen der Brüder wird Gleb zumeist in grüner Kleidung dargestellt, auf der pflanzenähnliche Ornamente zu sehen sind. Auch die Darstellung der Brüder auf Pferden,

100 Der Text des *Skazanie* folgt dem Abdruck in: Pamjatniki literatury Drevnej Rusi. XI-načalo XII veka, Moskva 1978, S. 278-303; die Seitenangaben stehen in Klammern im Text.

101 Die Übersetzung folgt: Die Erzählung vom Leiden der beiden heiligen Märtyrer Boris und Gleb und ihre Lobpreisung, in: Grasshoff, Helmut / Müller, Klaus / Sturm, Gottfried (Hrsg.): O Bojan, du Nachtigall der alten Zeit. Sieben Jahrhunderte altrussische Literatur, Frankfurt am Main 1965, S. 93-114; die Seitenangaben stehen in Klammern im Text. Fehlen Seitenangaben, so stammt die Übersetzung von mir, C.S.

welche im urslavischen Fruchtbarkeitsritus eine große Rolle spielen,¹⁰² stellt sie in Zusammenhang mit Aufwachsen und Fruchtbarkeit. Die Darstellung Glebs spielt hier auf die heidnische Bedeutung des Wortes *svęt an, Anschwellung, Angefülltheit mit Saft und Kraft, Prallheit, und Reife der Frucht. Der Mord an Gleb ist nach Toporov metaphorisch der Mord am heidnischen Konzept der Heiligkeit und macht ihn zum neuen, christlichen Heiligen.¹⁰³ Allerdings tragen sowohl die Darstellung im Narrativ wie auch die ikonographische Darstellung Glebs dazu bei, den heidnischen Gedanken bis in die Moskoviter Zeit und darüber hinaus mitzutransportieren. Das heidnische Konzept wird im Mord an Gleb im christlichen aufgehoben.

Wie das Exordium deutlich macht, liegt die Aussage des *Skazanie* darin, daß das Volk der Gerechten gesegnet sein wird und ihre Sippe im Segen bleiben wird.

"Господи, благослови, отъче.

Родъ правыхъ благословиться, - рече пророкъ, - и сѣмя ихъ въ благословении будеть." (278)

"Herr, Vater, segne uns!

Das Geschlecht der Gerechten wird gesegnet sein, sagt der Prophet, und ihr Samen wird im Segen sein."

Der *biblical thematic clue*, den das Exordium angibt, ist eine Umstellung des 2. Verses von Psalm 112: Des Same wird gewaltig sein auf Erden; das Geschlecht der Frommen wird gesegnet sein. Die Nachricht, die durch das biblische Thema transportiert wird, wird durch die folgende Erzählung erklärt und zum Leitmotiv des *Skazanie*. Zwar geht es vordergründig um die Heiligkeit Boris' und Glebs, doch steht ihre Heiligkeit metonymisch für die Heiligkeit der Dynastie Jaroslavs des Weisen, desjenigen, der den Mord an Boris und Gleb rächt und eine politische Ordnung auf Grundlage der Prinzipien von christlicher Aufrichtigkeit errichtet. Die Jaroslav-Episode erweitert das *Skazanie* um die neue semantische Ebene des Triumphs des wahren Geschlechtes, dessen Same ewig sein wird.¹⁰⁴

102 Toporov, *Ideja svjatosti v Drevnej Rusi*, S. 63; zum slavischen Fruchtbarkeitsritus s. Katčić, Radoslav: *Hoditi - roditi. Spuren der Texte eines urslavischen Fruchtbarkeitsritus*, in: *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 33 (1987), S. 23-44 und ders.: *Weiteres zur Rekonstruktion der Texte eines urslavischen Fruchtbarkeitsritus*, in: *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 35 (1989), S. 57-98.

103 Toporov, *Ideja svjatosti v Drevnej Rusi*, S. 63

104 Picchio, *The Function of Biblical Thematic Clues*, S. 15; vgl. S. 16: "The leit-motif of this work, which is meant to convey a political message, may be summarized as follows: the upright 'seed' of Jaroslav the Wise be blessed, and the wretched 'root' of Svjatopolk be removed from the land of the living. It is the structurally marked initial clue that lays stress on the scriptural justification of a political thesis which probably developed in Jaroslav's Kiev to assert the sacred mission of the ruling dynasty."

Die Heiligkeit Boris' und Glebs wird durch ihre Abbildlichkeit begründet. Dabei beginnt der Text mit einer Einordnung des Geschehens in das geschichtliche Geschehen seiner Zeit (278), um dann die Geschichte "po rjadu", der Reihe nach, zu erzählen.

"Сице убо бысть малъмъ преже сихъ. Суцю самодръжъцю въсеи Русьскѣи земли Володимиру сыну Святославлю, внуку же Игореву, иже и святымъ крещениемъ всю просвѣти сию землю Русьску. Прочая же его добродѣтели инде съкажемъ, нынѣ же нѣсть время. А о сихъ по ряду сице есть: съ убо Володимиръ имѣяше сыновъ 12 не отъ единой жены, нъ отъ раснъ матеръ ихъ. Въ нихъ же бѣше старѣи Вышеславъ, а по немъ Изяславъ, 3 - Святопѣлкъ, иже и убиство се зѣлое изобрѣтъ. Сего мати преже бѣ чърницею, гръкыни суци, и поялъ ю бѣ Яропѣлкъ, братъ Володимиръ, и ростригъ ю красоты дѣла лица ся. И зача отъ нея сего Святопѣлка оканьнааго. Володимиръ же, поганъи еще, убивъ Яропѣлка и поятъ жену его непраздну суцю. Отъ нея же родися сии оканьнии Святопѣлкъ, и бысть отъ дѣвою отъцю и брату суцю. Тѣмъ же и не любляше его Володимиръ, акы не отъ себе ему суцю. А отъ Рогнѣди 4 сыны имѣяше: Изяслава, и Мьстислава, и Ярослава, и Всеволода, а отъ иноя Святослава и Мьстислава, а отъ българынѣ Бориса и Глѣба. И посажа вся по роснамъ землямъ въ княжении, иже инѣдс съкажемъ, сихъ же съповѣмы убо, о нихъ же и повѣсть си есть." (278)

"Das Folgende begab sich nicht lange vor unserer Zeit, nämlich als Wladimir, ein Sohn Swjatoslaws und Enkel Igors, in Rußland herrschte und durch die heilige Taufe das ganze russische Land erleuchtete. Von seinen übrigen großen Taten werden wir an anderer Stelle berichten. Es ist jetzt nicht die Zeit dazu, sondern jetzt soll der Reihe nach folgendes erzählt werden: Wladimir hatte zwölf Söhne, aber nicht von einer Frau, sie hatten vielmehr verschiedene Mütter. Der älteste von ihnen war Wyscheslaw, nach ihm kam Isjaslaw und als dritter Swjatopolk. Dieser ersann einen heimtückischen Mord. Seine Mutter, eine Griechin, war früher Nonne gewesen. Jaropolk, Wladimirs Bruder, hatte sie zur Frau genommen und sie um der Schönheit ihres Antlitzes willen entweiht; sie empfing von ihm den Swjatopolk. Wladimir aber, der damals noch Heide war, erschlug Jaropolk und nahm sich dessen Weib, das schwanger war. Sie brachte den vermaledeiten Swjatopolk zur Welt. Dieser hatte also zwei Väter, die Brüder waren. Wladimir liebte ihn deshalb auch nicht, denn er war ja nicht sein eigen Fleisch und Blut. Von Rogneda hatte er noch vier andere Söhne: Isjaslaw, Mstislaw, Jaroslaw und Wsewolod, von einer Tschechin Wyscheslaw, von einer weiteren Frau Swjatoslaw und Mstislaw und von einer Bulgarin Boris und Gleb. Sie alle setzte er in verschiedenen Fürstentümern als Herrscher ein, wovon an anderer Stelle zu berichten sein wird." (94)

Nach späteren Hagiographen entstammt dieses Erzählen *po rjadu* ihrem Bemühen, das Geschehen in der besten Reihenfolge zu erzählen, unbekanntes zu erklären und Teile einzufügen, die von den Zuhörern erwartet werden.¹⁰⁵ Ursprünglich "Ordnung" bedeutend, wird der Terminus *po rjadu* in vormongolischer Zeit als "in guter Ordnung" und auf autoritativen Schriften ruhend gebraucht.¹⁰⁶ Der Terminus wird nie im Zusammenhang mit Chroniken gebraucht, die schon chronologisch organisiert sind, sondern im Zusammenhang mit Viten, in denen viel unterschiedliches Material unter einem Gesichtspunkt organisiert werden muß. Außerdem bedeutet, eine Erzählung *po rjadu* zu erzählen, in Bezug auf Lk. 1,1-3 die außertextuelle göttliche Wahrheit wiederzugeben.¹⁰⁷ Beginnt nun das *Skazanie*, die Geschichte *po rjadu* wiederzugeben, so bedeutet dies nicht, obwohl man anfangs davon ausgehen könnte, daß die Fabel in ihrer chronologischen Reihenfolge wiedergegeben wird, sondern daß sie so wiedergegeben wird, daß sich die göttliche Ordnung in der Reihenfolge widerspiegelt.

Dies läßt sich mit den Erzählungen von der Ermordung Boris' und der Ermordung Glebs verdeutlichen. Zwar finden beide Ereignisse im *Skazanie* in chronologischer Reihenfolge statt, doch ist die Erzählung von der Ermordung Glebs im Text als Abbild der Ermordung Boris' konzipiert. Beide Brüder erhalten von Svjatopolk eine Nachricht, sie sollten nach Vyšgorod kommen, beide sehen ihre Ermordung voraus und beschließen in einem inneren Monolog, sich nicht zu widersetzen. Beide Brüder denken an den jeweils anderen in biblischen Ausdrücken. Boris denkt an Gleb als jüngeren Bruder Benjamin, Gleb betet zu Gott und Boris, seinem Bruder und Herrn, der schon unter den Heiligen weilt. Beide Brüder machen sich auf den Weg und werden an einem Fluß (Boris) bzw. auf einem Fluß (Gleb) von den Mördern umzingelt. In einem letzten Gebet verzeihen sie Svjatopolk, beweinen ihr Schicksal und nehmen es als von Gott gegeben an. Nach ihrer Ermordung werden sie in Vyšgorod beigesetzt. Diese Doppelungen machen deutlich, daß innerhalb des linearen Textaufbaus die Zeit aufgehoben wird, indem sich in Glebs Schicksal das des Boris wiederholt. Gleb wird intratextuell zum Abbild des Boris.

Als Gründe für die Heiligsprechung Boris' und Glebs werden normalerweise angesehen: ihr freiwilliges Opfer,¹⁰⁸ ihr Märtyrertum für den Glauben,¹⁰⁹ die Wunder, die sie gewirkt haben,¹¹⁰

105 Lenhoff, *The Martyred Princes Boris and Gleb*, S. 91: "... to narrate the events in the best sequence (*po rjadu*), clarify obscure places, and fill in 'missing' parts."

106 Lenhoff, *The Ordering of Old Russian Narrative*, S. 415f.

107 Lenhoff, *The Ordering of Old Russian Narrative*, S. 422f.

108 Vgl. Toporov, *Ideja svjatosti v Drevnej Rusi*, S. 65; Obolensky, *Popular Religion in Medieval Russia*, S. 47.

109 Vgl. Florja, *Vaclavska legenda*, S. 80; Ingham, *The Martyred Prince*, S. 33; Ingham, *The Sovereign as Martyr*, S. 1.

die *imitatio Christi*¹¹¹ nicht im Leben, sondern im Tode. Unter *imitatio Christi* wird im Falle von Boris und Gleb verstanden, daß sie sich dem leidenden Christus angleichen und widerstandslos ermorden lassen. Eine Analyse des *Skazanie* zeigt jedoch, daß ihre Leidensgeschichte als Abbild der Passion Christi erzählt wird.¹¹²

Nachdem Boris sich in sein Schicksal ergeben hat, spricht er wie Christus in Gethsemane: "Воля твоя да будетъ, господи мои." (280)¹¹³ "Dein Wille geschehe, mein Herr." Ebenso zieht er sich in die Einsamkeit zurück, um zu beten. Dieses Gebet des Boris ist allerdings keines, das darum bittet, den Kelch an ihm vorübergehen zu lassen. Vielmehr nimmt er sein Märtyrertum an und erkennt, daß er unter den Heiligen Gottes leben wird.

"И бѣаше въ днь суботѣи. Въ тузѣ и печали, удручьнѣмъ сѣрдцьмъ и вѣлѣзъ въ шатѣрь свои, илаканешя сѣкрушенѣмъ сѣрдцьмъ, а душею радостною, жалостно гласъ испущааше: Сльзъ моихъ не презѣри, владыко, да яко же уповаю на тя, тако да с твоими рабы приму часть и жребии съ всѣми свѣтѣи твоими, яко ты еси богъ милостивъ, и тебе славу въсылаемъ въ вѣкы. Аминь." (284)

"Es war an einem Samstag. Bekümmert, traurig und betrübt begab er sich in sein Zelt und weinte; das Herz wollte ihm brechen, und Kummer lastete auf seiner Seele. Mit lauter Stimme flichte er: ‚Verachte meine Tränen nicht, Herr. Laß mich fest auf dich hoffen und mich mit deinen Knechten und mit allen Heiligen meinen Teil und mein Los empfangen, denn du bist gnädig. Gott, und dir bringen wir Ehre dar in alle Ewigkeit. Amen.‘" (98)

Die Eucharistie, der Boris daraufhin beiwohnt, ist die Wiederholung des letzten Abendmahles Christi.¹¹⁴

Der Ausdruck, Gott solle seinen Geist annehmen, wird von Boris auch im nächsten Gebet gebraucht: "Тѣмъ, владыко, душа моя въ руку твоею вѣну, яко закона твоего не

110 Vgl. Ingham, *Czech Hagiography in Kiev*, S. 167f.; Lenhoff, *The Martyred Princes Boris and Gleb*, S. 48; Poppe, *O vremeni zaroždenija kul'ta Borisa i Gleba*, S. 16; Sciacca, *In Imitation of Christ. Zum Zusammenhang zwischen Wundern und Heiligsprechung* vgl. Golubinskij, *Istorija kanonizacii*, S. 26; Soldat, *The Absence of Miracles*, S. 33f.

111 Vgl. Podskalsky, *Christentum und theologische Literatur*, S. 110; Obolensky, *Popular Religion in Medieval Russia*, S. 47.

112 So auch Sciacca, *In Imitation of Christ*, S. 257

113 Vgl. Lk 22,42: λέγων· πατερ, εἰ βούλει παρένεγκε τοῦτο τὸ ποτήριον ἀπ' ἐμοῦ· πλὴν μὴ τὸ θέλημά μοι ἄλλὰ τὸ σὸν γινέσθω. "und sprach: Vater, willst du, so nimm diesen Kelch von mir; doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe." Zu Christus in Gethsemane vgl. Mt. 26,36-46; Mk. 32-42; Lk. 40-46; Jh. 18,1; 12,27; 18,11. Den vielen Lukas-Zitaten nach zu urteilen scheint es allerdings, als habe der anonyme Autor des *Skazanie* nur das Lukasevangelium benutzt.

114 Ingham, *The Martyred Prince*, S. 38

забыхъ. Яко господеви годѣ - бысть." (286) "Deshalb, Herr, ist meine Seele immerdar in deiner Hand, denn ich habe dein Gesetz nicht vergessen. Der Wille des Herrn geschehe." (99) Schließlich gebraucht er ihn in der Sterbeszene, die die Sterbeszene Christi wiederholt. Boris spricht ein letztes Gebet, wird von einer Lanze durchbohrt und betet einen Lobgesang auf sein eigenes Opfer.

"И без милости прободено бысть чъстное и многомилостивое тѣло святаго и блаженааго Христова стратотърныца Бориса. Насунуша копии оканьнии (...)

И възрѣвъ на небо съ слъзми и горѣ въздъхнувъ начать молитися сицими глаголы: Господи боже мои многомилоствыи и милостивыи и прсмилостиве! Слава ти, яко съподобилъ мя еси убѣжати отъ прельсти жития сего льстьнааго! Слава ти, прещедрыи живодавъче яко сподоби мя труда святыхъ мученикъ! (...) Въмѣниша мя, яко овъна на снѣдь, (...)

Нѣ ты, господи, вижь и суди межю мною и межю братьмь моимь и не постави имъ, господи, грѣха сего, нѣ прими въ миръ душу мою. Аминь." (286-288)

"Ohne Gnade wurde der teure und erbarmenswerte Körper des heiligen Boris, des seligen Märtyrers in Christo, durchbohrt. [... Sic] stießen ihm ihre Lanzen in den Leib.

Unter Tränen schaute er zum Himmel, seufzte bitterlich und betete: ‚Herr, mein gnädigster, allergnädigster Gott! Ehre sei dir, daß du mich aus der Verlockung dieses eitlen Lebens erlöst hast! Ehre sei dir, du freigebiger Lebensspender, daß du mich der Leiden der Heiligen und Märtyrer für würdig befunden hast!‘ [...] In den Augen der Menschen gleiche ich einem Lamm, das zum Mahl bestimmt ist. [...] Blicke, Herr, auf uns, und urteile über mich und meinen Bruder. Behalte ihm diese Sünde nicht und nimm meine Seele in deinen Frieden auf. Amen.“ (S. 100f.)

Der Tod des Boris durch die Lanze läßt den Analogieschluß zu, daß er als Abbild des Kreuzestodes Christi (Jh. 19,33) beschrieben wird. Im Gegensatz zu Christus lebt Boris zwar, als er von der Lanze durchbohrt wird, doch kennzeichnet er sein Opfer durch die Rezitation des Karfreitagpsalms als Wiederholung des Opfertodes Christi.¹¹⁵ Die letzten Worte des Boris sind die Worte des Protomärtyrers Stephanus aus Apg. 7,58-59:

¹¹⁵ So auch Ingham, *The Martyred Prince*, S. 38, der außerdem S. 44 darauf hinweist, daß Boris sein Opfer durch die Rezitation der Karfreitagpsalmen als Opfer Christi kennzeichnet.

καὶ ἐλιθοβόλουν τὸν Στέφανον ἐπικαλούμενον καὶ λέγοντα: κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου. θεὸς δὲ τὰ γόνατα ἔκραξεν φωνῇ μεγάλῃ: κύριε, μὴ στήσης αὐτοῖς ταύτην τὴν ἁμαρτίαν. καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐκοιμήθη.

"und steinigten den Stephanus. der anrief und sprach: Herr Jesu, nimm meinen Geist auf! Er kniete aber nieder und schrie laut: Herr, behalte ihnen diese Sünde nicht! Und als er das gesagt hatte, entschlief er."

Stephanos' Worte sind allerdings in der Apostelgeschichte bereits Zitate, die Stephanos zum *typos* Christi machen, denn er wiederholt Christi Sterbeworte nach Lk. 23,34: ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔλεγεν: πάτερ, ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἶδασιν τί ποιοῦσιν, "Jesus aber sprach: Vater, vergib ihnen; denn sie wissen nicht, was sie tun!", und Lk. 23,46: καὶ φωνήσας φωνῇ μεγάλῃ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν: πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου. τοῦτο δὲ εἰπὼν ἐξέπνευσεν. "Und Jesus rief laut und sprach: Vater, ich befehle meinen Geist in deine Hände! Und als er das gesagt, verschied er." Allerdings ist der Angeredete ein anderer. Während sich Stephanos an Christus als seinen Herrn wendet, wendet sich Christus an Gott direkt. Die Lukas-Zitate machen Boris nicht zum Abbild des Stephanos, sondern zum Abbild Christi. Sein Tod, den er im Gegensatz zu Stephanos nicht durch Steinigung findet, sondern durch Lanzenstiche, verweist ebenfalls auf den Tod Christi. Außerdem verweist das Stechen mit den Lanzen auf die Vorbereitung der Gaben in der Prothesis der orthodoxen Liturgie, der Boris gerade beigewohnt hat. In der Prothesis werden fünf Prosphoren auf die Patene auf dem Rustaltar links vom Altarraum gelegt. Die Prosphoren sind beim Backen schon mit dem Christusmonogramm und dem Kreuz versehen worden. Nachdem der Priester mit der Lanze dreimal das Kreuzzeichen über der ersten Prospore gemacht hat, ist das Siegel zum Lamm geworden, das in der Wandlung zum Leib Christi wird. Danach wird die Lanze in bestimmter Reihenfolge in das Lamm gestoßen und das Lamm herausgelöst. Dieses wird nun in die rechte Seite gestoßen, worauf die Mischung von Wasser und Wein erfolgt. Während dieser Handlungen werden Jes. 53,7-8, Jh. 1,2 und Jh. 19,34-35 gesprochen.¹¹⁶ Die Eucharistie ist das Abbild des Golgathaopfers.¹¹⁷ In ihr wird die Heilszeit virulent, die durch Christi Tod und Auferstehung gewährleistet ist.

Der Gedanke, Christus in der Passion mit dem Lamm zu verbinden, entstammt Jh. 1,29+36 mit Bezug auf Jes. 42,1ff, Jes. 53,7+4+12. In diesen Versen ist vom Gottesknecht die Rede, der die Sünden trägt, was von Johannes geringfügig umformuliert wurde. Des weiteren bezieht

¹¹⁶ Onasch, *Lexikon Liturgie und Kunst der Ostkirche*, S. 336

sich Johannes auf das Passahlamm (Ex. 12).¹¹⁸ In der Darstellung des Gekreuzigten verkörpert das Lamm dementsprechend das freiwillige Opfer Christi als Sühne der Sünde der Welt (vgl. Jes. 53; Jer. 11,19) und den Sieg Christi über den Tod. Die Schlachtung des Lammes mit der Lanze in der Proskomidie wird zuerst in der Ostkirche praktiziert und gelangt erst im 7. Jahrhundert als *Agnus dei*, als Begleitgesang zum Brotbrechen, in den Westen.¹¹⁹

Indem in Boris die tägliche Liturgie der Schlachtung des Lammes vollzogen wird, wird er zum Abbild Christi und trägt als Lamm die Sünden der Welt.¹²⁰ Die Welt, deren Sünden Boris trägt, ist die Kiever Rus', die er dadurch rettet. Dies wird am Ende des Textes deutlich, als Boris und Gleb als Herrscher über alle Herrscher und als Wehr und Waffen des russischen Landes gelobt werden, die das Land vor dem Teufel beschützen.¹²¹

"По истинѣ вы цесаря цесаремъ и князя княземъ, ибо ваю пособиемъ и защищениемъ князи наши противу вѣстающая държавно побѣждаютъ, и ваю помощию хваляться. Вы бо тѣмъ и намъ оружие, земля Русьскыя забрала и утвержение и меча обоюду остра, има же дръзость поганьскую низлагасмъ и дияволя шатания въ земли попираемъ." (298)

"Wahrhaftig! Ihr seid Kaiser den Kaisern und Fürsten den Fürsten, denn durch euren Beistand und Schutz haben unsere Herrscher dank ihrer Macht über die gesiegt, welche sich wider sie erhoben, und durch eure Hilfe wird ihnen Ruhm zuteil. Dadurch seid ihr auch uns Wehr und Waffe. Ihr seid den russischen Landen Schutz und Festung, eure Schwerter sind scharf, und mit ihnen werden wir den Übermut der Heiden besiegen und die Vermessenheit des Teufels zertreten." (112)

Das Martyrium des Gleb wird im folgenden analog zu dem des Boris beschrieben. Gleb wird von Svjatopolk im Namen Vladimirs gerufen, macht sich nach Vyšgorod auf und wird von Jaroslav gewarnt (290). Als er ahnt, daß auch er von Svjatopolk getötet werden wird, betet er zu Gott und Boris, seinem Bruder und Herrn, was Boris schon als Heiligen etabliert. Wie Boris bedauert er, daß er seinen Bruder nicht mehr wiedersehen wird. Gleichzeitig erkennt er jedoch,

117 Onasch, Lexikon Liturgie und Kunst der Ostkirche, S. 337

118 Beutler, Lamm Gottes, Sp. 623

119 Kunzler, Lamm, Sp. 622

120 Die Analogie des Lammes ist in Boris' Fall sicher. Allerdings nimmt er sein freiwilliges Opfer nicht als Lamm, sondern als Schaf, овъна, an und stellt sich damit nicht nur in die christliche Tradition, sondern auch in die heidnische, in der das Schaf als Opfertier verwendet wird. In der alttestamentarischen Tradition ist das Schaf als Opfertier das Passahlamm oder das Opfer für die Sünden. Als Widder dient es als Sündenbock. Zur alttestamentarischen Tradition s. Sciaccia, In Imitation of Christ, S. 254f.; Toporov, Ovca, in: Mify narodov mira, Bd. 2, S. 237f. auch zur außerbiblischen Tradition.

121 Sciaccia, In Imitation of Christ, S. 257 nennt es sogar "the salvation of a people through ritual murder".

daß Boris bereits im Himmel weilt, denn er nennt sein Antlitz "ангельское", "engelsgleich", und wünscht sich, mit ihm gestorben zu sein.

"Увы мнѣ! Уне бы съ тобою умрети ми, неже уединену и усирену отъ тебе въ семь житии пожити. Азь мнѣхъ въбързѣ узърѣти лице твое ангельское, ти се селика туга състиже мя и уныль быхъ съ тобою умрети, господине мой!" (290)

"Weh mir! Lieber stürbe ich mit dir, als einsam und ohne dich auf dieser Welt zu leben Ich hoffe, dein engelreines Antlitz zu erblicken, nun aber hat mich dieses Leid heimgesucht. Lieber wäre ich mit dir gestorben, mein Herr!" (103)

Gleb begibt sich auf ein Schiff auf dem Fluß Smjadina. Dort wird er von den Mördern umzingelt und versucht sie mit Verweis auf seine Jugend dazu zu bewegen, ihn zu verschonen Als dies nichts fruchtet, spricht er ein Gebet, in dem er für seine Familie betet und Svjatopolk als seinem älteren Bruder vergibt, wie auch Christus und Boris vor ihrem Tode den Sündern vergeben haben

"Онъ же видѣвъ, яко не вънемлють словссъ его, начатъ глаголати сице: Спасися, милый мой отъче и господине Василие, спасися, мати и госпоже моя, спасися и ты, брате Борисе, старѣишино уности мося, спасися и ты, брате и поспѣшителю Ярославe, спасися и ты, брате и враже Святопѣлче, спасетеса и вы, братие и дружино, вси спасетеса! Уже не имамъ васъ видѣти въ житии семь, зае разлучаемъ есмь отъ васъ съ нужею. И глаголааше плачася: Василие, Василие, отъче мой и господине! Приклони ухо твое и услыши гласъ мой, и призри и вижь приключышася чаду твоему, како без вины закаласмъ есмь. Увы мнѣ, увy мнѣ! Слыши небо и вънуши земле. И ты, Борисе брате, услыши гласа моего. Отъца моего Василия призвахъ и не послуша мене, то ни ты не хочеши мене послушати? Вижь скърбь сърдца моего и язву душа мося, вижь течение слъзъ моихъ, яко рѣку! И никто же не вънемлетъ ми, нѣ ты убо помяни мя о мнѣ къ общему владыцѣ, яко имѣя дързновение и престою у престола его." (292-294)

"Als er sah, daß sie nicht auf seine Worte hörten, sprach er: 'Möge deine Seele gerettet werden, mein lieber Vater und Herr Wassili, möget ihr gerettet werden, meine liebe Mutter und du, mein Bruder Boris, der du mir, dem Jüngerem, Vorbild warst, möge deine Seele gerettet werden, mein Bruder Jaroslav, der du mir immer ein liebevoller Freund warst, mögest auch du, mein Bruder und Widersacher

Swjatopolk, gerettet werden, und mögen auch eure Seelen, meine Gefährten und Gefolgsleute, mögen euer aller Seelen Heil finden. In diesem Leben werde ich euch nicht wiedersehen, denn man nimmt mich gewaltsam von euch.' Klagend fuhr er fort: ‚Wassili, Wassili, mein Vater! Höre mich an und vernimm meine Worte: Blicke herab und siehe, was deinem Kind geschieht! Schuldlos werde ich hinge-schlachtet! Weh mir, weh mir! Höre mich, Himmel, vernimm mich, Erde! Auch du, mein Bruder Boris, höre meine Stimme! Deinen Vater Wassili habe ich im Gebet angerufen, aber er hat mich nicht erhört Willst du mich nicht erhören? Sieh das Leid meines Herzens und die Qual meiner Seele, sich den Strom meiner Tränen, der mächtig dahinfließt! Niemand hört mein Flehen! Du aber gedenke meiner und halte Fürbitte für mich bei unser aller Herrn, der du dich dessen unterfangen darfst und vor seinem Thron stehst.'“(105)

Indem er Vladimir mit seinem Taufnamen Vasilij anredet, reiht er ihn in die Reihe der Heiligen ein. Boris und Gleb übernehmen als christliche Heilige die Funktion der heidnischen Fürsten, die Rus' vor Unheil zu schützen.

Gleb stirbt den Opfertod als Lamm Gottes. Daß er von seinem Koch erstochen wird, hat wohl mit der Assoziation des Schlachtens und Nahrungszubereitens zu tun. Glebs Tod wird jedoch im Text explizit als "яко агня" (294), "wie ein Lamm", bezeichnet. Eine weitere Erklärung des Todes Glebs ist nicht nötig, weil der Ausdruck Lamm auf die Apostrophierung des Boris als Schaf und damit auf seinen Opfertod verweist.¹²² Also ist auch Gleb den Opfertod Christi gestorben und wird zu seinem Abbild, während Boris schon intratextuell Urbild Glebs ist.

"Поваръ же глѣбовъ, именемъ Търчинъ, изъмъ ножъ и имъ блаженаго и закла и яко агня непорочно и безлобиво, мѣсяца септября въ 5 днь, въ понеделникъ." (294)

"Glebs Koch, mit Namen Tortschin, zog sein Messer und schlachtete den Seligen wie ein unschuldiges Lamm ab; es war im Monat September, am fünften Tage, einem Montag." (106)

Diese Abbildlichkeit von Boris und Gleb geht über eine reine *imitatio Christi*, die dazu dienen soll, die Brüder als Märtyrer zu etablieren, weit hinaus.¹²³ Norman Ingham bemerkt zwar,

122 Die Metaphorik wird normalerweise als Deutung der Jugend Glebs gesehen: wenn Gleb Lamm ist, ist Boris schon Schaf. Seine Jugend macht Gleb auch zum Abbild Benjamins, des jüngsten Sohnes Jakobs, als welchen Boris ihn bezeichnet. Gleichzeitig ist seine Jugend im Zusammenhang mit der paganen Fruchtbarkeitsgläubigkeit zu sehen, die in Gleb synkretistisch in das Christentum gerettet wird.

123 So Sciaccia, In *Imitation of Christ*, S. 258f.: "... the essence of all early Christian martyrdom was the explicit connection of the death of the saint with Christ's passion." Vgl. Ingham, *The Martyred Prince*, S. 44. Im übrigen ist die *imitatio* oder Nachfolge Christi keine Voraussetzung für Heiligkeit. Unter Nachfolge

daß die Passion der Brüder das Bild von der Unschuld der Ermordeten und der Ungerechtigkeit ihres Todes in einer Kette von Präfigurationen angefangen von Abel bis zu Christus transportiert, sieht dieses Bild jedoch nur im Zusammenhang mit der Funktion des *Skazanie* als Mahnung, dem älteren Bruder zu gehorchen und so die Ordnung in der Dynastie aufrechtzuerhalten.¹²⁴ Daß das *Skazanie* versucht, die Passion der Brüder analog zur Passion Christi darzustellen, wertet er zwar später als "iconic principle" des Martyriums, schließt daraus jedoch nicht darauf, daß Boris und Gleb nicht nur als *imitatores Christi* gesehen werden können, deren Tod dem Christi ähnlich ist, sondern auch als *imagines Christi*. Erst als Ikonen oder Abbilder Christi entfaltet sich die Funktion Boris' und Glebs als Beschützer des russischen Landes, die als Abbilder Christi an erster Stelle der Hierarchie der Kiever Rus' stehen, weil sie erst als Abbilder zu einer Ontologisierung der Dynastie beitragen.

Boris' Gedenken an die Passion des tschechischen Märtyrers Václav (284) bestätigt die Abbildhaftigkeit der Brüder noch einmal. Auf diese Verbindung zwischen der Ermordung des tschechischen Fürsten Václav (Wenzel) durch seinen Bruder und seine Heiligsprechung und der Erzählung von Boris und Gleb ist schon oft verwiesen worden, allerdings wurde eher unter philologischem Aspekt untersucht, inwieweit die Václavlegende als Vorlage für das *Skazanie* gedient haben könnte.¹²⁵ Der Inhalt wurde unter dem Aspekt des Fürsten als eines rechtschaffenen Mannes, der unschuldig ermordet wurde, untersucht.¹²⁶ Ingham schließt aus den Ähnlichkeiten auf eine slavische Tradition von Märtyrerherrschern, die schließlich in den christlichen Weg von Widerstandslosigkeit und Bruderliebe mit einem Ideal von politischer Moralhaftigkeit mündete.¹²⁷ Als politische Funktion der Erzählung von Boris und Gleb gilt daher die Festigung des Seniorats.¹²⁸

Christi wird vielmehr in der patristischen und mittelalterlichen Literatur die Nachahmung des Lebens Christi im asketischen Sinne verstanden. In der Väterzeit bedeutete Nachfolge Christi, den Tod Christi zu sterben, um Märtyrer zu werden, eine Wallfahrt zu unternehmen oder in Armut und Demut zu leben. S. Feifel, *Nachfolge Christi*, Sp. 611. Den Tod Christi zu sterben als Voraussetzung für die Verehrung als Märtyrer bedeutet, wie Christus von den Römern oder anderen Ungläubigen getötet zu werden und ist als höherwertig anzusehen als die Askese. Auf keinen Fall ist mit *imitatio* oder Nachfolge Christi das Durchleben der gesamten Passion Christi gemeint, wie Ingham es andeutet. Im *Skazanie* wird durch Urbild und Abbild argumentiert. Das Abbild als Synekdoche enthält das gesamte Urbild mit all seinen Implikationen.

124 Ingham, *The Sovereign as Martyr*, S. 12, in *The Martyred Prince*, S. 38+44 spricht er schon von einem "iconic principle".

125 S. u.a. und mit weiterführender Literatur: Florja, *Václavská legenda*; Ingham, *Czech Hagiography in Kiev*; Ingham, *The Martyred Prince*; Ingham, *The Sovereign as Martyr*; Lichačev, Dmitrij Sergeevič: *Nekotorye voprosy ideologii feodalov v literature XI-XIII vekov*, in: *TODRL* 10 (1954), S. 87-90.

126 Ingham, *The Martyred Prince*, S. 40: "The theme of righteousness and innocent death is one of the most important connecting links between the tradition of Wenceslas and that of Boris and Gleb."

127 Ingham, *The Sovereign as Martyr*, S. 12, vgl. Florja, *Václavská legenda*, S. 85

128 Florja, *Václavská legenda*, S. 80f., 87f.

Im Falle Václavs wird aus dem Märtyrerkult im 10. und 11. Jahrhundert der Kult des heiligen Kriegers, schließlich des Patrons des tschechischen Landes. Auch seine Ikonographie ist der von Boris und Gleb ähnlich.¹²⁹

Die Václavlegende bietet ein beträchtliches Inventar von *topoi*, die zur Ausdeutung von Boris' und Glebs Schicksal herangezogen wurden. Wie Boris und Gleb durchlebt Václav die Passion Christi, die im Text auch typologisch als solche gedeutet wird. Václav wird verraten, wie die Juden und Judas Christus verraten haben.

"Разгрдѣвъше же се чешьки моужи дѣвлоу влѣзышоу въ срьдьц ихъ, ѣкоже и прѣ въ срьдьце Июдѣ предателя господьна, всташе на господа своего Вещслава, ѣкоже Июдѣи на Христа господа."¹³⁰ (29)

"Ѣкоже бо и прѣ сьнидоше зе Жидове на Христа мислеши, тако ти зали врази сашадши се свѣтъ створише, како би оубили господа своего, кнеза Вещслава."(31-33)

"Es wurde aber den tschechischen Männern vom Teufel ins Herz gelegt, wie auch schon vor ihnen das Herz des Judas, des Verräters des Herrn, sich gegen ihren Herrn Václav aufzulehnen, wie Judas gegen den Herrn Christus."

"Wie aber auch vorher die Juden gegen Christus aufzustehen gedachten, so traten auch diese ans Licht, und ermordeten ihren Herren, den Fürsten Václav."

Die ausführliche Behandlung dieses Verrats ist wohl der antijüdischen Polemik geschuldet. Auch Václav stirbt wie Christus.¹³¹

"Вещславъ же абие испоусти доухъ свои, реки: въ роуцѣ твои, господи, предаю доухъ мои." (33)

"Václav aber, als er seine Seele aushauchte, sagte: In deine Hände, Herr, befehle ich meinen Geist."

Am dritten Tage (!) nach Václavs Tod geschieht das erste Wunder.

129 Florja. Václavská legenda. S. 89

130 Die Václavlegende wird zitiert nach der Ausgabe von Pastrnek, František: Slovanská legenda o sv. Václavu, podle rukopisu charvatsko-hlaholského a rumjancevského vydal, překladem a poznámkami, jakož i úvodem opatřil, Praha 1908. Alle Seitenangaben stehen in Klammern im Text.

131 Ingham. The Martyred Prince. S. 45, weist darauf hin, daß ein tschechisches Martyrologium Václav tatsächlich wegen der Ähnlichkeit seiner Passion mit der Passion Christi als christlichen Märtyrer auffaßt.

"Погребоше же частно тѣло Вещеславле, добраго и праведнаго богочътаца и христолюбца. Душа же его въиде къ богу, емоуже и слоужи зъ говорениемъ и са страхомъ: Крѣв же его до три дъни не рачи в землю ити. Трети же дань въсѣмъ видещимъ, урѣки възиде надъ нимъ, ѣко дивити се въсѣмъ." (35-36)

"Es wurde aber der wertvolle Körper Václavs, des guten und rechtschaffenen Gotteskindes und Christusbewundernden, begraben. Seine Seele aber ging ein zu Gott, und ihm dient sie mit Worten und mit Furcht: Sein Blut aber wollte drei Tage lang nicht in die Erde eindringen. Am dritten Tage aber sahen alle, wie es über ihm aufstieg, und sie waren alle erstaunt."

Bereits in der Václavlegende stützt sich also die Heiligkeit des Fürsten darauf, daß sein Martyrium Abbild des Martyriums Christi ist. Und bereits im Falle Václavs handelt es sich um kein echtes Martyrium für den Glauben mehr. Seine Abbildlichkeit von Christus legitimiert ihn als christlichen Herrscher. Boris und Gleb durchleben beide die *passio* Christi, und ihr Opfer wird als Kreuzestod des Lammes gedeutet. Gleb wird zusätzlich durch seine intratextuelle Abbildlichkeit von Boris zu Tagen, die diesen bereits im Text zum Urbild macht. Es geht in beiden Fällen darum, das Land als Reich Gottes auf Erden darzustellen.¹³² Im Falle von Boris und Gleb wird außerdem die religiöse Sehnsucht nach einem heiligen Bruderpaar befriedigt.¹³³ Gleichzeitig geht der slavische Ahnenkult mit seiner Suche nach Schutz durch die Ahnen in synkretistischer Weise in den Heiligenkult ein und wird für die politische Ideologie der Kiever Rus' fruchtbar gemacht.

Das Weltbild, das im *Skazanie* aufgebaut wird, unterscheidet sich insofern von dem, das im *Slovo* aufgebaut wird, als daß das *Skazanie* zwei Fürsten an die Spitze der Hierarchie setzt. Doch hat dies nicht viel zu bedeuten, zerstören doch schon das apostolische Glaubensbekenntnis, dessen älteste Formel vom Ende des 2. Jahrhunderts stammt,¹³⁴ schließlich das Nicäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis von 325 die Einheit der neuplatonischen Hypostasen, indem sie dem Vater den Sohn an die rechte Seite setzen.¹³⁵ Im übrigen ist Boris dem Gleb als sein intratextuelles Urbild hierarchisch übergeordnet.

132 Toporov geht in seiner Behandlung des *Skazanie* implizit davon aus, daß die Rus' sich zur Zeit der Entstehung des *Skazanie* und wahrscheinlich auch später als Teil der christlichen Heilszeit, der *sfera blagodati*, wahrgenommen hat. S. Toporov, *Ideja svjatosti v Drevnej Rusi*, S. 66

133 Toporov, *Ideja svjatosti v Drevnej Rusi*, S. 63

134 Denzinger, *D1*, S. 2; vgl. Irenaeus, *Adversus haereticos* in: PG 7,549A, 855B, 924B.

135 Gleichzeitig kann man von einer Wahrung der Symmetrie dadurch sprechen, daß in der Ostkirche auch der Heilige Geist vom Vater ausgeht und nicht vom Sohn. Es wird sich jedoch im folgenden zeigen, daß der Aufbau eines intratextuellen Abbildes für den Umgang mit dem Urbild-Abbild-Denken in der Rus' konstitutiv wird.

Der durch *Slovo* und *Skazanie* manifestierte Zustand des Heils, in dem sich die Kiever Rus' befindet, und der durch die Heiligen der Fürstendynastie gewährleistet wird, wird von Vladimir Vsevolodovič Monomach, der 1113-1125 Großfürst in Kiev war, auf politischer Ebene umgesetzt. Nach Lichačev wirkte Vladimir Monomach den zentrifugalen Kräften in der Kiever Rus', die sie immer mehr in Einzelfürstentümer aufsplittern ließen, durch Verträge entgegen, die die Fürsten gegen Angriffe von außen verbündeten.¹³⁶ Auf der ideologischen Ebene schwor er die Teilfürsten der Rus' auf die großfürstliche Dynastie ein, indem er sie ihre Abstammung von dieser Dynastie ableiten ließ.¹³⁷ Diese Ableitung wird durch die Chronistik gefestigt und ist bis heute nicht ernsthaft in Frage gestellt worden.

Der als *Poučenie Vladimira Monomacha* bekannte Text¹³⁸ besteht aus drei Teilen, die vom Autor Vladimir Monomach nach 1117 zusammengefaßt wurden. Der vorliegende Text ging in dieser Form 1177 in die Chronik ein.¹³⁹ Der erste Teil des Textes, das eigentliche *Poučenie*, das als Vermächtnis Vladimir Monomachs an seine Nachfolger gesehen werden kann, wurde etwa 1099 geschrieben. Der zweite Teil, eine Art Autobiographie, die *Letopis' žizni*, entstand etwa 1117. Der letzte Teil, *Pis'mo k Olegu Svjatoslaviču*, wurde 1096 geschrieben.¹⁴⁰ Alle drei Texte variieren über das eine Thema, daß man seine Brüder nicht töten und den älteren gehorchen soll und daß man den Brüdern ihr Land nicht nehmen, sondern sich mit ihnen gegen die Feinde von außen, die Heiden, verbünden soll. Das *Poučenie* beginnt mit zwei *thematic clues*. Der erste ist ein Beispiel aus dem profanen Leben, der zweite biblisch im Sinne Picchios.

Im ersten Falle wird Vladimir Monomach gebeten, mit auf einen Kriegszug gegen zwei Brüder zu gehen, um diesen ihren Herrschaftsbereich zu nehmen.

"Усрѣтоша бо мя слы от братья моя на Болзѣ, рѣша: 'Потъснися к нам, да выженемъ Ростиславича и волость ихъ отъимем; иже ли не поидеши с нами,

136 Lichačev, Vladimir Vsevolodovič Monomach, S. 99

137 Lichačev, Vladimir Vsevolodovič Monomach, S. 99, geht davon aus, daß Vladimir Monomach die Abstammung der Fürsten direkt von Rjurik propagierte. In *Slovo* und *Skazanie* wird jedoch Vladimir Svjatoslavič als Stammvater der Dynastie angesehen, da durch ihn auch das Christentum in der Rus' mit den Fürsten verbunden wird. In allen beiden Fällen wird außerdem die Abstammung Vladimirs von Rjurik nicht deutlich gemacht, sondern nur sein Vater, Svjatoslav, und sein Großvater, Igor', genannt, wie auch Vladimir Monomach im *Poučenie*, S. 394, nur seinen Vater nennt. Vgl. Prochorov, K istorii rodovosoznanija, S. 180f.

138 Es wird im folgenden kurz *Poučenie* genannt und zitiert nach: *Poučenie Vladimira Monomacha*, in: *Pamjatniki literatury Drevnej Rusi. Načalo russkoj literatury, XI-načalo XII veka*. Moskva 1978, S. 394-413. Die Seitenangaben stehen in Klammern im Text.

139 Lichačev, Vladimir Vsevolodovič Monomach, S. 100

140 Lichačev, Vladimir Vsevolodovič Monomach, S. 100f.

то мы собѣ будем, а ты собѣ'. И рѣхъ: 'Аще вы ся и гнѣваете, не могу вы яйти, ни креста нереступити'." (392)

"An der Wolga begegneten mir einmal Boten meiner Brüder, die sagten: 'Eile zu uns, damit wir die beiden Söhne Rostislaws vertreiben und ihnen ihr Gebiet wegnehmen. Wenn du nicht mit uns in den Kampf ziehen willst, dann werden wir für uns leben, und auch du wirst allein bleiben.'

Aber ich antwortete ihnen: 'Wenn ihr mir auch zürnt, ich kann nicht mit euch in den Kampf ziehen und den Eid brechen.'" (382)¹⁴¹

Die Absage an den Brudermord wird durch eine Kompilation von Bibelsprüchen, die größtenteils den Psalmen entnommen sind, kommentiert. Der *biblical thematic clue* variiert über das Thema, daß Gott den Gerechten gibt, die Sünder aber zertritt.¹⁴² (392-394) Das folgende Basileios-Zitat¹⁴³ faßt die beiden *thematic clues* noch einmal eindeutig im Sinne eines Syllogismus zusammen: man soll den Älteren gehorchen.

"Якоже бо Василий учаше, собрав ту уноша, душа чисты, нескверньни, телсси худу, кротку бесѣду и в мѣру слово господне: 'Яди и питью бесъ плища велика быти, при старых молчати, премудрыхъ слушати, старѣйшимъ покарятися, с точными и меншиими любовь имѣти; без луки бесѣдуюше, а много разумѣти; и сверѣновати словомъ, ни хулити бесѣдою, не обило смѣятися, срамлятися старѣйших' (...)"¹⁴⁴(394-396)

"Ebenso lehrte Basileios, Jünglinge um sich geschart, sich eine reine und makellose Seele und einen schlanken Leib zu bewahren, sanfte Reden zu führen und Gottes Wort zu beachten: 'Das Essen und Trinken soll ohne großen Lärm vor sich gehen, in Gegenwart von Älteren hat Schweigen zu herrschen, auf die Weisen soll man hören, den Älteren gehorchen, mit Gleichgestellten und Geringeren in Freundschaft leben, ohne Arglist plaudern, aber vieles bedenken, nicht mit Worten toben, in der Rede nicht schmähen, nicht im Übermaß lachen und vor Älteren Scheu empfinden' [...]" (383f.)

¹⁴¹ Die Übersetzung folgt: Die Belehrung Wladimir Monomachs, in: Grasshoff, Helmut / Müller, Klaus / Sturm, Gottfried (Hrsg.): O Bojan, du Nachtigall der alten Zeit. Sieben Jahrhunderte altrussische Literatur, Frankfurt am Main 1975, S. 381-394; die Seitenangaben stehen in Klammern im Text

¹⁴² Die folgenden Passagen werden nicht weiter zitiert, weil sie das gleiche Thema haben. Sie zitieren Ps. 42,6.12, Ps. 37, Ps. 43,5, Ps. 124,2-3, Ps. 56,2f., Ps. 58,2f., Ps. 59,2-4, Ps. 30,6, Ps. 63,4, Ps. 64,3, Ps. 24,4f., Ps. 34,2. Vgl. den Kommentar zum *Poučenie Vladimira Monomacha* in: Rauchspur der Tauben, S. 451. Ich danke Gottfried Sturm für den Hinweis.

¹⁴³ Vgl. hierzu Müller, Ludolf: Noch einmal zu Wladimir Monomachs Zitat aus einer asketischen Rede Basilius des Großen, in: *Russia Mediaevalis* 4 (1979), S. 16-24, wo er als Quelle des Zitates eine Vita aus dem 11. Jahrhundert nennt.

¹⁴⁴ Nach dem Kommentar aus den PLDR 1, S. 460, ist die Stelle einem "poučenie" Basileios des Großen entnommen, das im *Izbornik 1076* stand.

Die *Letopis' žizni* des Vladimir Monomach klingt wie ein Reise- oder Kriegszugsbericht. Nach eigener Aussage unternahm der Großfürst 83 große Kriegszüge und unzählige kleine (406). Interessant ist hier die Begebenheit, in der Vladimir als Fürst von Černigov von Oleg angegriffen wird, der sich mit den Polovcern verbündet hat

"И потом Олегъ на мя приде с Половьчскою землею к Чернигову, и бишася дружина моя с нимъ 8 дний о малу греблю, и не вдалуче внити имъ въ острогъ; съжаливъси хрестьяных душъ и сель горящих и монастырь, и рѣхъ: 'Не хвалитися поганым!'. И вдахъ брату отца его мѣсто, а самъ идох на отца своего мѣсто Переяславлю. И выидохом на святаго Бориса день ис Чернигова (...)" (404)

"Darauf kam Oleg mit dem Polowzerheer gegen mich vor Tschernigow gezogen. Meine Drushina kämpfte mit ihm acht Tage lang um einen kleinen Erdwall und ließ seine Leute nicht in die äußeren Befestigungsanlagen eindringen. Es jammerten mich die christlichen Seelen, die brennenden Dörfer und Klöster, und ich rief aus: 'Dessen sollen sich die Heiden nicht rühmen dürfen!' Und ich übergab Oleg den Thron seines Vaters, ich selbst aber ging nach Perejaslawl, zum Sitz meines Vaters. Wir verließen Tschernigow am Tage des heiligen Boris [...]" (391)

Ehe daß sich die christlichen Fürsten mit den Heiden verbünden, dadurch christliche Seelen leiden müssen und die Heiden über sie triumphieren, verzichtet Vladimir auf den Thron in Černigov und übergibt ihn dem Oleg, dem er als Vatererbe¹⁴⁵ zusteht, und begibt sich nach Perejaslawl', das sein Vater innehatte. Die Datumsangabe enthält den Hinweis auf das *Skazanie o Borise i Glebe*: am Tag des Boris übergab Vladimir Monomach die Stadt an Oleg. Mit der Übergabe der Stadt an den Vetter¹⁴⁶ handelt Vladimir Monomach als Abbild des Boris, der Reich und Leben dem älteren Bruder übergab und deutet seine militärische Niederlage und seine Kapitulation christlich um.

Der Brief an Oleg Svjatoslavič beginnt mit einem klassischen *biblical thematic clue*, der im Hauptteil ausgeführt wird, und der im Schluß noch einmal zusammengefaßt wird. Tenor des Briefes ist, daß man sein eigen Fleisch und Blut nicht töten soll.

145 Vgl. hierzu Lichačev, Vladimir Vsevolodovič Monomach, S. 99

146 Russisch "brat".

"Молвить бо иже: 'Бога люблю, а брата своего не люблю, ложь есть'. (1. Jh. 4,20) И паки: 'Аще не отпустите негрѣшней брату, ни вам отпустить отецъ вашъ небесный'." (Mt. 6,15, Mk. 11,26) (410)

"Denn zu sprechen: 'Ich liebe Gott, aber meinen Bruder liebe ich nicht, ist eine Lüge.' Und weiter: 'Wenn ihr dem sündigen Bruder nicht vergebt, wird auch Euch der Vater im Himmel nicht vergeben'."

Das Beispiel, das Vladimir Monomach dem Oleg zum Nachdenken gibt, hat Anklänge an die zu früh geschnittene Frucht und das Opferlamm des *Skazanie o Borise i Glebe*.

"Зри, брате, отца наю: что взяста, или чим има порты? но токмо оже еста створила души своей. Но да сими словесы, пославше быше переди, брат, ко мнѣ варити мене. Егда же убиша дѣтя мое и твое пред тобою, и быше тебѣ, узрѣвши кровь его и тѣло увянувшю, яко цвѣту нову процветшю, якоже агньцю заколену, и рещи быше, стояще над ним, вникнуши въ номысли души своей: 'Увы мнѣ! что створихъ? И пождавъ его безумья, свѣта сего мечетнаго кривости ради налѣзох грѣх собѣ, отцю и матери слезы'." (410)

"Sieh, Vetter, auf unsere Väter: was haben sie erbeutet und was war ihnen zur Kleidung? Aber was haben sie für ihre Seele getan? Auf diese Worte, die du mir früher gesandt hast, Vetter, antworte ich: Wenn man aber ein Kind erschläge, meines oder deines, vor dir, würdest du nicht, wenn du sein Blut und seinen Körper gesehen hättest, geschnitten wie eine zum ersten Male erblühte Blume, ähnlich einem erschlagenen Lamm, sagen, über ihm stehend, diese Gedanken in deiner Seele denkend: 'O weh mir, was habe ich getan? Und, indem ich diesen Wahnsinn abgewartet habe, habe ich beim Aufblitzen der Schwertklinge Sünde auf mich geladen, dem Vater und der Mutter [aber] Tränen'."

In der Ermahnung, nicht das Blut des eigenen Geschlechts zu vergießen, wird mit den Ausdrücken des Pflanzenabschneidens und des Lammschlachtens auf das Beispiel des heiligen Gleb hingewiesen. Wer einen solchen Mord zulässt, lädt Sünde auf sich und gibt den Eltern Grund zu trauern. Beides sollte man ob der Verwandtschaft unterlassen. Den rein ethischen Wert seiner Aussage bekräftigt Vladimir Monomach in der Schlußpassage des Briefes, in der er behauptet, selbst keinen unmittelbaren Nutzen von seiner Belehrung zu haben, er jedoch durch göttliche Erleuchtung dazu genötigt zu sein, nach ihr zu handeln. (412)

Das *Poučenie* belehrt die Zeitgenossen und Nachfolger Vladimir Monomachs im Fürstenstand darüber, wie sie sich zu verhalten haben. Sie sollen nicht das Blut von Christen, und schon gar nicht das ihrer Brüder, bzw. ihrer Verwandten überhaupt vergießen und ihre Herrschaft nicht antasten, da auch ihnen die Herrschaft von Gott gegeben ist. Im Gegenteil, sie

sollen sich in Frieden leben lassen und sich gegen die Feinde, die von außen kommen, die "Heiden", verbünden. Das Mittel, die Fürsten gemeinsam handeln zu lassen, ist für Vladimir Monomach ihre gemeinsame Abstammung. Nur wenn sie alle von einem Ahnherrn abstammen, haben sie einen Grund, nicht gegeneinander vorzugehen und einander zu unterstützen. Diese Dynastie wird durch Boris und Gleb als Abbilder Christi aufgewertet und stellvertretend geheiligt; die Fürsten erhalten Anteil am Göttlichen im Sinne von $\delta\mu\omega\acute{\iota}\omega\mu\alpha$. Im folgenden werden praktisch alle Fürsten der Kiever Rus' zu Heiligen, ohne daß sie ein heiligmäßiges Leben geführt hätten. Das Bild der Rus', das Vladimir Monomach hier aufbaut, ist das eines Verbandes von Herrschern, die durch Blutsbande und Seniorat miteinander verbunden sind, die jedoch alle der einen, geheiligten Dynastie angehören, deren Ahnherr Vladimir Svjatoslavič das Christentum in die Rus' gebracht und diese dadurch geheiligt hat.

Heiliges Land

Die Heiligkeit Rußlands wird schon durch Ilarions Beschreibung von Kiev als Abbild des himmlischen Jerusalem im *Slovo o zakone i blagodati* impliziert.¹⁴⁷ Die Rus' wird heilig, weil sie in der Heilszeit existiert, in der die Gnade auf der Erde offenbart wurde. Diese Heilszeit wird im *Slovo* durch die Verschränkungen der Urbilder und Abbilder evoziert.

Im Zuge dieses Verfahrens wird das Volk der Rus' zum Abbild des Volkes Israel. Während die Juden jedoch als sein *countertype* funktionieren, geht das Charisma der Auserwähltheit auf das Volk in der Rus' über. Als auserwähltes Volk wird es zum heiligen Volk der Getauften.

Im *Skazanie o slavjanskoj pis'mennosti*¹⁴⁸ wird die Bekehrung der Rus' durch Gottes Rat-schluß kurz und als bekannte Tatsache zusammengefaßt, während es im Text vorrangig darum geht, den im 14./15. Jahrhundert aufkommenden Versuchen, die Rus' in die kyrillo-methodiani-sche Tradition einzubinden, entgegenzuwirken.¹⁴⁹ Statt dessen wird darauf verwiesen, daß die Rus' von Gott selbst Glauben und Schrift erhalten hat¹⁵⁰ und daß Vladimir Svjatoslavič als

147 *Slovo* 192a,4-5+192a,6. Döpmann, Der Einfluß der Kirche auf die moskowitzische Staatsidee, S. 919f., hält es für ausgemacht, daß Ilarion hier auf den Ausdruck "Svjataja Rus'" hinaus will. Dies scheint jedoch ein Rezeptionsfehler zu sein. Der Ausdruck "Svjataja Rus'" wird nach Čiževskij, Das heilige Rußland, S. 70, erst seit dem Ende des 15. Jahrhunderts gebraucht. Im Gegensatz zu Čiževskijs Annahme, daß ein Konzept von der Heiligkeit Rußlands vorher nicht existierte, hat die vorliegende Arbeit gezeigt, daß die Heiligung des Landes schon in Kiever Zeit betrieben wurde.

148 Zu Stemma und Textkritik vgl. Mareš, *Skazanie o slavjanskoj pis'mennosti*, S. 174.

149 Goldblatt, On "Rus'skymi pismeny", S. 223f.

150 Goldblatt, On "Rus'skymi pismeny", S. 321

Zweiter Mose Gesetz und Schrift zu den Russen gebracht hat.¹⁵¹ In diesem Text aus dem 14. Jahrhundert wird die Bekanntheit des Kiever Konzeptes, daß die Rus' von Gott selbst durch Vladimir Svjatoslavič bekehrt wurde, belegt.

"сже боуди вѣдомо всѣми языки и всѣми людми, яко роускїи языкъ ни ѡткоуд уже прїа вѣры сєа свята и грамота роускаа никимже явлена, но токмо самѣмъ богомъ вседержителемъ, отцемъ и сыномъ и святымъ духомъ. Владимиру духъ святын вдохноу вѣру приати, а крещенїе ѡтъ грекъ и прочїи нарадъ църковныи. (...) се же того чюднее и дивнѣа яко единому Владимиру даеть богъ принести в роускую землю вѣру и крщенїе, и грамоту и книги обрѣтены (...) и пришедъ крести вса люди роускїа земли. ѡтоле чюдо, яко вторыи Иерусалимъ на земли ависа Киевъ, и вторыи Мойсей Владимиръ ависа, онъ стѣнный законъ в Иерусалимъ внесе ѡтлучающе ѡтъ идолъ, а сей честноую вѣру и крщенїс святое, (...) сей же Владимиръ вѣроу и крщенїсмъ всю землю роускую приведъ ко пречистѣй троицы, ко отцу и сыну и святому духу, и добродѣтелию получи жизнь вѣчную. и люди томоу же наоучивъ введе в царство небѣсное."¹⁵²

"Es ist aber allem Volke und allen Menschen bekannt, daß das russische Volk nicht irgendwoher seinen Glauben bekam und daß diese heilige russische Schrift nicht irgendwoher kam, sondern von Gott, dem Allherrscher, selbst, dem Vater, dem Sohn und dem heiligen Geist. Vladimir erschien der heilige Geist, damit er den Glauben annahm, und die Taufe von den Griechen und später die kirchlichen Ränge. [...] Dieses ist wunderbar und wundervoll, wie allein Vladimir von Gott gegeben wurde, im russischen Land Glauben und Taufe, und die Schrift und die Bücher zu finden. [...] Und es gingen, um sich taufen zu lassen, alle Menschen des russischen Landes wegen des Wunders, daß das zweite Jerusalem auf der Erde in Kiev erschien und der zweite Moses, Vladimir, erschien, jener brachte die Gesetzestafeln nach Jerusalem, um sie von der Götzenanbeterei zu befreien, allein dieser brachte den reinen Glauben und die heilige Taufe. [...] So führte also Vladimir das ganze russische Land zu Glauben und Taufe zur heiligen Dreieinigkeit, wie zu Vater und Sohn und heiligem Geist, und erhielt zur Wohltat das ewige Leben und lehrte sein Volk so, ins Himmelreich einzugehen."

Auf die Auserwähltheit der Rus' wird hier dadurch hingewiesen, daß sie mit dem auserwählten Volk und ihr Land mit Jerusalem verglichen wird. Durch die Taufe ist das Volk zum

151 Goldblatt, *On "Rus'skymi pismeny"*, S. 322

152 *Skazanie o slavjanskich knigach, perenesennoe na počvu russkiju*, in: *Codex Slovenicus Rerum Grammaticarum*. Edidit V. Jagič. Nachdruck des Separatdrucks Berlin 1896, München 1968 (= *Slavische Propyläen*, 25), S. 20-31, hier: S. 20ff.

heiligen Volk geworden. Der Großfürst Vladimir wird zum erwählten Instrument der Gnade Gottes in der Rus',¹⁵³ der in einem "wundervollen Wunder" von Gott dazu gebracht wurde, das russische Volk zu taufen. Der hier gebrauchte Ausdruck чуднее и дивнѣа geht auf das *Slovo o zakone blagodati* zurück, wenn angesichts der wundersamen Taufe des russischen Volkes ausgerufen wird: "ДИВНО ЧУДО", "wundersames Wunder"(188b,22-189a,1).¹⁵⁴

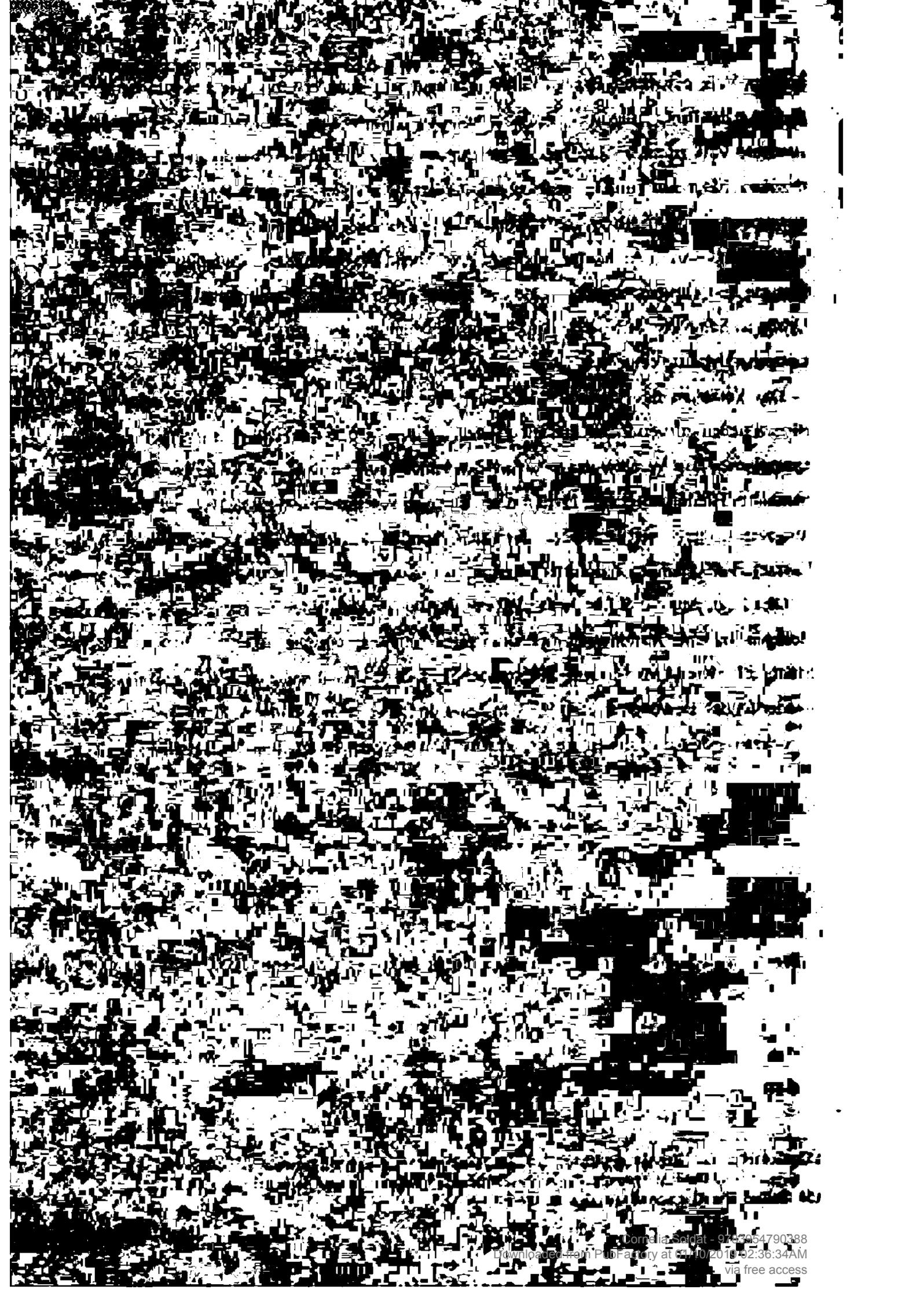
Die Herrschaft in der Kiever Rus' wird zum Abbild der areopagitischen himmlischen Hierarchie mit dem christusabbildlichen Fürsten an der Spitze. Sie hat damit Anteil am himmlischen Urbild im Sinne von ὁμοίωμα. Die Christusabbildlichkeit wird im folgenden zur Heiligung der gesamten Dynastie eingesetzt.

Das Verhalten des Vladimir Monomach, der das Vatererbe des anderen anerkennt, um Blutvergießen zu vermeiden und die Einheit der Rus' gegen die Heiden zu verteidigen, zeigt exemplarisch das Verantwortungsgefühl der Fürsten für die Rus'. Die Zusammenfassung der russischen Fürsten unter eine Dynastie von Heiligen kann in diesem Sinne nicht als Zentralisierungsversuch gewertet werden, sondern dient dazu, die Fürsten an ihre Verantwortung für die Herrschaft des Heiligen in der Rus' zu erinnern.

Dies zeigt, daß das Selbstverständnis der Fürsten als Mitglieder der Dynastie Vladimirs des Heiligen von einer Verantwortung für das ganze Land geprägt war, nicht nur für eine einzelne Stadt, z.B. Kiev. Mit diesem Selbstverständnis und Verantwortungsgefühl korrespondiert wiederum das Bewußtsein vom heiligen Land und vom auserwählten Volk. Typologisch gesprochen werden alle Fürsten der Kiever Rus' zu Allotypen von Vladimir dem Heiligen

153 Goldblatt, On "Rus'skymi pismeny", S. 326; Goldblatt weist in FN 54 darauf hin, daß auch Picchio, *The Function of Biblical Thematic Clues*, diese Funktion Vladimirs herausgearbeitet hat.

154 Soldat, *The Absence of Miracles*, S. 39



4 Ein altrussisches Bauprogramm

Der Aufbau der Herrschaft Jaroslav Vladimirovičs ging mit einem Bauprogramm in Kiev einher, das spätestens seit Werner Philipps Artikel "Die religiöse Begründung der altrussischen Hauptstadt", auf den ich weiter unten näher eingehen werde, im Zusammenhang mit dem Aufbau eines Staatswesens rund um Kiev als Hauptstadt gesehen wird. Der Ausbau Kievs unter Jaroslavs wird als visuelle Darstellung seiner Herrschaftsauffassung gesehen, die von allen anderen Großfürsten bis hin zu den Moskauer Zaren imitiert wurde, um die Hauptstadtfunktion zu übertragen, das Charisma der Hauptstadt zu evozieren und schließlich die Nachfolgelinie von Kiev an aufrechtzuerhalten.¹ Die Beschreibung des Ausbaus wird sowohl von Ilarion im *Slovo* als auch von der *Povest' vremennyx let* geliefert.

"добръ же зѣло и вѣрснъ послухъ сынъ твои георгїи. его же сътвори господь намѣстника по тебѣ. твосмж владычствѣ. не руниаща твоих оуставъ. нъ оутвержающа. ни оумалающа тво ему благовѣрїю положенїа. но паче прилагающа. не сказаща нъ оучинающа. иже недоконьчанаа твоя законьча. акы солломонъ дадвѣдѣ. иже домъ божїи великыи сватыи его прѣмждрости създа. на сватость и ѡсущенїе граду твоему. юже съ. всакою красотою оукраси. златомъ и сребромъ. и каменїемъ драгымъ. и съсжды честными. ѡже църкви дивна и славна вѣсмъ ѡкругнїимъ странамъ. ѡко же ина не ѡбращетса въ всемъ полжнощи земнѣмъ. ѡто вѣстока до запада. и славныи градъ твои киевъ. величствомъ ѡко вѣнцемъ ѡбложилъ. прѣдалъ люди твоя и градъ. сватыи всеславнїи скорѣи на помощь христїаномъ сватѣи богородици. си же и църковъ на великыихъ вратѣхъ създа. въ има первааго господьскааго праздника. сватааго благовещенїа. да еже цѣлованїе архаггелъ дасть девици. бждеть и граду семоу. къ ѡнои бо. радуиса ѡбрадована господь с тобою. къ градуу же. радуиса благоверныи граде господь с тобою." (*Slovo* 191b,15-192b,7)

"Sehr gut und ein Glaubensbezeuger ist dein Sohn Georgij. Ihn aber machte Gott zu deinem Nachfolger in deiner Herrschaft. Er hat das von dir Aufgebaute nicht zerstört, sondern gestärkt. Er verkleinerte nicht die Summe des von deiner Frömmigkeit Hinterlegten, sondern fügte ihm viel mehr hinzu. Er bestraft nicht, sondern stellt die Ordnung wieder her. Was du nicht beendet hast, beendet er wie Salomo das Werk Davids. Er baute das Haus Gottes, seiner großen und heiligen Weisheit zur

Heiligung und Verschönerung der Stadt. Und er verschönerte sie mit allen Schätzen, Gold und Silber, und wertvollen Steinen und wertvollen Gefäßen. So schmückte er auch die wunderbare und in allen umgebenden Städten berühmte Kirche, keine andere ist so geschmückt in allen anderen Weltgegenden vom Osten bis zum Westen wie deine Stadt Kiev. Sie ist von einem großen Kranz umgeben, der dein Volk und deine heilige, vielgerühmte Stadt beschützt. Schnell hilft den Christen die heilige Gottesmutter. Für sie aber ist auch die Kirche auf den großen Toren gebaut, im Namen des ersten Herrenfestes, der heiligen Verkündigung, in der der Kuß des Erzengels der Jungfrau verkündet, daß sie seine Stadt werden wird. Zu ihr aber [sagte er]: Freue dich, Gesegnete, Gott ist mit dir. Und zur Stadt: Freue dich, rechtgläubige Stadt, Gott ist mit Dir "

Als der von Gott eingesetzte Nachfolger Vladimirs setzte Jaroslav dessen Werk fort und vollendete es: "иже недоконьчана твоя законьча", "das nicht vollendete wird durch dich vollendet." Das typologische Beispiel, auf das verwiesen wird, ist das des David und des Salomo² - wie Salomo das Werk des David vollendete, so vollendete Jaroslav das Werk Vladimirs. Die Gemeinsamkeit zwischen Jaroslav und Salomon besteht hier in der Bautätigkeit, genauer: im Tempelbau.³ Im Text selbst geht es um den Bau der Stadt Kiev, die als mit Gold, Silber und wertvollen Steinen geschmückt beschrieben wird.⁴ Der Ruhm der wunderbaren Stadt Kiev ist über die ganze Welt verbreitet. Der Kranz, den sie trägt, kann sowohl als Sieger- oder Märtyrerkranz gedeutet werden als auch, wie Müller dies tut, als Metapher für die Befestigungsanlage der Stadt.⁵ Die besonders genannten Gebäude sind die Kathedrale der hl. Sophia, "иже домъ божи великыи сватыи его прѣмъдрости", das Haus Gottes und

-
- 1 Zur Infragestellung dieser Zielsetzung s. Keenan, *On Some Mythical Beliefs*, S. 20, und seinen Widerspruch gegen diesen seit dem 18. Jahrhundert gängigen *topos* der Forschung ebd. S. 21ff.
 - 2 Das Königtum Israels mit dem von Gott gesalbten König (Messias) wird als Fortführung des Sinaibundes gedeutet, als Bund zwischen der Davidsdynastie und Gott. Die Israel eigentlich fremde Institution des Königtums wird so zu einem neuen Akt der Heilsgeschichte. S. Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. 1, S. 307f.
 - 3 Vgl. hierzu Stökl, *Der zweite Salomon*. Stökl meint jedoch, daß das erste erwähnte typologische Beispiel für einen zweiten Salomon Andrej Bogoljubskij nach PSRL 1, Sp. 367-699 und PSRL 2, Sp. 580-85 sei, und nicht Jaroslav Vladimirovič im *Slovo*. Eliade, *Kosmos und Geschichte*, S. 19ff., stellt den Tempelbau als Kosmogonie dar: "Vor allem der Tempel - als heiliger Ort *par excellence* - hatte ein himmlisches Urbild. Auf dem Berg Sinai zeigt Jahwe Mose die 'Gestalt' des Heiligtums, das dieser ihm bauen soll. 'Genau nach dem Muster der Wohnstätte und aller ihrer Gegenstände, die ich dir zeige, sollt ihr es herstellen' (*Exodus* 25,9) 'Sieh zu, daß du ihn nach dem Muster ausführst, das du auf dem Berg gesehen hast' (ebd. 25,40). Und als David seinem Sohn Salomo die Pläne für die Baulichkeiten des Tempels, des Tabernakels und allen Zubehörs übergibt, versichert er ihn: 'All das legte er dar in einer Schrift aus der Hand des Herrn, die über ihm ruhte, und erörterte alle Arbeiten, die der Plan vorsah' (*Chronik* 28,19). Also hat er das himmlische Urbild gesehen." Ebd., S. 19f.
 - 4 Nach Franklin, *Perceptions and Descriptions of Art*, S. 672, wird dieser Ausdruck später zu einem *topos*.
 - 5 Müller, *Des Metropoliten Ilarion Lobrede*, S. 171

seiner heiligen Weisheit", und die Kirche der Gottesmutter auf den großen Toren, die dem ersten Herrenfeste, der Verkündigung,⁶ geweiht ist.

Als Motivation des Städtebaus wird zweimal die Heiligung der Stadt genannt. Die Sophienkathedrale wird errichtet "на святость и ѡсущеніе граду твоєму", "zur Heiligung und Verschönerung deiner Stadt." Am Ende der Passage wird die Stadt personifiziert und direkt angesprochen: "радуиса благовернии граде господь с тобою". "Freue dich, rechtgläubige Stadt, der Herr ist mit dir." Diese Personifikation ist zweideutig. Vordergründig scheint es sich um eine Fortsetzung des vorhergehenden Themas des Märtyrerkranzes der Stadt zu handeln. Durch die Anrede der Stadt mit dem Englischen Gruß wird sie jedoch nicht irgendeine Person und nicht irgendeine Märtyrer-Heilige, sondern zur Gottesmutter, aus deren Schoß der Heiland hervorgeht.⁷ Diese Verkörperung oder Ver-Körperlichung ist zunächst allegorisch zu verstehen: Stadt und Gottesmutter werden in eines gedacht, die Stadt ist geheiligt, weil die Gottesmutter geheiligt und gebenedeit ist. Nimmt man jedoch die Ver-Körperlichung wörtlich, so wird die Stadt als ganzer, von der Mauer umgebener Bau-Körper zum Körper der Gottesmutter und bringt den Heiland hervor. Mit anderen Worten: Gottes Sohn kommt aus Kiev. Diese Ver-Körperlichung der Stadt ist die Konsequenz aus der Argumentation des Textes. Der Großfürst Vladimir ist das Abbild Christi, Jaroslav Vladimirovič ist sein intratextuelles Abbild. Der aus dem Stadt-Körper hervorgegangene Christus ist der abbildliche Großfürst.

Das *Slovo* argumentiert, Kiev sei geheiligt, weil in der Stadt bestimmte Bauwerke errichtet wurden: die Sophienkathedrale, der Wall um die Stadt und die Verkündigungskirche auf den großen Toren. Anders klingt dies zunächst im Chronikbericht der *Povest' vremennyh let* über die von Jaroslav Vladimirovič errichteten Gebäude.

"В лѣто 6545. Заложѣ Ярославъ городъ великій кыевъ, у него же града суть Златая врата; заложѣ же и церковь святыя Софья, митронолюю, и посемь церковь на Золотыхъ воротѣхъ святое Богородицѣ Благовѣщенье, посемь святого Георгія монастырь и святыя Ирины. И при семь нача вѣра хрестыанская плодѣтисѣ и разширяти, и черноризыци почаша множитисѣ, и монастырсѣвѣ починаху быти."⁸

"Im Jahre 6545 baute Jaroslav die große Stadt Kiev, und in seiner Stadt das Goldene Tor. Er baute auch die Kirche der heiligen Sophia, die Metropolitankirche, und dann die Kirche der heiligen

6 Vgl. Müller, Des Metropolitens Ilarion Lobrede, S. 172

7 Vgl. hierzu weiter unten: Die Gottesmutter ist auch Metapher für das himmlische Jerusalem

8 PSRL I sub 6545 (1037), S. 65

Verkündigung der Gottesmutter auf dem Goldenen Tor, dann die Klöster des heiligen Georg und der heiligen Irina. Und da begann der christliche Glaube Frucht zu tragen und sich zu verbreiten, und die Mönche vermehrten sich und es wurden Klöster gegründet.“

Auch der Chronikbericht hebt die beiden Kirchen, die Sophienkathedrale und die Verkündigungskirche auf dem goldenen Tor, hervor. Er ergänzt sie jedoch noch um die Klöster des Hl. Georg und der Hl. Irina, die man als Patronatsklöster für Jaroslav und seine Frau Ingigerd/Irina ansehen kann.⁹ Außerdem werden weitere Klöster genannt, die in Kiev gebaut wurden, und die im Zusammenhang mit der Vermehrung des Mönchtums stehen, die also mithin für eine Zunahme heiligmäßigen Lebens in Kiev sprechen. Auch die Ausschmückung der Sophienkathedrale mit Silber und Gold wird im Chronikeintrag erwähnt:

“Ярославъ же се, якоже рскохомъ, любимъ бѣ книгамъ, и многы написавъ положи въ церкви святой Софьи, юже созда самъ украси ю златомъ и сребромъ и съсуды церковными, въ ней же обычныя пѣсни Богу въздають, въ годы обычныя. И ины церкви стабляше по градомъ и по мѣстомъ, поставляя попы и дая имъ от имѣнья своего урокъ, веля имъ учити люди, понеже тѣмъ есть поручено Богомъ, и приходити часто къ церквамъ; и умножишася просвутери и людье хрестьянстии. Радовашеся Ярославъ, видя множество церквий и люди хрестьяны, зѣло; а врагъ сѣтовашеться, побѣжаемъ новыми людьми хрестьяньскими.“¹⁰

“Jaroslav aber, wie schon gesagt, liebte die Bücher und ließ viele schreiben und in die Kirche der heiligen Sophia stellen, die er auch selbst ausschmücken ließ mit Gold und Silber und mit Kirchengerät. In ihr werden Gott die gebotenen Gesänge dargebracht zur gebotenen Zeit. Und andere Kirchen baute er in der Stadt und den Dörfern, setzte Priester ein und gab ihnen von seiner Habe, befahl ihnen, die Menschen zu unterrichten, wie ihnen von Gott aufgetragen wurde, und ging oft in die Kirchen. Und es wuchs die Zahl der Presbyter und der Christen. Jaroslav freute sich, als er die Menge der Kirchen und Christen sah; der Feind aber klagt, besiegt von den neuen Christen.“

Der Schlußsatz läßt Jaroslav als Antithese zum Teufel - врагъ - wie Gott auf sein vollbrachtes Werk sehen. Durch den Kirchenbau, die Einsetzung der Priester und die Belehrung des Volkes ist die Rus' ein wahrhaft christliches Land geworden

⁹ Archäologische Daten sprechen allerdings nur von Kirchen, vgl. Toločko, *Drevnij Kiev*, S. 70

¹⁰ PSRL I sub 6545 (1037), S. 66

Marilyn Nelsons Exegese des Chronikeintrags deckt sich in vielem mit dem über die Darstellung Kievs im *Slovo* Gesagten. Sie weist auf die alttestamentarische Typologie hin, die der Text aufbaut: Antityp Jaroslavs sei Salomon, der nach Eph. 2,12-13 den Tempel als Zeichen für das Israel des Fleisches baute, während Jaroslav die christliche Kirche für das Israel des Geistes erbaute:

"The New Israel, whose covenant and symbol are spiritual, *includes* the Gentile convert in its mystical community, which is the new temple, the resurrected Christ. Thus the mission to the Slavs demonstrates the fulfillment of the divine plan: the promise of Solomon's temple is fulfilled in the founding of Kiev and its new spiritual community."¹¹

Sowohl Vladimir als auch David haben Söhne, die Tempel bauen.¹² "In this adapted exegesis Vladimir represents a New Testament Russian David by bringing a whole nation to Christianity. For the religious-historical purposes of the *Primary Chronicle*, this is a supreme example of fulfillment."¹³ Jaroslav und Salomo, die beide den Beinamen "der Weise" bekommen haben,¹⁴ bauen beide das heiligste religiöse Zentrum ihres Volkes. "Jaroslav is the Christian parallel to Solomon, the narration presents Kiev as the analogic Christian fulfillment of Jerusalem."¹⁵ Der Bau der Stadt Jaroslavs wird von Nelson mit dem Tempelbau in Jerusalem gleichgesetzt. Die neutestamentarische Kirche verstehe sich als mystischer Körper Christi. Die Verkündigung symbolisiere den Eintritt Christi durch goldene Tore. Das Goldene Tor, das im Osten des Jerusalemer Tempels liegt (Ez. 40-48), sei das Symbol der Gottesmutter, die in der Liturgie der entsprechenden Festtage als Tempel für Christus bezeichnet werde.¹⁶

Die Gemeinsamkeiten der in *Slovo o zakone i blagodati* und *Povest' vremennyh let* erwähnten Realia lassen nicht auf eine quellenmäßige Abhängigkeit des einen Textes vom anderen schließen,¹⁷ da sich beide auf Gebäude beziehen, die in Kiev tatsächlich existierten. Daß gerade diese Gebäude hervorgehoben wurden, liegt eher daran, daß sie die ersten Steinbauten in der Stadt sind und unter Jaroslav Vladimirovič errichtet wurden.

11 Nelson, *Structure and Exegesis*, S. 147

12 Nelson, *Structure and Exegesis*, S. 149

13 Nelson, *Structure and Exegesis*, S. 149

14 Nelson, *Structure and Exegesis*, S. 153, Anm. 23.

15 Nelson, *Structure and Exegesis*, S. 150; vgl. S. 147: "Central to the symbolism of Solomon is the role as builder of the Jerusalem temple, which ultimately made the city a spiritual center of the Old Testament world."

16 Nelson, *Structure and Exegesis*, S. 147ff.

17 So argumentiert Müller, *Des Metropoliten Ilarion Lobrede*, S. 169.

Im Allgemeinen geht man davon aus, daß Jaroslav schon 1017 mit dem Bau begonnen hat und daß er 1037 abgeschlossen wurde.¹⁸ Dies wird sowohl von Thietmar von Merseburg¹⁹ als auch durch ein Graffiti belegt, das schon 1032 in der Sophienkathedrale angebracht wurde.²⁰ Der Ausbau Kiivs war wohl vor allem verteidigungs- und staatspolitisch motiviert. Da Kiev 1016 von den Pečenegen eingenommen worden war, war der Bau einer Verteidigungsanlage in Gestalt eines hohen Walles zwangsläufig.²¹ Die Befestigung hob Kiev Toločko zufolge außerdem als Hauptstadt der Rus' hervor.²²

Kiev liegt im Übergang zweier Landschaften, des Waldgebietes im Norden und der südlichen Waldsteppe. Die Grenze des Kiever Gebietes ist der Dnepr, der außerdem die Grundvoraussetzungen für die Besiedelung bot, da er als Wasserweg viele Gebiete miteinander verband. Kiev selbst liegt auf der einzigen Erhöhung im Dneprbecken, einem rechts am Ufer gelegenen Plateau, das durch natürliche Barrieren vor Eindringlingen geschützt wird und das zudem durch die Anlage von Befestigungen, *gorodišča*, auf den umliegenden Hügeln weiter befestigt wurde.²³

Die Stadt Kiev lag im 11.-12. Jahrhundert auf einer Fläche von etwa 360-380 ha und hatte etwa 45.000 Einwohner.²⁴ Kiev ist im 11. und 12. Jahrhundert Metropole²⁵ bzw. Hauptstadt der Kiever Rus' als Sitz des Großfürsten als oberstem Repräsentanten des Staates, Sitz der zentralen Büchersammlungen, wahrscheinlich auch Sitz eines zentralen Archivs, und zog darüber hinaus Menschen an, in ihm zu wohnen.²⁶ Diese zentrale oder zentralisierende Funktion Kiivs in der Rus' läßt sich mit dem von Winfried Eberhard für die mittelosteuropäischen Metropolen des Mittelalters festgemachten Prinzip der ethnisch-sprachlichen und politisch-regionalen Pluralität vergleichen. Als Anziehungspunkt für varägische Kaufleute, byzantinische Missionare und Kunsthandwerker - die Steinkathedralen in Kiev wurden unter der Aufsicht

18 Toločko, *Drevnij Kiev*, S. 78; vgl. Toločko, *Istorična topografija starodavnogo Kiiva*, S. 205

19 Toločko, *Drevnij Kiev*, S. 71.

20 Toločko, *Drevnij Kiev*, S. 78

21 Toločko, *Drevnij Kiev*, S. 74

22 Toločko, *Drevnij Kiev*, S. 77, wobei er nicht deutlich macht, was eine Befestigungsanlage mit der Hauptstadtfunktion zu tun hat.

23 Toločko, *Istorična topografija starodavnogo Kiiva*, S. 200f.

24 Nicht 100.000, wie fälschlicherweise auch angenommen wird. Zum Vergleich: Novgorod hatte im 12. Jahrhundert 20.000 Einwohner, London 30.000, im 14. Jahrhundert 40.000, die Hansestädte hatten nie mehr als 20-22.000 Einwohner. Kiev kann also als Großstadt im europäischen Vergleich angesehen werden.

25 Vgl. Engel/Lambrecht, *Hauptstadt*, S. 141: 1349 wird Prag als *metropolis regni Bohemie* bezeichnet, weil es einen Erzbischofsitz bekommen hat.

26 Definitionen nach Engel/Lambrecht, *Hauptstadt*, S. 16

von byzantinischen Handwerkern gebaut²⁷ -, nicht zuletzt durch sein Judenviertel,²⁸ sowie als Ausgangspunkt der Außen- und Heiratspolitik Jaroslav Vladimirovičs ist Kiev wirtschaftlicher, politischer, kirchlicher und künstlerischer Mittelpunkt der Rus'²⁹ und ein Ort der Vermittlung und der Integration unterschiedlicher Kulturen, was auch in den in Kapitel 3 angesprochenen religiösen Synkretismen zum Ausdruck kommt. So zeigt sich, daß ein neuzeitlicher Begriff wie "Metropole" eine Stadt in der Kiever Rus' des Mittelalters als Hauptstadt charakterisieren kann.³⁰

In seinem bereits erwähnten Aufsatz "Die religiöse Begründung der altrussischen Hauptstadt" macht Philipp auf die Hauptstadtfunktion Kievs und seine charismatische Bedeutung in der Rus' aufmerksam. Der Bau der Neu- oder Oberstadt Kievs, im folgenden Vyšgorod genannt, sollte die Stadt Byzanz ähnlich machen. Die Sophienkathedrale in Kiev wurde nach dem Typ der Hagia Sophia in Konstantinopel gebaut, die Georgs- und Irenenkirche entsprachen gleichnamigen Kirchen in Byzanz, das Goldene Tor in Kiev hatte sein Vorbild im Goldenen Tor von Konstantinopel, das ebenfalls von einer Marienkirche gekrönt war.³¹ Dieser Kirche mißt Philipp eine besondere Bedeutung zu:

"Der Beiname Jerusalemkirche (der Marienkirche auf dem Goldenen Tor in Konstantinopel, C.S.) deutet auf das Vorbild von Byzanz hin, auf das Goldene Tor in Jerusalem, das Tor, durch das eine Straße zum Tempel führt, und 'das nur für die Zwecke des Tempeldienstes geöffnet gewesen zu sein scheint'. Das Goldene Tor der Stadtmauer und die Schöne Pforte des Tempels fließen in der Vorstellung zusammen. [...] Da nach Hesekiel 44,1-3 nur der Gott Israels das Tor durchschreitet, wird es auch geistlich als der Schoß Marias verstanden. Das Tor in der Stadtmauer Jerusalems ist wahrscheinlich kurze Zeit nach dem Tor in Konstantinopel entstanden, aber durch die Verbindung mit der Tempelpforte mit einer sehr viel älteren Bedeutung versehen. Konstantinopel verstand sich als ein Abbild Jerusalems. [...] Das Goldene Tor in Kiev ist somit ein Glied in einer langen

27 Brunov, Geschichte der altrussischen Baukunst, S. 12

28 Vgl. Birnbaum, Jewish Life and Anti-Jewish Sentiments; ders.: Aspects of the Slavic Middle Ages, S. 59-130; 181-252. In sowjetischen Texten wird dieses Viertel bezeichnenderweise verschwiegen.

29 Diese Definitionen nach Eberhard, Metropolenbildung im östlichen Mitteleuropa, S. 280; Engel/Lambrecht, Hauptstadt, S. 11.

30 Zu diesem Schluß kommt auch Eberhard, Metropolenbildung im östlichen Mitteleuropa, S. 282, allerdings nicht für Kiev, das als osteuropäische Metropole im vorliegenden Sammelband nicht berücksichtigt wurde.

31 Philipp, Die religiöse Begründung der altrussischen Hauptstadt, S. 375f.

Bautradition, die bezweckt, Abbilder von dem einen Urbild, Jerusalem, zu schaffen, das seinerseits Abbild des himmlischen Jerusalem ist."³²

Das städtebauliche Programm, das von Jaroslav in Kiev in Gang gesetzt wurde, der Bau der Sophienkathedrale, des Goldenen Tores mit der Torkirche und der Kirchen der heiligen Georg und Irene, wird von Philipp als willentlicher Ausdruck des Urbild-Abbild-Denkens gedeutet.

"Es handelt sich hier nicht nur um bloßes städtebauliches Nachahmen, sondern um das Bemühen, das uns im ostkirchlichen Kulturkreis aus der Ikonenmalerei wohl am vertrautesten ist, gerade durch das Beibehalten von Einzelheiten das getreue Abbild eines Urbildes zu schaffen. Jaroslav beabsichtigte nicht nur seine Residenz ebenso großartig wie die Kaiserstadt zu gestalten, sondern Kiev sollte das Abbild vom Urbild Byzanz, sozusagen seine Ikone sein und damit dessen Wesen und geistigen Gehalt annehmen; wie einst die Mächtigkeit Jerusalems auf Byzanz, sollte nun die Mächtigkeit der Kaiserstadt auf die neue Residenz in einer fromm-magischen Weise übertragen werden. Möglicherweise existierten noch andere profane oder sakrale Bauten, die sich als Ausdruck eines Angleichungsstrebens im genannten Sinne deuten ließen."³³

Im Zusammenhang mit Jerusalem, im Anschluß an Gal. 4,26 die Mutter der Städte, sieht Philipp auch die Bezeichnung Kievs als "Mutter der russischen Städte".³⁴

Im Vergleich mit dem weiteren Städtebau in der Kiever Rus' sieht Philipp eine *translatio* der Hauptstadtfunktion von Kiev nach Vladimir durch den Bau einer Neustadt durch Andrej Bogoljubskij, der ein goldenes Tor mit einer Marienkirche und eine zentrale Kathedrale nach einem Kiever Prototyp bauen ließ. Mit der Zerstörung Kievs 1168 durch Andrej Bogoljubskijs Družina, dem Bau Bogoljubovos in Vladimir und dem Raub der byzantinischen Ikone der

32 Philipp, Die religiöse Begründung der altrussischen Hauptstadt, S. 377f.

33 Philipp, Die religiöse Begründung der altrussischen Hauptstadt, S. 378f.

34 Philipp, Die religiöse Begründung der altrussischen Hauptstadt, S. 379. Dieser Ausdruck wird auch von Stupperich in seinem Aufsatz "Kiev - das zweite Jerusalem" angeführt. Stupperich geht jedoch deduktiv von der Rede aus, die Feofan Prokopovič zum Empfang Peters I. am 4.7.1706 in Kiev hielt. Feofan bezeichnet Kiev in dieser Rede als außergewöhnliche Stadt der *otčina* des Zaren, "die Mutter der russischen Städte, die darum auch das *zweite Jerusalem* genannt zu werden pflegt." ebd., S. 335. Ausgehend hiervon geht Stupperich im folgenden der Frage nach, ob dieser Ausdruck Berechtigung hat und kommt zu dem Schluß, daß Kiev durchaus in seiner religiösen Bedeutung Jerusalem und Konstantinopel ebenbürtig war. Allerdings ist seine Vorgehensweise sehr affirmativ. Ich versuche im Gegensatz hierzu zu zeigen, daß die Bedeutung Kievs als himmlisches Jerusalem schon im 11

Gottesmutter *Umilenie*, der späteren "*Vladimirskaja*", aus Kiev sei die Kiever Periode der russischen Geschichte abgeschlossen und die Vladimirer Periode beginne.³⁵ Die *translatio* der Hauptstadt nach Moskau fand im Rahmen des Vladimirer Großfürstentums statt.³⁶ Der *Uspenskij sobor* des Moskauer Kreml' sei nach dem Vorbild der Vladimirer Mariä-Entschlafungskathedrale gebaut,³⁷ und auch die Überführung der Ikone der Gottesmutter *Umilenie* 1395 spricht nach Philipp dafür, daß Moskau zur Hauptstadt der Rus' werden sollte.³⁸ Die Abbildlichkeit der Großfürstensitze voneinander berechtigt nach Philipp die Epocheneinteilung der altrussischen Geschichte in eine Kiever, eine Vladimirer und eine Moskauer Periode.³⁹

Diese religiöse Begründung einer altrussischen Hauptstadt und die damit verbundene *translatio* sowohl der Hauptstadtfunktion als auch des religiösen Charismas funktionieren nur, wenn man die von Philipp schon erwähnten Ausnahmen nicht mit berücksichtigt. So beschreibt Philipp selbst, daß der *Uspenskij sobor* in Vladimir gerade nicht nach dem Vorbild der Kiever Sophienkathedrale gebaut wurde und auch nicht der Sophia geweiht wurde, sondern nach dem Vorbild des *Uspenskij sobor* im Kiever Höhlenkloster, das sich im 12. Jahrhundert noch außerhalb Kievs befand. Außerdem war diese Kirche auch Vorbild für den schon unter Vladi-

Jahrhundert bewußt angelegt wurde, und dazu benutzt wurde, die Rus' und ihre Herrscher zu heiligen und sie zum auserwählten Volk Gottes zu machen.

- 35 Philipp. Die religiöse Begründung der altrussischen Hauptstadt, S. 389f. Die Kontinuität der Herrschaftsabfolge von Kiev über Vladimir nach Moskau ist in der altrussischen Chronistik in der Ende des 14. Jahrhunderts kompilierten *Troickaja letopis'* als einzigem Text überliefert worden. Diese Chronik wurde später von Karamzin extensiv in der *Istorija Gosudarstva Rossijskago* zitiert. Die einzige Handschrift der *Troickaja letopis'* ist beim Brand Moskaus 1812 zerstört worden. Vgl. Pelcnski, *The Origins of the Muscovite Ecclesiastical Claims to the Kievan Inheritance*, S. 109-111 Philipp findet also gleichsam weitere Beweise für die in der *Troickaja letopis'* und in der *Istorija Gosudarstva Rossijskago* postulierte Kontinuität.
- 36 Noch 1432 wurde der Großfürst von Moskau in Vladimir als Großfürst von Vladimir inthronisiert. Philipp. Die religiöse Begründung der altrussischen Hauptstadt, S. 383
- 37 Philipp. Die religiöse Begründung der altrussischen Hauptstadt, S. 384; so auch Brunov, *Geschichte der altrussischen Baukunst*, S. 97ff.
- 38 Vgl. Philipp. Die religiöse Begründung der altrussischen Hauptstadt, S. 385, der diese Vorstellung noch auf die von Moskau als dem Dritten Rom ausweitet: "Moskau ist also in seinem Kernstück, in seiner Mariä-Entschlafungskirche und ihrer Ikone, gedacht als Abbild und Erneuerung von Vladimir. Dieser Bezug wird freilich gewissermaßen aufgehoben durch den direkten Rückgriff auf Byzanz, der in der Kopie der byzantinischen Kaiservürde in der Zarenwürde und des Patriarchats von Konstantinopel im Patriarchat von Moskau gipfelt. Mit der Vorstellung von 'Dritten Rom' knüpft Moskau auch jetzt keineswegs an das antike Rom an, sondern meint den christlichen Gehalt Konstantinopels." Die gesamte These wird noch einmal in Philipp, *Ansätze zum geschichtlichen und politischen Denken*, S. 159f., perpetuiert.
- 39 "Die Hauptstadt konnte zur Periodenbezeichnung werden, da sie die weltliche und geistliche Grundlage der Zeit zu repräsentieren trachtete. Eine solche Gliederung nach der Hauptstadt hat sich wohl kaum für einen anderen europäischen Geschichtsverlauf eingebürgert. Da die altrussische Epoche insgesamt christlich-orthodox fundiert war, konnte es sich nur um ein Wiederholen der Residenz, um ihr erneuerndes, in der gleichen Frömmigkeit wurzelndes Abbilden handeln; auch wird von hier aus verständlich, daß gleichzeitig auf Byzanz und Jerusalem Bezug genommen werden konnte." Philipp. Die religiöse Begründung der altrussischen Hauptstadt, S. 386f.

mir Monomach errichteten *Uspenskij sobor* in Rostov.⁴⁰ Philipp verweist außerdem auf den *Uspenskij sobor* in Zvenigorod, der 1399-1400 erbaut wurde, und auf Tver', wo im 15. Jahrhundert eine Einzug-in-Jerusalem-Kirche auf dem Stadttor errichtet wurde.⁴¹ Diese Bauten kann man nicht mit der Regionalisierung der Herrschaft nach dem Tod Jaroslavs erklären. Die Wiederholung des Bauprogramms, das nach Philipp für Hauptstädte vorgesehen ist, in Städten, die weder Metropolen- oder Patriarchen- noch Großfürstensitze waren, bringt Philipps These von der *translatio* der Hauptstadtfunktion durch die Imitation von Bauten schon in seinem eigenen Text ins Wanken. Vor allem die augenfällige Nicht-Wiederholung der Kiever Sophienkathedrale, die man im Lichte seiner Theorie nicht mit einem Niedergang der Baukunst erklären sollte,⁴² läßt sich nicht mit einer Wiederholung der Jerusalemer Koimesis-Kathedrale der Gottesmutter in Beziehung setzen, da diese kein Vorbild in Kiev hat. Der erste und offensichtliche Bruch mit der Hauptstadttradition findet also schon bei der Errichtung des ersten Abbildes in Vladimir statt. Ich möchte nicht in Zweifel ziehen, daß die von Philipp aufgezeigten Wiederholungen durch Urbild und Abbild motiviert sind. Ich ziehe allerdings in Zweifel, daß die Abbildlichkeit der Kirchen- und Befestigungsbauten auf eine *translatio* der Hauptstadtfunktion und damit einen rein politischen Akt zurückzuführen ist und denke, daß sie eine völlig andere Funktion hatte.

Das Kiever Bauprogramm

Die Sophienkathedrale von Kiev war⁴³ eine fünfschiffige Kreuzkuppelkirche im Stile der Konstantinopoler Kunst. In Konstantinopel schuf die Kunst den urbanen Raum aus der Natur. Die Kathedralen der Stadt wurden zu Steigerungen und Höhepunkten des Raumerlebnisses.⁴⁴ Die Sophienkathedrale in Kiev hatte einen Umgang und eine Empore, die den inneren und äußeren Raum aufteilten und den Innenraum pyramidal in Form eines gleichschenkligen Dreieckes gestalteten, eine Bauweise, die in Rußland nie wieder so erreicht wurde.⁴⁵ Da die Kirche als

40 Philipp, Die religiöse Begründung der altrussischen Hauptstadt, S. 381

41 Philipp, Die religiöse Begründung der altrussischen Hauptstadt, S. 385f.

42 Die "Vergrößerung" und "Primitivität" der Kiever Baukunst des 12. Jahrhunderts lag nach Brunov, Geschichte der altrussischen Baukunst, S. 26, an materiellen Schwierigkeiten und am niedrigen kulturellen Niveau

43 Sie ist im 18. Jahrhundert im Stile des russischen Barock umgebaut worden, so daß man sich auf Rekonstruktionen verlassen muß

44 Brunov, Geschichte der altrussischen Baukunst, S. 10f. Zum Vergleich der Kiever Sophienkathedrale mit der Konstantinopoler Kunst vgl. ebd., S.10ff.

45 Brunov, Geschichte der altrussischen Baukunst, S. 15; S. 16 entwickelt Brunov seine These, daß die Baukörper in Altrußland bis ins 16. und 17. Jahrhundert hinein "organisch anwachsen" und nach oben

Metropolitankirche gedacht war, schloß sich an die westliche, sie umgebende Mauer der Hof des Metropoliten an, der einen direkten Zugang zur Kirche hatte.⁴⁶ Die Sophienkathedrale diente als zentraler Versammlungs- und Repräsentationsort. Sie war Versammlungsort der Bischöfe und des *veče*, Empfangshalle und Begräbnisort der Großfürsten.⁴⁷

Die Befestigung Kiivs durch einen Wall und einen Palisadenzaun im 11. und 12. Jahrhundert ist nach Toločko unikal für die Kiever Rus'. Von den im Wall angebrachten drei Toren wird vor allem das sogenannte "Goldene" oder "Große" Tor in den oben zitierten Quellentexten beschrieben. Es war das Haupt- und Paradedor Vyšgorods, mit einem Durchgang von 6,5 m zwischen zwei 25 m langen Steinmauern. Das obere Stockwerk schloß mit einer Plattform ab, die als Verteidigungsturm diente. Auf ihr befand sich außerdem die Maria-Verkündigungskirche. Seinen Namen hatte das Tor vom Goldenen Tor in Konstantinopel, das ebenfalls als Paradedor diente.⁴⁸

Die in der Chronik erwähnte Georgs- und die Irenenkathedrale vervollständigten das Ensemble. Gerade die beiden letzteren Kirchenbauten lassen einen Vergleich Kiivs mit Konstantinopel zu. Der von Toločko abgebildete vergleichende Plan von Kiev und Konstantinopel zeigt,⁴⁹ daß die fünf in der *Povest' vremennyh let* erwähnten Gebäude auch in Konstantinopel standen, und läßt den Schluß zu, daß durch den Bau Vyšgorods tatsächlich ein Abbild Konstantinopels geschaffen werden sollte. Vyšgorod sollte ähnlich repräsentativ als Herrschersitz der Kiever Rus' sein wie Konstantinopel als Sitz des byzantinischen Kaisers.

streben. Ioannisjan, *Architektur und Architektur-Dekoration*, S. 314, nimmt die Pyramidalform zum Zeichen dafür, daß mit der Kiever Sophienkathedrale ein neuer Kirchentyp geschaffen wurde.

46 Toločko, *Drevnij Kiev*, S. 69f.

47 Toločko, *Drevnij Kiev*, S. 69

48 Toločko, *Drevnij Kiev*, S. 66

49 Toločko, *Drevnij Kiev*, S. 91f.; Toločko selbst bestreitet jedoch die Vergleichbarkeit Kiivs und Konstantinopels im Text im Gegensatz zum abgedruckten Plan: "Мы уже отметили, что сравнение Киева с крупнейшими городами Византии, а также некоторыми западноевропейскими, унаследовавшими от античности все традиции, является исторически неоправданным. Слишком различными было их происхождение и культурно—историческое развитие. Согласно заключению исследователей, такие города, как Константинополь и Фессалоники, имевшие во времена расцвета соответственно 500 и 200 тыс. человек, были огромными даже по византийским масштабам. Оба они расположены в исключительно удобных географических местах, на важных артериях международной торговли и берут свое начало еще с эллинистических времен. Большому количеству населения соответствовали и их огромные размеры. Так, площадь Константинополя (без агломерации) почти в 10 раз превышала размеры основного городского ядра древнего Киева. В последние века (XIV—XV) существования Византийской империи количество населения Константинополя и Фессалоник значительно сократилось и равнялось 30—40 тыс. человек. Древний Киев XI—XII вв. следует сравнивать не с ними, а с городами славянского и, может быть, западноевропейского средневекового мира." Toločko übersieht hier allerdings konzeptionelle Ähnlichkeiten. Ansonsten läuft seine Argumentation am Ende auf einen modernen Anti-Byzantinismus hinaus und ist, indem auf eine Vergleichbarkeit mit dem Westen im Gegensatz zum Osten hingewiesen wird, sowjetisch geprägt.

In Berestovo, einem Vorort von Kiev, entstand in der Mitte des 11. Jahrhunderts die *Kievo-pečerskaja lavra*, das Höhlenkloster. Der Klosterkomplex war ab 1051 mit einer Holzpalisade eingefasst, am Ende des 12. Jahrhunderts wurde diese durch eine 2,2 m hohe und 135 m lange Steinmauer ersetzt. 1073 wurde der *Uspenskij sobor* des Höhlenklosters begonnen, der 1078 geweiht wurde. Die Kathedrale des Höhlenklosters wurde von byzantinischen Baumeistern gebaut und ist eine dreischiffige Kreuzkuppelkirche mit Narthex, in deren Inneren der Hauptkuppelraum vorherrscht.⁵⁰ Die Torkirche über dem Hauptportal wiederholt nach Brunov wahrscheinlich das Goldene Tor in Kiev mit seinen Prätexten.⁵¹ Um 1108 baute man eine *Trapeznaja cerkov'*, eine Kirche, die gleichzeitig als Refektorium der Mönche diente, und in die Palisade ein heiliges Tor mit einer Dreieinigkeitskirche.

Die Geschichte des Baus des *Uspenskij sobor* des Höhlenklosters wird im Paterikon des Klosters unter dem Titel "*Slovo o prišestvii master cerkovnych ot carjagrada k Antoniju i Feodosiju*"⁵² ausführlich berichtet:

"Придоша от Царяграда мастери четыре церковнии, мужие богати велми, въ печеру къ великому Антонию и Феодосию, глаголюаа: "Гдѣ хоцета начати церковь?" Она же к ним рѣста: "Идѣ же господь мѣсто наречеть." Сии же рѣста: "Аще смерть собѣ проповѣдасте, мѣста ли не назнамѣнавше, толикое злато вдавше намъ?" Антоний же и Феодосис, призвавше всю братию, и въросиста грекъ глаголюще: "Скажите истинну, что се бысть?"

Сии же мастери рѣста: "Нам спящимъ в домѣхъ своих, рано, въсходящу солнцу, придоша къ комуждо нас благообразии скопци, глаголюще: "Зоветь вы царица Влахерну". Намъ же идущимъ, пояхомъ съ собою другы и южикы своя, и обрѣтохомся равно пришедше вси, и стязавшися, сдину рѣчь царицину слышавше, и едины зватаево быша у нас. И видѣхом царицю и множество вои о ней, поклонихомся ей, и та рече к намъ: "Хошу церковь възградити себѣ въ Руси, въ Киевѣ, велю же вамъ, да возьмете злата себѣ на три лѣта".

50 Brunov, Geschichte der altrussischen Baukunst, S. 20-22. Hier auch die kunsthistorische Einordnung der Kirche, die für den weiteren Verlauf der Argumentation hier irrelevant ist.

51 Brunov, Geschichte der altrussischen Baukunst, S. 23, die barocken Dekorationen der Torkirche, die heute noch zu sehen sind, stammen aus dem 17. Jahrhundert

52 Der *Kievo-pečerskij paterik* wird zitiert nach: Paterik pečerskij, iže o sozdanii cerkvi, da razumejut' v"si, jako samogo gospoda promyslom i voleju i ego prečistya matere molitvoju i choteniem' s"zdasja i s"vr"šisja bogolepnaa, nebesi podobnaja, velikaa cerkvi bogorodičina, archimandritia vseja ruskya zemlja, eže est' lavra svjatago i velikago otca našego Feodosia, in: Pamjatniki literatury drevnej Rusi. XII vek, Moskva 1980, S. 412-623; im folgenden stehen die Seitenangaben im fortlaufenden Text.

Мы же поклонившися рѣхомъ: "О госпоже царице, въ чюжу страну отсылаеши нас, къ кому тамо приидем?" Она же рече: "Сею посылаю ко Антонию и Феодосию". Мы же рѣхомъ: "То что, госпоже, на три лѣта злата даеши намъ, сима прикажеши о насъ, что есть на пищу намъ вся потребная, сама же вѣси, чимъ нас дарствовати". Царица же рече: "Сий Антоний, точию благословивъ, отходить свѣта сего на вѣчный, а сий Феодосий, во 2-ое лѣто по немъ идеть къ господу. Вы же възмѣте до избытка вашего злата, а еже почтити вас, тако не можетъ никто же: дамъ вамъ, еже ухо не слыша и на сердце чловѣку не взыде. Прииду же и сама видѣти церкве и в ней хошу жити". Вдасть же намъ мощи святыхъ мученикъ: Артемиа и Полискта, Леонтиа, Акакиа, Арефы, Якова, Феодора, рекши намъ: "Сиа положите въ основании". Възяхом же злато и лише потребы. И рече къ намъ: "Изыдите наасно и видѣте величество". И видѣхомъ церковь на въздусъ, и въшедше, поклонихомся ей и въпросихомъ: "О госпоже, какво имя церкви?" Она же рече, яко имя себѣ хошу нареши. Мы же не смѣхомъ ся въспросити, како ти имя. Си же рече: "Богородичина будетъ церкви" и дасть намъ сию икону: "Та намѣстнаа, рече, да будетъ". Ей же ноклонившися, изыдохом въ дома своа, носяще сию икону, ю же приахом от руки царицину". (418-420)

"Es kamen aus Zargrad vier Kirchenbaumeister, sehr reiche Männer, in die Höhle zum großen Antoni und zu Feodossi und fragten: 'Wo wollt ihr die Kirche errichten?' Die beiden antworteten ihnen: 'An dem Platz, den der Herr bestimmen wird.' Jene aber sprachen: 'Wie ist das möglich: Ihr habt uns - euren Tod voraussagend - so viel Gold gegeben und den Platz nicht bestimmt?' Da riefen Antoni und Feodossi alle Brüder zusammen, befragten die Griechen und sprachen: 'Sagt die Wahrheit, wie ist das gewesen?' Die Baumeister berichteten folgendes: 'Als wir in unseren Häusern schliefen, kamen am frühen Morgen bei Sonnenaufgang zu jedem von uns Verschnittene von schöner Gestalt und sprachen: 'Die Kaiserin ruft euch in die Blachernen.'

Wir gingen und nahmen unsere Freunde und Verwandten mit und trafen alle zur gleichen Zeit ein. wir stellten fest, daß jeder von uns die gleiche Botschaft der Kaiserin erhalten hatte und daß dieselben Gesandten bei jedem von uns gewesen sind. Da sahen wir die Kaiserin und eine große Zahl von Kriegern bei ihr; wir verneigten uns vor ihr, und sie sprach zu uns: 'Ich will mir in der Rus, in Kiew, eine Kirche bauen. Ich gebiete euch, daß ihr Gold für drei Jahre mit euch nehmt.' Wir verneigten uns und sprachen: 'O Herrin, o Kaiserin, du sendest uns in ein fremdes Land! Zu wem werden wir dort kommen?' Sie antwortete: 'Zu diesen beiden, Antoni und Feodossi, sende ich euch.' Wir aber sprachen: 'Warum, Herrin, gibst du uns für drei Jahre Gold? Du weisest diese an, daß wir das Notwendige an Nahrung von ihnen bekommen sollen. Doch du wirst selbst wissen, was du uns gibst.' Da sagte die Kaiserin: 'Dieser Antoni wird, sobald er euch gesegnet hat, für immer aus dieser Welt scheiden; dieser Feodossi

aber wird etwa zwei Jahre nach ihm zu Gott eingehen. Ihr aber sollt Gold im Überfluß mitnehmen. Was euer Ansehen angeht, so kann euch niemand so ehren wie ich. Ich werde euch geben, was kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist. Ich werde auch selbst kommen, um die Kirche zu sehen, und ich werde darin meine Wohnstatt haben.' Und sie gab uns Reliquien der heiligen Märtyrer, des Artemios und Polyeuktos, Leontios, Akakios, Arethas, Jakobos und Theodoros. und sprach zu uns: 'Diese legt in das Fundament.' Da nahmen wir das Gold, mehr, als notwendig gewesen wäre.' Sie aber sagte zu uns: 'Nun gehet nach draußen und sehet die Größe [der Kirche].' Und wir erblickten eine Kirche in den Lüften, kehrten zurück, verneigten uns vor ihr und fragten: 'Herrin, wie ist der Name der Kirche?' Sie aber erwiderte, daß sie ihr ihren Namen geben wolle. Wir wagten es nicht, sie zu fragen: 'Wie lautet dein Name?' Und sie sprach: 'Es wird eine Kirche der Gottesmutter sein' und gab uns diese Ikone und sagte: 'Diese sei die Ortsikone.' Wir verneigten uns vor ihr und gingen fort in unsere Häuser und trugen die Ikone, die wir aus der Hand der Kaiserin empfangen hatten, mit uns."⁵³ (S. 34ff.)

Nach der Rede der "Kaiserin", die natürlich die Gottesmutter ist, erhalten die Baumeister den Auftrag von ihr, die Kirche der Gottesmutter im Höhlenkloster zu bauen, im Beisein von Antonij und Feodosij. Diese beiden erkennen, daß es die Gottesmutter war, die den Baumeistern den Auftrag gegeben hat. Antonij aber erprobt Gottes Willen noch einmal, um sicher zu gehen, daß er den richtigen Ort wählt. Der alttestamentarische Typos für Antonijs Vorgehen ist Gideons Erprobung von Gottes Willen, bevor er Israel vor den Midianitern errettet (Richter 6,36-40).⁵⁴

"Грѣци же съ страхом поклонишася святым и рѣша: "Гдѣ мѣсто таковое да видимъ?" Антоний же рече: "3 дни пребудемъ молящеся, и господь явит намъ". И в тую нощь, моляшуся ему, и явися ему господь глаголя: "Обрѣль еси благодать предо мною". Антоний же рече: "Господи, аще обрѣтох благодать пред тобою, да будетъ по всей земли роса, а на мѣсте, иде же волиши освятити, да будетъ суша". Заутра же обрѣтоша сухо мѣсто, идѣ же нынѣ церкви есть, а по всей земли роса. Въ другую же нощь, тако же помолився, рече: "Да будетъ по всей земли суша, а на мѣстѣ святѣмъ роса". И шедше, обрѣтоша тако. Въ третий же день, ставше на мѣстѣ том, помолышеся и благословивъ мѣсто, и измѣриша златымъ поясомъ широту и долготу. И въздвигъ руцѣ на небо Антоний, рече великимъ гласомъ: "Послушай мене,

53 Die Übersetzung wird zitiert nach: Das Väterbuch des Kiewer Höhlenklosters, hrsg von Dietrich Freydank und Gottfried Sturm unter Mitarbeit von Jutta Harney, Leipzig 1988; die Seitenangaben stehen in Klammern im Text.

господи, днесъ, послушай мене огнемъ, да разумѣють вси, яко ты сси хотяй сему". И абие спаде огнь съ небесъ и пожже вся древа и терние, и росу полиза, долину створи, яко же рѣвомъ подобно. Сущии же съ святыми от страха падоша яко мертвии. И оттуду начатокъ тоя божественна церкве." (420-422)

"Die Griechen jedoch verneigten sich vor den Heiligen in Furcht und sprachen: 'Wo ist der Ort, daß wir ihn schauen.' Antoni aber antwortete: 'Drei Tage wollen wir im Gebet verharren, dann wird der Herr ihn uns weisen!' Und in derselben Nacht, während er betete, erschien ihm der Herr und sprach: 'Du hast Gnade vor mir gefunden.' Antoni erwiderte: 'Wenn ich, Herr, vor dir Gnade gefunden habe, so sei Tau auf dem ganzen Boden, aber an der Stelle, die du zu heiligen gedenkst, sei es trocken.' Am anderen Morgen fanden sie den Platz trocken, wo heute die Kirche steht. Und überall sonst auf dem Boden war Tau. In der zweiten Nacht betete er abermals und sprach: 'Es sei überall auf der Erde trocken, am heiligen Ort jedoch Tau.' Und sie gingen und fanden es so. Am dritten Tag stellten sie sich auf diesen Platz, beteten und segneten den Ort und maßen ihn mit dem goldenen Gürtel der Breite und der Länge nach aus. Antoni erhob die Hände gen Himmel und sprach mit laute Stimme: 'Erhöre mich, Herr! Erhöre mich heute durch ein Feuer [-zeichen], damit alle verstehe, daß du es bist, der diesen [Platz] wünschst.' Und sogleich fiel Feuer vom Himmel und verbrannte alle Bäume und das Dornengestrüpp und leckte den Tau auf und schuf eine Vertiefung, die einer Grube ähnelte. Und alle, die mit den Heiligen waren, fielen in Furcht nieder, als wären sie tot. Und so nahm diese Kirche ihren Anfang." (37f.)

Die Kirche der Gottesmutter des Höhlenklosters wird durch ein zweimaliges Wunder von ihr und Gott selbst in Auftrag gegeben. Während Gott nach dem Urbild der Gideonserzählung seinen Willen kundtut und den Ort des Baus bestimmt, bestimmt die Gottesmutter den Bau, die Reliquien, die das Fundament der Kirche bilden sollen, und gibt ihre Ikone, ein *acheiropoieton*, das in der Kirche aufgestellt werden soll. Der heilige Ursprung von Kirche und Ikone wird im Paterikon noch einmal explizit klargestellt.

"Сея же зижитель, и хитрець, и художникъ, и творецъ - богъ, иже огнемъ божества своего попали вѣщи тлѣнныя, дрѣвеса же и горы и путь равнаа дому матере своя, на прнессение рабом своим. Разумѣйте, братис, основание и начало ея: отецъ свыше благословил росую и столпом огненнымъ и облакомъ свѣтлымъ; сынъ мѣру дароваль своего поаса, еще бо и дрѣво бяше существом видимо, но божиею силою одѣано есть; святыи же духъ огнем невещественным яму ископа на водружение коренис, и на семъ камени

54 Auf diesen Text wird auch in der *Povest' vremennyh let* sub 6596 (988) und im *Slovo o zakone i blagodati*, 174ff., verwiesen.

съгради господь церковъ сию, и врата адова не удолѣють ей. Что же и богородица: на 3 лѣта злата дасть мастеръм и своего пречестнаго образа икону даровавши и ту намѣстницу постави, от неа же чудеса многа сътворяются." (424)

"Ihr [der Kirche] Erbauer aber, Architekt, Künstler und Schöpfer ist Gott selbst, der mit seinem göttlichen Feuer Vergängliches - Bäume und Höhen - in Flammen aufgehen ließ und den Weg zum Haus seiner Mutter ebnete, daß sie dorthin von seinen Knechten übergeführt werde. Begreift, Brüder, ihre [der Kirche] Gründung und ihren Anfang: Der Vater sandte von oben seinen Segen mit dem Tau, mit der Feuersäule und mit der hellen Wolke. Der Sohn schenkte das Maß mit seinem Gürtel; obwohl das Holz seinem Wesen nach erkennbar war, wurde es doch mit Gottes Kraft versehen. Der Heilige Geist aber hob mit geistlichem Feuer die Baugrube für die Errichtung des Fundaments aus. Der Herr erbaute auf einem solchen Felsen diese Kirche. Und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen. Die Gottesmutter gar hat den Baumeistern für drei Jahre Gold gegeben und ihr verehrungswürdiges Bild geschenkt und es zur Ortsikone bestellt. Von ihr gehen viele Wunder aus." (41)

Der Schreiber des Paterikons läßt keinen Zweifel an der Deutung dieser Erzählung aufkommen. Die Kirche der Gottesmutter des Höhlenklosters ist heilig, weil sie von der Trinität und der Gottesmutter nicht nur gewünscht, sondern in Auftrag gegeben und realisiert wurde. Der Text des Paterikons wurde im ersten Drittel des 13. Jahrhunderts, also noch vor dem Tatareneinfall, zusammengestellt, die älteste Handschrift stammt aus dem Jahre 1406.⁵⁵ Die Legenden um die Gottesmutter und ihre Kirche, die das Paterikon enthält, sind also etwa im 12. Jahrhundert entstanden, in einer Zeit, in der Kiev schon nicht mehr der unumstrittene Herrschaftsmittelpunkt der Rus' war. Die Mönche des Höhlenklosters schafften es, ihre Kirche mit einer solchen Aura der Heiligkeit zu umgeben, daß sie als Vorbild für den Bau des *Uspenskij sobor* in Vladimir 1158-61 genommen wurde.

Das himmlische Jerusalem

Die oben beschriebenen Kennzeichen der Kirchen-, Stadt- und Klosterbauten, die Kirche an sich, der sie umgebende Wall mit dem Tor, gelten in der ostkirchlichen Ikonographie als Zeichen für das himmlische Jerusalem.⁵⁶ Seine Ikonographie geht auf die Vision in der Offenbarung des Johannes zurück:

55 Ol'sevskaja, Patcrik Kievo-Pečerskij, S. 308

Καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν. ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι. καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλήμ καινὴν εἶδον καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς. καὶ ἤκουσα φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ θρόνου λεγούσης.

Ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ σκηνώσει μετ' αὐτῶν, καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται, καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν ἔσται αὐτῶν θεός. (Offb. 21,1-3)

"Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde verging, und das Meer ist nicht mehr. Und ich, Johannes, sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott aus dem Himmel herabgefahren, bereitet als eine geschmückte Braut ihrem Mann. Und hörte eine große Stimme von dem Stuhl, die sprach: Siehe da, die Hütte Gottes bei den Menschen! Und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk sein, und er selbst, Gott, mit ihnen, wird ihr Gott sein."

Das himmlische Jerusalem, aus dem Himmel herabgefahren, erscheint als die Hypostase des neuen Himmels und der neuen Erde. Im Gegensatz zum Abbild schafft es nicht mehr nur Transparenz zur göttlichen Sphäre, sondern es existiert als Urbild in der neuen Welt und erfüllt so die ontologische Sehnsucht danach, daß das Heilige auf die Erde kommt. Es wurde von Gott *in aeterno* gleichzeitig mit dem Paradies geschaffen. Sowohl die reale Stadt Jerusalem als auch der Tempel in der Stadt sind seine Abbilder. In der jüdischen Apokalypse des Baruch wird das himmlische Jerusalem zum von Gott geoffenbarten Urbild, auf das sich die Hoffnungen der Juden richten konnten, nachdem die Stadt Jerusalem zerstört worden war. Das Abbild in der Welt ist zwar verletzlich, das Urbild jedoch unzerstörbar, da es außerhalb der Zeit steht.⁵⁷ Dem Menschen wird verheißen, daß Gott selbst bei ihm im himmlischen Jerusalem sein wird.

καὶ ἀπήνεγκέν με ἐν πνεύματι ἐπὶ ὄρος μέγα καὶ ὑψηλόν, καὶ ἔδειξέν μοι τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλήμ καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἔχουσαν τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ, ὁ φωστὴρ αὐτῆς ὅμοιος λίθῳ τιμιωτάτῳ ὡς λίθῳ ἰάσπιδι κρυσταλλίζοντι. ἔχουσα τεῖχος μέγα καὶ ὑψηλόν, ἔχουσα πυλῶνας δώδεκα καὶ ἐπὶ τοῖς πυλῶσιν ἀγγέλους δώδεκα καὶ ονόματα ἐπιγεγραμμένα, ἃ ἔστιν τὰ ὀνόματα τῶν δώδεκα φυλῶν υἱῶν Ἰαραήλ. ἀπὸ ἀνατολῆς πυλῶνες τρεῖς

56 Eliade, Das Heilige und das Profane, S. 56-57

57 Eliade, Das Heilige und das Profane, S. 56. Vgl. ders., Kosmos und Geschichte, S. 20ff: auch Platos *Politeia* hatte ein himmlisches Urbild.

καὶ ἀπὸ βορρᾶ πυλῶνες τρεῖς καὶ ἀπὸ νότου πυλῶνες τρεῖς καὶ ἀπὸ δυσμῶν πυλῶνες τρεῖς. καὶ τὸ τεῖχος τῆς πόλεως ἔχων θεμελίους δώδεκα καὶ ἐπ' αὐτῶν δώδεκα ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου.

Καὶ ὁ λαλῶν μετ' ἐμοῦ εἶχεν μέτρον κάλαμον χρυσοῦν, ἵνα μετρήσῃ τὴν πόλιν καὶ τοὺς πυλῶνας αὐτῆς καὶ τὸ τεῖχος αὐτῆς. καὶ ἡ πόλις τετράγωνος κεῖται καὶ τὸ μῆκος αὐτῆς ὅσον καὶ τὸ πλάτος. καὶ ἐμέτρησεν τὴν πόλιν τῷ καλάμῳ ἐπὶ σταδίων δώδεκα χιλιάδων, τὸ μῆκος καὶ τὸ πλάτος καὶ τὸ ὕψος αὐτῆς ἴσα ἐστίν. καὶ ἐμέτρησεν τὸ τεῖχος αὐτῆς ἑκατὸν τεσσαράκοντα τεσσάρων πηχῶν μέτρον ἀνθρώπου, ὃ ἐστὶν ἀγγέλου. (Offb. 21,10–17)

"Und führte mich hin im Geist auf einen großen und hohen Berg und zeigte mir die große Stadt, das heilige Jerusalem, herniedergefahren aus dem Himmel von Gott, die hatte die Herrlichkeit Gottes. Und ihr Licht war gleich dem alleredelsten Stein, einem hellen Jaspis. Und sie hatte eine große und hohe Mauer, und hatte zwölf Tore und auf den Toren zwölf Engel, und Namen darauf geschrieben, nämlich der zwölf Geschlechter der Kinder Israel. Vom Morgen drei Tore, von Mitternacht drei Tore, vom Mittag drei Tore, vom Abend drei Tore. Und die Mauer der Stadt hatte zwölf Grundsteine und auf ihnen die Namen der zwölf Apostel des Lammes. Und der mit mir redete, hatte ein goldenes Rohr, daß er die Stadt messen sollte und ihre Tore und Mauer. Und die Stadt liegt viereckig, und ihre Länge ist so groß als die Breite und die Höhe der Stadt sind gleich. Und er maß ihre Mauer, Hundertundvierundvierzig Ellen, nach Menschenmaß, das der Engel hat."

Im Westen beziehen sich Darstellungen des himmlischen Jerusalem auf diese Passage. Es wird als ummauerter Garten mit zwölf Toren dargestellt. Ein im Garten entspringender Fluß ist eine Allusion auf den Strom lebendigen Wassers aus Offb. 22,1, der in der Stadt entspringt, und der gemeinhin als Paradiesstrom gedeutet wird.⁵⁸ In dieser Darstellung fallen das himmlische Jerusalem und das Paradies zusammen, Anfang und Ende der Heilsgeschichte gehen in eines.⁵⁹

Im Osten haben die Klostermauern neben ihrer praktischen Wehrfunktion eine Funktion als Abbild der Mauern des himmlischen Jerusalem der Offenbarung, die Torkirche außerdem Abbild des historischen Jerusalem, sowohl des Salomonischen Tempels als auch der christlichen Gebäudekomplexe.⁶⁰ Die Ummauerung ist im Normalfall nicht Kennzeichen des himmli-

58 Lidov, *Obraz nebesnogo Ierusalima*, S. 15f.

59 Auf den Zusammenfall von irdischem und himmlischem Jerusalem und dem Paradies in der altrussischen Pilgerliteratur macht Roždestvenskaja, *Obraz svjatoj zemli v drevnerusskoj literatury* aufmerksam, wenn sie auch (S. 12) den Zusammenfall von himmlischem Jerusalem und Paradies daran festmacht, daß Jerusalem, bzw. Golgata, als Begräbnisort Adams bezeichnet wird.

60 Die Bauten Konstantins in Jerusalem wurden von Eusebius von Kaisareia in VC III,25 als Neues Jerusalem gedeutet, s. Lidov, *Obraz nebesnogo Ierusalima*, S. 18.

schen Jerusalem in bildlichen Darstellungen. Vielmehr wird das Kirchengebäude als Abbild des himmlischen Jerusalem gesehen.⁶¹ Im Osten ist das himmlische Jerusalem nicht die Illustration eines konkreten Textes, sondern Metapher und Symbol, das als Sakralgebäude, auch dargestellt als Schloß, Stadt oder Himmlische Tore, vorgestellt wird. Dieses Sakralgebäude ist der Ort ununterbrochenen Gottesdienstes⁶² und nicht mit einer bestimmten Kirche verbunden.⁶³ Das Sujet des himmlischen Jerusalem wurde in der ostkirchlichen Kunst verstärkt nach dem Bilderstreit entwickelt. Es wurde entweder als Stadt mit einer Kirche dargestellt⁶⁴ oder als Stadt mit einer Torkirche.⁶⁵ Vor allem auf Ikonen der Gottesmutter tauchen Gebäude auf, die das himmlische Jerusalem darstellen.⁶⁶ Dies bezieht sich darauf, daß auch die Gottesmutter allegorisch als Gefäß Gottes und himmlisches Jerusalem gedeutet wurde, wie es auch Ilarion im *Slovo* in Bezug auf Kiev und die Gottesmutter tut. Im 11.-15. Jahrhundert wird das himmlische Jerusalem als Kirche vermehrt auf Bildern dargestellt, ab Ende des 13. Jahrhunderts kommen Stadtmauern dazu. Schließlich wurde das Sujet des himmlischen Jerusalem mit dem des Paradiesgartens verbunden.⁶⁷ Nach Lidov kulminiert die Darstellung des himmlischen Jerusalem in der Ikone "O tebe raduetsja" im 15.-16. Jahrhundert, die Liturgie, bildende Kunst und Hymnographie verbindet, und deren Entwicklung gerade in die Zeit fällt, in der sich die Vorherrschaft Moskaus herausbildet und Moskau beginnt, sich als zweites Jerusalem darzustellen.⁶⁸

Brunov sieht den Stil des *Uspenskij Sobor* im Moskauer Kreml' als Weiterführung einer Stiltradition, die mit dem *Uspenskij Sobor* des Höhlenklosters beginnt und über eine zunehmende Betonung der Vertikalen in die Zeltkirchen des 16. und 17. Jahrhunderts mündet. Für meine Fragestellung ist jedoch weniger die Entwicklung der Bautradition interessant als die

61 Vgl. zu Darstellungen des himmlischen Jerusalem in der Kirchendekoration, auf Liturgiegeräten und auf Pilgerandenken aus dem heiligen Land, die alle die Kirchenform haben: Todič, Tema Sionskoj cerkvi v chramovoj dekoraciji XIII-XIV vv.; Ryndina, Drevnerusskie palomničeskie relikvii; Smerhgoval, Ierusalimy kak liturgičeskie sosudy.

62 Vgl. Faensens Darstellung der Bedeutung des Sobor Vasilija blažennogo auf dem Roten Platz in Moskau: die neun Kapellen der Kathedrale dienen dazu, die neun Gottesdienste des Tages alle gleichzeitig zelebrieren zu lassen; Faensen/Ivanov, Altrussische Baukunst, S. 53. So wird die Zeit in der Kirche selbst durch das gleichzeitige Feiern der Liturgie aufgehoben und eine kumulative heilige Zeit heraufbeschworen. Vgl. dagegen Fliers Interpretation der Kathedrale im Zeichen des Sieges über Kazan' und Astrachan' und im Zusammenhang mit der Verehrung der Ikone der Gottesmutter "Pokrov": Flier, Michael S.: Filling in the Blanks. The Church of the Intercession and the Architectonics of Medieval Muscovite Ritual, in: Harvard Ukrainian Studies 19 (1995), S. 120-139.

63 Lidov, Obraz nebesnogo Ierusalima, S. 17

64 Damit steht die Darstellung im Osten gegen Offb 21,22, die ausdrücklich betont, daß sich kein Sakralbau im Himmlischen Jerusalem befindet, da Gott selbst der Tempel ist.

65 Lidov, Obraz nebesnogo Ierusalima, S. 17

66 Lidov, Obraz nebesnogo Ierusalima, S. 18

67 Lidov, Obraz nebesnogo Ierusalima, S. 19ff.

68 Lidov, Obraz nebesnogo Ierusalima, S. 22f.

gleichbleibenden Merkmale, die Wiederholungen und strukturellen Ähnlichkeiten. Daher möchte ich in der folgenden Analyse die Diachronie nur am Rande berücksichtigen und stattdessen auf die Similarität der einzelnen Stilmerkmale verschiedener Epochen eingehen

Als Bindeglied zwischen der Kiever und Moskauer Kunst gilt der 1399 entstandenen *Uspenskij sobor* in Zvenigorod.⁶⁹ Er stehe, so Brunov, am Anfang einer Kette von baulichen Wiederholungen der Moskauer Periode, in der bewußt die Bauformen von Vladimir-Suzdal' wiederholt wurden, womit Brunov die These von der Kontinuität Kiev - Vladimir - Moskau stützt.

Die typischen Merkmale dieses Baustils im Inneren der Kathedrale sind eine Empore, die die drei westlichen Kompartimente einnimmt, und kreuzförmige Pfeiler. Im Äußeren sind es die Gliederung der Baumassen zur Kubusform, die Verteilung der Fenster auf die oberen Teile der Seitenwände, perspektivische Portale, an die Apsiden angelehnte Halbsäulen und die Gliederung der Außenwände durch einen auf ihrer Mittelhöhe laufenden Fries.⁷⁰ Diesen Merkmalen entsprechen zum Beispiel folgende Kirchen: der *Uspenskij sobor* in Černigov (12. Jh.),⁷¹ der *Borisoglebskij sobor* in Černigov (12. Jh.),⁷² *Spas na Nerli* in Vladimir/Bogoljubovo (1165),⁷³ der *Uspenskij sobor* von Vladimir (1185-89),⁷⁴ *Cerkov' roždenija bogomateri*, Suzdal' (1222-25/1528-30),⁷⁵ der *Uspenskij sobor* in Moskau (1475-79),⁷⁶ der *Uspenskij sobor* in Rostov (Anfang 16. Jh.),⁷⁷ die *Borisoglebskaja cerkov'* in Suzdal' (1152),⁷⁸ der *Demetrijevskij sobor* in Vladimir (1194-1197),⁷⁹ *Uspenskij sobor* im Kiever Höhlenkloster (1078),⁸⁰ der *Michailovskij sobor* in Kiev (1108-1113/14),⁸¹ der *Troickij sobor* in Sergiev Possad (1476),⁸² der *Sofijskij*

69 Brunov, Geschichte der altrussischen Baukunst, S. 81: "Eine Reihe von Merkmalen beweist, daß gerade sie das erste Glied einer Entwicklung ist, die späterhin deutlich wahrnehmbar auf die offizielle Kunst der Hauptstadt einwirkt.

Die Ähnlichkeit der Kathedrale von Zvenigorod mit den Bauten von Vladimir-Suzdalj, besonders mit der Demetriuskathedrale von Vladimir ..., spricht dafür, daß wir in ihr eine beabsichtigte Wiederholung der Demetriuskathedrale, der Palastkirche der Großfürsten von Vladimir, vor uns haben. Der Geist der Moskauer Kultur, die in allen kulturellen Dingen regste Verbindung mit der Tradition von Vladimir suchte, steht mit dieser Tatsache in vollem Einklang."

70 Brunov, Geschichte der altrussischen Baukunst, S. 81

71 Faensen/Ivanov, Altrussische Baukunst, Abb. 45. Aus technischen Gründen verzichte ich auf Abbildungen und verweise auf einige allgemein zugängliche Bildbände.

72 Faensen/Ivanov, Altrussische Baukunst, Abb. 42

73 Faensen/Ivanov, Altrussische Baukunst, Abb. 51

74 Faensen/Ivanov, Altrussische Baukunst, Abb. 66

75 Faensen/Ivanov, Altrussische Baukunst, Abb. 67

76 Faensen/Ivanov, Altrussische Baukunst, Abb. 165

77 Faensen/Ivanov, Altrussische Baukunst, Abb. 211

78 Faensen/Ivanov, Altrussische Baukunst, Abb. 336

79 Faensen/Ivanov, Altrussische Baukunst, Abb. 339

80 Lichačev u.a., Rußland, Abb. 52

81 Lichačev u.a., Rußland, Abb. 53

sobor in Vologda (1568-1570),⁸³ der *Uspenskij sobor* in Sergiev Possad (1559-1589),⁸⁴ der *Pokrovskij sobor* des *Pokrovskij monastyr'* in Suzdal' (1510-1514),⁸⁵ der *Troickij sobor* des *Ipat'evskij monastyr'* in Kostroma (1650-1652).⁸⁶

Die bauliche Ähnlichkeit der Kathedralen korreliert weder mit den Heiligen, denen sie geweiht sind, noch den Zeiten, zu denen sie gebaut wurden. Der Stil existiert vom 11. bis ins 16., teilweise ins 17. Jahrhundert. Auch die Bauorte sind nicht immer als Hauptstädte oder gar Rivalen von Hauptstädten gekennzeichnet; auch Klosterkirchen perpetuieren den Stil. Der Augenschein widerspricht also Philipps These, mit der baulichen Wiederholung werde die Hauptstadtfunktion übertragen. Ebenso uneindeutig ist der Bau von Torkirchen, der in Moskau beim Ausbau zur Hauptstadt gar nicht mehr perpetuiert wird. Torkirchen kommen vor allem in Klöstern vor, seltener in Städten.

Klöster sind allgemein immer dort anzutreffen, wo ein bestimmtes Ethos einer Gemeinschaft eine von der Gesellschaft abgeschiedene Lebensform fordert. Im Christentum wurde die Klostergründung erst auf der 4. ökumenischen Synode 451 reglementiert und von der Genehmigung des zuständigen Bischofs, dessen Jurisdiktion das Kloster dann unterstand, abhängig gemacht.⁸⁷ Der Klosterbau richtete sich nach den Notwendigkeiten des monastischen Lebens, war meistens befestigt und enthielt eine Hauptkirche, um die Wirtschaftsgebäude, Friedhof und Gärten angeordnet wurden.⁸⁸ In Rußland haben Klöster zudem mehrere Nebenkirchen neben der Hauptkirche und steinerne Torkirchen über dem Haupteingangstor in der Klostermauer.⁸⁹ Die Nebenkirchen hatten unterschiedliche Funktionen als Brunnen- und Taufkapellen, Reliquien- oder Sepulchralheiligtümer. Die Torkirchen sind eine Synthese aus Tor-, Turm-, Zentral- und Kuppelkirchenbau, die nebst ihrer Wehrfunktion vom Goldenen Tor in Kiev übernommen wurden.

Beispiele für Torkirchen in Klöstern sind u.a. die 1106-8 gebaute Dreieinigkeits-Torkirche des Höhlenklosters in Kiev,⁹⁰ die Nikolaus-Torkirche des Höhlenklosters in Pskov von 1565,⁹¹ die Mariä-Reinigungs-Torkirche des Boris-und-Gleb-Klosters in Borisoglebsk,⁹² die Torkirche

82 Lichačev u.a., Rußland, S. 332

83 Lichačev u.a., Rußland, S. 427

84 Zolotoe kol'co, Abb. 10

85 Zolotoe kol'co, Abb. 63

86 Zolotoe kol'co, Abb. 120

87 Onasch, Lexikon Liturgie und Kunst der Ostkirche, S. 217

88 LCI 2, Sp. 539ff.

89 Onasch, Lexikon Liturgie und Kunst der Ostkirche, S. 217

90 Faensen/Ivanov, Altrussische Baukunst, Abb. 38

91 Faensen/Ivanov, Altrussische Baukunst, Abb. 151

92 Faensen/Ivanov, Altrussische Baukunst, Abb. 254

des Erzengel-Michael-Klosters in Jur'ev Polskoj,⁹³ das Heilige Tor mit Verkündigungstorkirche im *Pokrovskij monastyr'* in Suzdal,⁹⁴ oder die heilige Pforte des Sabbas-Storoševskij-Klosters von 1650-1654.⁹⁵ Die Torkirchen der Klöster sind Abbilder des Eingangs von Jerusalem, die die Klöster zu Abbildern des himmlischen Jerusalem machen sollten, und symbolisieren den Eingang zum himmlischen Jerusalem.⁹⁶ Interessant ist jedoch, daß nicht nur kirchliche Bauwerke wie Klöster Torkirchen haben, sondern auch die weltlichen Befestigungsanlagen und Residenzstädte, wie Vyšgorod, Bogoljubovo,⁹⁷ Suzdal⁹⁸ oder Rostov.⁹⁹ Das interessanteste Beispiel für eine Torkirche ist die 1653-56/80 erbaute Zwölf-Apostel-Kirche im Patriarchenpalast des Moskauer Kreml', die völlig frei auf dem Kathedralenplatz steht, ohne daß das Tor Teil einer Mauer wäre.¹⁰⁰

Die Torkirchen der Klöster sind an die historische Stadt Jerusalem angelehnt, um Abbilder des himmlischen Jerusalem zu erzeugen. Der Klosterbau hatte somit zunächst den Zweck, die Mönchsgemeinschaft in einen sakralen, endzeitlichen Raum zu versetzen, so geschehen im Kiever Höhlenkloster und in anderen Klöstern. Die Intention des Torkirchenbaus in Städten und Festungen ist auf den ersten Blick nicht so eindeutig, da in ihnen keine auf heiligmäßiges Leben eingeschworene Gemeinschaft lebte, sondern Laien. Da es jedoch nur schwache Ansätze einer Laien-Spiritualität in der Rus' gab, drängt sich die Idee von der Rus' als einer Art überdimensioniertem Kloster auf

Schon Konstantinopel hatte den Anspruch, ein Abbild des himmlischen Jerusalem zu sein. Der Ausbau Kievs mit Sophienkathedrale, Goldenem Tor mit Verkündigungskathedrale, Wall und den Kirchen der Heiligen Georg und Irene kann als Versuch gedeutet werden, beide Funktionen Konstantinopels, sowohl die Abbildlichkeit vom himmlischen Jerusalem als auch die Funktion als Haupt- oder Residenzstadt zu übernehmen.

Kiev als reales Abbild einer Residenzstadt übernimmt auf diese Weise zunächst die profane Funktion als Hauptstadt eines Reiches, wobei wie im Falle Konstantinopels als Abbild des himmlischen Jerusalem auch die Abbildlichkeit Kievs vom himmlischen Jerusalem schon mitge-

93 Zolotoe kol'co, Abb. 52

94 Zolotoe kol'co, Abb. 60

95 Lichačev, Die Kunst Rußlands, S. 186

96 Faensen, Kirchen und Klöster, S. 49

97 Goldenes Tor, 1164, mit Gewandlungskirche, in: Faensen/Ivanov, Altrussische Baukunst, Abb. 49

98 Heiliges Tor mit Maria-Verkündigungskathedrale, in: Faensen/Ivanov, Altrussische Baukunst, Abb. 210

99 Kreml', Torkirche des Johannes des Evangelisten, um 1683, in: Faensen/Ivanov, Altrussische Baukunst, Abb. 253

100 Moskau, Zwölf-Apostel-Torkirche im Patriarchenpalast, 1653-56/80, in: Faensen/Ivanov, Altrussische Baukunst, Abb. 238. Das Schema des Kreml' des 15.-17. Jahrhunderts, ebenda, S. 405, zeigt die Unabhängigkeit des Patriarchenpalastes von einer Mauer noch einmal deutlich.

dacht ist. Eigentlich wird jedoch die sakrale Funktion des Abbildes des himmlischen Jerusalem in Kiev vom Höhlenkloster besetzt. Erst Bogoljubovo/Vladimir scheint eine Synthese beider Funktionen zu sein. Bogoljubovo ist zur Hälfte Residenzstadt, zur anderen Hälfte Kloster. Auch der Name der Stadt, der auch Beiname des Großfürsten Andrej war, deutet auf diese letztere Funktion als klösterliches Abbild des himmlischen Jerusalem hin. Hierfür spricht auch die explizite Zunutzemachung des *Uspenskij sobor* des Höhlenklosters, dessen Heiligkeit aufgrund seiner Baugeschichte die der Kiever Sophienkathedrale übertrifft.¹⁰¹ Interessant ist hieran, daß die Abbildlichkeit an den äußerlichen Merkmalen wie der Kubusform, der Verteilung der Fenster in der oberen Hälfte der Fassade, die perspektivischen Portale, die an die Apsiden angelehnten Säulen und die Gliederung der Außenwände durch ein auf Mittelhöhe laufendes Fries festgemacht wurde, so daß diese Merkmale distinktiv nicht nur für die Kirchenbauten der Kiever, sondern auch der Moskauer Periode wurden. Die Wesensähnlichkeit beruht im wesentlichen auf der Funktion des Gebäudes als Kirche. Die Merkmale der Bauten sind über mindestens fünf Jahrhunderte beibehalten worden, was die Schwierigkeiten des Laien bei der Unterscheidung der Bauten und die relative Unbeweglichkeit der kunsthistorischen Entwicklung über diesen Zeitraum erklärt.

Das Bauprogramm der gesamten Kiever Rus' und das der Moskoviter Rus' nach dem Mongolensturm lassen darauf schließen, daß es gerade durch die Funktion der Kirchen, Klöster und Städte als Abbilder des himmlischen Jerusalem motiviert war.

Die Darstellung des himmlischen Jerusalem in der Baukunst ist eng mit der Darstellung in der bildenden Kunst und mit dem Text der Offenbarung verbunden. Während jede Kirche ein Abbild des himmlischen Jerusalem sein kann, werden in den beschriebenen Fällen der Kirche noch andere Zeichen mit hinzugegeben, die Mauer, das Bild der Stadt, Turme, himmlische Tore bzw. Torkirchen und Paradiesgärten. Schließlich wird das Bild der Gottesmutter mit den Sakralbauten verbunden,¹⁰² was eine Erklärung dafür ist, daß überdurchschnittlich viele der oben als Beispiele angeführten Kirchen der Gottesmutter geweiht sind.¹⁰³

101 Auch Stökl, *Die politische Religiosität des Mittelalters*, S. 404ff., weist darauf hin, daß Andrej seine Herrschaft in religiös-kirchlicher Hinsicht untermauern wollte. Stökl sieht allerdings nicht, daß dies über Urbild und Abbild geschah.

102 Lidov, *Obraz nebesnogo Ierusalima*, S. 22

103 Eine Ursache für die Verehrung der Gottesmutter in Rußland liegt im altslavischen Mutterkult. Dies spielt jedoch im Rahmen dieser Arbeit keine Rolle. Verwiesen sei auf die Aufsätze von Dittrich, Z. R.: *Zur religiösen Ur- und Frühgeschichte der Slaven*, in: *Jahrbücher für osteuropäische Geschichte* 6 (1961), S. 481-510; Smolitsch, Igor: *Die Verehrung der Gottesmutter in der russischen Frömmigkeit und Volksreligion*, in: *Kyrios* 5 (1940/41), S. 149-213; Hubbs, J.: *Mother Russia. The Feminine Myth in Russian Culture*, Bloomington, Ind. 1988.

Die kubische Form der Kirchen erklärt sich aus der Illustration der Schrift: Offb. 21,16 beschreibt die Stadt als τετράγωνος κείται καὶ τὸ μῆκος αὐτῆς ὅσον τὸ πλάτος, "viereckig und quadratisch". Die im *Slovo* hervorgehobene Ausschmückung von Kirche und Stadt mit wertvollen Steinen ist eine Allusion auf Offb. 21,18-21, die das himmlische Jerusalem als mit allerlei Edelsteinen ausgeschmückt beschreibt¹⁰⁴

Hier erklärt sich der eklatante Unterschied zwischen *Slovo o zakone i blagodati* und Chronikeintrag. Beide Texte rekurrieren auf das Urbild-abbildliche Prinzip. Der Chronikeintrag benutzt es jedoch, um implizit auf das Urbild Konstantinopels als Residenz- und Hauptstadt aufmerksam zu machen, weshalb er auch den Bau der Klöster für die Heiligen Georg und Irene beschreibt.¹⁰⁵ In der *Povest' vremennych let* geht es um reale Städte, deren die eine, Kiev, die andere, Konstantinopel, typologisch übertrifft. Die Beschreibung des Bauprogrammes dient hier der Darstellung der legitimen Vorherrschaft der russischen Hauptstadt nicht im sakralen, sondern im profanen, historisch-realen Raum.

Das *Slovo* beschreibt dagegen die Stadt Vyšgorod mit den Attributen eines Klosters und damit des himmlischen Jerusalem, läßt alle Verweise auf die reale Stadt Konstantinopel aus,¹⁰⁶ und beschreibt die Stadt nach dem Text der Offenbarung. Deshalb wird auch von der errichteten Kirche nicht explizit als Sophienkathedrale gesprochen, sondern vom "Haus Gottes und seiner heiligen Weisheit", "домъ божіи всликыи сватыи его прѣмждрости". Und deshalb ist der letzte Satz der zitierten Passage, in dem der Englische Gruß an die Stadt

104 καὶ ἡ ἐνδὼμησις τοῦ τεῖχους αὐτῆς Ἰασπις καὶ ἡ πόλις χρυσοῖον καθαρὸν ὁμοῖον ὕαλω καθαρῷ. οἱ θεμέλιοι τοῦ τεῖχους τῆς πόλεως παντὶ λίθῳ τιμῷ κεκοσμημένοι. ὁ θεμέλιος ὁ πρῶτος Ἰασπις, ὁ δεῦτερος σάπφιρος, ὁ τρίτος χαλκηδών, ὁ τέταρτος σμάραγδος, ὁ πέμπτος σαρδόνυξ, ὁ ἕκτος σάρδιον, ὁ ἕβδομος χρυσόλιθος, ὁ ογδοὸς βήρυλλος, ὁ ἕνατος τοπάζιον, ὁ δέκατος χριτόπρατος, ὁ ἐνδέκατος ὑάκινθος, ὁ δωδέκατος ἀμέθυστος, καὶ οἱ δώδεκα πυλώνες δώδεκα μαργαρίται, ἀνά εἰς ἕκαστος τῶν πυλώνων ἦν ἕξ ἐνός μαργαρίτου. καὶ ἡ πλατεῖα τῆς πόλεως χρυσοῖον καθαρὸν ὡς ὕαλος διαυγής. (Offb. 21,18-21) Und der Bau ihrer Mauer war von Jaspis und die Stadt von lauterm Golde, gleich dem reinen Glase. Und die Grundsteine der Mauer um die Stadt waren geschmückt mit allerlei Edelgestein. Der erste Grund war ein Jaspis, der andere ein Saphir, der dritte ein Chalzedonier, der vierte ein Smaragd, der fünfte ein Sardonyx, der sechste ein Sarder, der siebente ein Chrysolith, der achte ein Berill, der neunte ein Topas, der zehnte ein Chrysopras, der elfte ein Hyazinth, der zwölfte ein Amethyst. Und die zwölf Tore waren zwölf Perlen, und ein jeglich Tor war von einer Perle, und die Gassen der Stadt waren lauter Gold wie ein durchscheinend Glas.

105 Wobei übrigens immer noch die Möglichkeit bleibt, daß es sich wirklich nur um Patronatskirchen des Großfürsten und seiner Frau handelte und wir im Nachhinein eine Intention annehmen, die so gar nicht bestanden hat. Für die obige Deutung einer bewußten Imitation spricht allerdings die Diskrepanz zwischen dem Chronikeintrag "Klöster" und der Tatsache, daß es nur Kirchen waren, die gebaut wurden. Die Chronik deutet mit dem Eintrag als Klosterbauten direkt auf Konstantinopel hin und interpretiert so das Bauprogramm im Sinne der Herrschaftslegitimation. Es stellt sich allerdings die Frage, ob die Topographie Konstantinopels in der Kiever Rus' so populär war, daß ein solcher Schluß tatsächlich zulässig ist. Der Reisebericht des Dobrynja Jadrejkovič von etwa 1200 enthält z.B. eine sehr gute Beschreibung Konstantinopels, in der auch von den Klöstern die Rede ist. Vgl. *Putšestvie novgorodskago archiepiskopa v Car'grad v konce 12 stoletija*, Sankt Peterburg 1872, S. 55ff.

gerichtet wird, "радунса благоверный граде господь с тобою", keinesfalls rhetorisch oder metaphorisch zu verstehen. Die Stadt Kiev wird zum Abbild des himmlischen Jerusalem und der Gottesmutter als Gefäß der Menschwerdung, denn die Texte von *Slovo*, Offenbarung und Bauprogramm stimmen überein, und daraus erklärt sich das religiöse Charisma der realen Stadt. Das Lob Vyšgorods im *Slovo* setzt fort, was im Lob Vladimir Svjatoslavičs als Abbild Christi begonnen wurde. Wenn der Herrscher der Rus' Abbild Christi ist, dann muß seine Hauptstadt das himmlische Jerusalem und der Schoß der Gottesmutter sein. In Vyšgorod lebt der Großfürst nun als Gott mit seinem auserwählten Volk.¹⁰⁷ Im nächsten Schritt wird dann die gesamte Kiever Rus' zum Reich Gottes, denn sie wird vom himmlischen Jerusalem aus regiert. Durch die Abbildlichkeit werden die eigentlich profane Residenzstadt und der Herrscher bewußt sakralisiert.

Die Anlage des Höhlenklosters mit *Uspenskij sobor*, Wall und Ummauerung und Torkirche ist ebenfalls als irdisches Abbild des himmlischen Jerusalem geplant. Mit ihm beginnt ein sich fortsetzender Trend in Altrußland: sowohl die Klosteranlage, die Mauer mit dem Tor und die Torkirche, als auch die Hauptkathedrale sind Abbilder des himmlischen Jerusalem. Während die Offenbarung betont, daß kein Tempel in der Stadt vorhanden ist, wird in Rußland mit der Hauptkathedrale ein Abbild des himmlischen Jerusalem erbaut, ebenso wie mit der Torkirche und der Ummauerung. Hinzu kommen zumeist noch mehrere andere Kirchen, die ebenfalls als Abbilder des himmlischen Jerusalem zu verstehen sind. Innerhalb des Klosters werden also ebenso wie innerhalb eines Textes Abbilder implementiert; die unterschiedlichen Kirchen und Kapellen kann man als intratextuelle Abbilder deuten, die die Funktion haben, die Heiligkeit der Abbildlichkeit vom himmlischen Jerusalem in der Rus' festzuschreiben und das Land zu heiligen

So kann die Errichtung der Erzengel-Michael-Kathedrale im Moskauer Kreml' als gleichwertiges religiöses Zentrum und Begräbnisort der Großfürsten als Errichtung eines intratextuellen Abbildes des himmlischen Jerusalem im Moskauer Kreml' gedeutet werden.¹⁰⁸ Vor diesem Hintergrund nimmt sich die Errichtung der Zwölf-Apostel-Kirche auf einem nicht funktionalen Tor im Patriarchenpalast des Kreml' weniger seltsam aus. Sie dient der

106 Die Stadt wird allerdings kurz vorher im Vladimir-Konstantins-Vergleich genannt.

107 Vgl. zu dieser Interpretation auch Brunov, *Geschichte der altrussischen Baukunst*, S. 99f.

108 Vgl. hierzu Brunov, *Geschichte der altrussischen Baukunst*, S. 109 und unten, Kap. 6.

Vervollständigung des Abbildes und somit der Heiligung des Kirchenensembles im Kreml' als Abbild des himmlischen Jerusalem,¹⁰⁹ von dem aus der Moskauer Großfürst regiert.

Eben diese Funktion kann man den diversen Abbildern des *Uspenskij sobor* des Kiever Höhlenklosters, ob mit oder ohne Kloster, mit oder ohne Torkirche, mit oder ohne Kreml' zuschreiben. Das im 11. Jahrhundert einsetzende Bauprogramm zielt nicht so sehr darauf, eine repräsentative und legitimierende Hauptstadt oder Residenzstadt, die gleichzeitig Abbild der realen Stadt Konstantinopel und des himmlischen Jerusalem ist, zu schaffen, sondern in diversen Gegenden der Kiever Rus' diverse Abbilder des himmlischen Jerusalem zu schaffen.¹¹⁰ Hier nun beginnt eine gegenseitige Beeinflussung von Herrscher und Herrschaftssitz: ist der Herrschaftssitz, z.B. Černigov, Abbild des himmlischen Jerusalem, so muß auch der Herrscher darin – unabhängig davon, ob er nun Großfürst ist oder "nur" Fürst – Abbild Christi sein, der darin herrscht, und umgekehrt. Die Herrschaft wird durch die Abbildlichkeit von der Herrschaft Christi am Ende der Zeiten legitimiert.

Historisch gesehen kann man sogar von einem Höhepunkt dieses abbildschaffenden Prozesses zur Zeit der Sammlung der russischen Lande und der Konsolidierung der Moskoviter Rus' im 16. und 17. Jahrhundert sprechen. Getreu dem typologischen Übertreffen des Urbildes durch das Abbild haben wir es hier mit einer bewußten Abbildschaffung durch Bauten zu tun. Die Moskoviter Baumeister werden zwar aus Italien geholt, müssen aber nach dem Vorbild der Vladimierer Kirchen bauen und werden zum Studium direkt dorthin geschickt. Die entstandenen Kirchen und Klöster weisen auf den ersten Blick gerade keine auf einen oberitalienischen Einfluß schließenden Stilmerkmale auf.¹¹¹

Interessant ist, daß es offensichtlich gleich ist, ob nur eine Kirche als Abbild gebaut wird, oder ob ein Kloster, ein Kreml' mit Kirchen und Torkirche gebaut werden. Sie alle sind Abbilder des himmlischen Jerusalem. Die Kiever und schließlich die Moskoviter Rus' wird zu einem gigantischen Abbild des himmlischen Jerusalem, der Wohnung Gottes mit seinem

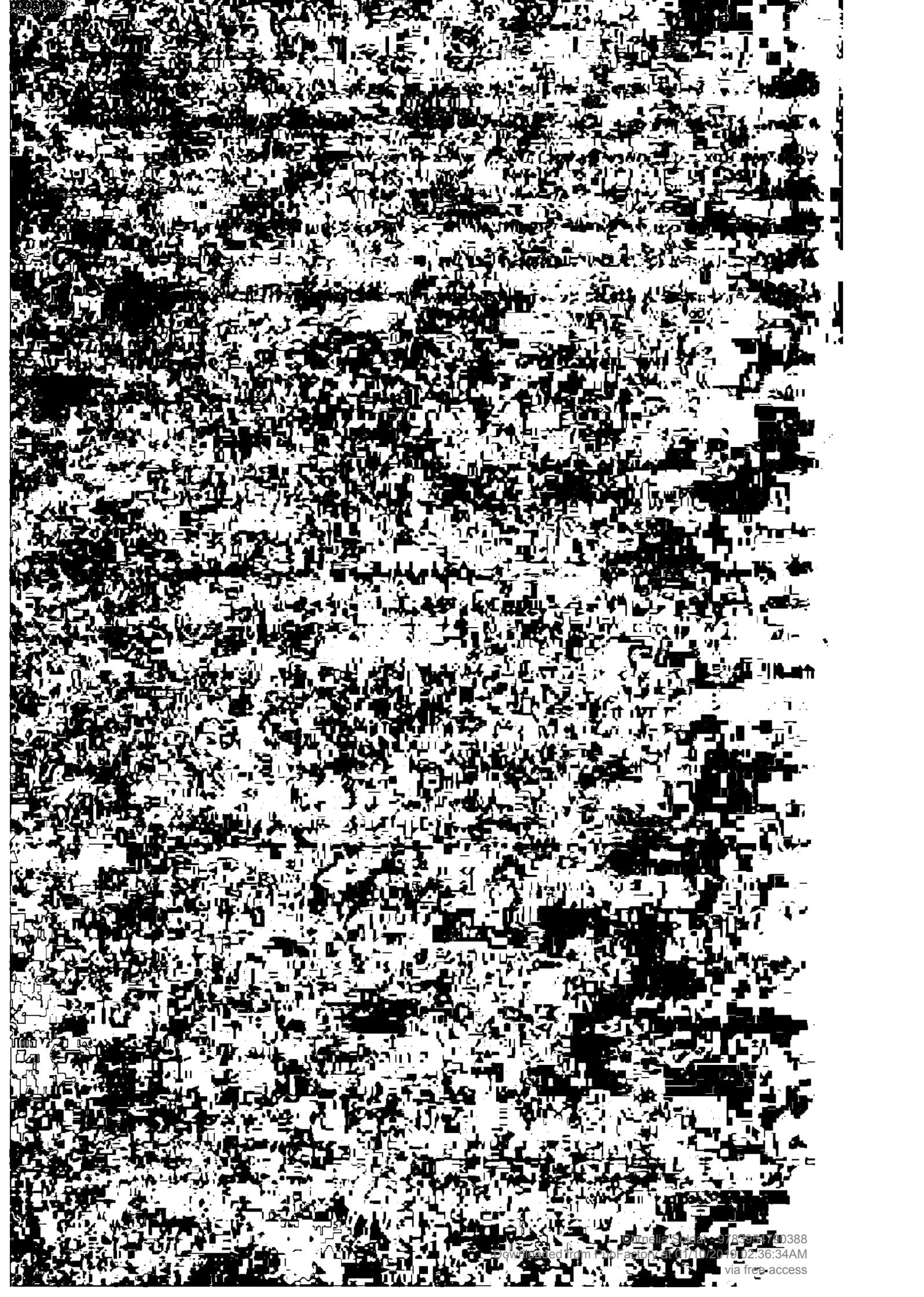
109 Spätestens hier stellt sich die Frage, inwieweit das Bauprogramm tatsächlich noch typologisch motiviert war, die Torkirche als *typos* gilt, und nicht vielmehr nur noch als automatisierter *topos*.

110 Faensen, Kirchen und Klöster, S. 203f., bezeichnet die Wiederholungen in den Bauten des 13. und 14. Jahrhunderts als "Historismus" und widerspricht sich gleichzeitig dadurch, daß die Wiederholungen eine "unmittelbare Fortführung einer noch bestehenden Tradition" seien. Der Begriff "Historismus" beinhaltet jedoch eine dem Urbild-Abbild-Denken entgegengesetzte Linearität der zeitlichen Abfolge. Die Wiederholungen in den Moskoviter Bauten, die als Abbilder von Vladimierer/Kiever Bauten intendiert sind, dienen gerade der Aufhebung der Historizität und der Zeit und der Evokation eines außerzeitlichen Urbildes.

111 Vgl. hierzu unten, Kap. 6 und Keenan, On Some Mythical Beliefs, S. 31, der darauf hinweist, daß der Ausbau Moskaus auf Betreiben der aus Italien gekommenen Begleitung der Sofija Palaiolog vonstatten

heiligen Volk. Somit repräsentiert das Bauprogramm das im *Slovo* angelegte und im *Skazanie o Borise i Glebe* präsente Weltbild. Die Kiever Rus' stellt sich als Wohnung Gottes dar, das Volk der Rus' ist Gottes heiliges Volk, seine Herrscher sind Abbilder der Himmlischen Hierarchie, die als Abbild Christi an der Spitze der weltlichen Hierarchie stehen. Die Christusabbildlichkeit des Großfürsten ist mit Boris und Gleb und den anderen heiligen Fürsten an die Dynastie der Rjurikiden gebunden worden, als deren Legitimation nicht nur der Kult der Heiligen, sondern auch das Bauprogramm des himmlischen Jerusalem gelten kann.

ging und daß den Moskoviter weisgemacht wurde, die neuen Bauten entstünden im byzantinischen Stil, während er doch oberitalienisch war.



5 Virtuelle Herrschaft

Die Mongolenzeit¹ wird gemeinhin als Bruch² in der Geschichte Rußlands angesehen, der für die "Rückständigkeit" oder das "Asiatische" Rußlands verantwortlich ist.³ Der Mongolensturm war angeblich für den Niedergang bestimmter Handwerkstechniken verantwortlich, die erst später wieder entwickelt wurden, er führte zu einem Kollaps des Wirtschaftskreislaufs, und zu einer zeitweisen Unterbrechung der Handelsverbindungen. Außerdem habe die Herrschaft der Mongolen einen Abbruch der Beziehungen zum Ausland bedeutet.⁴ Zwischenzeitlich wurde die Mongolenherrschaft für alles Negative verantwortlich gemacht, das man in Rußland zu finden glaubt; der Einfluß der Mongolen auf das altrussische Staatswesen wird als politisch, sozial, intellektuell und ökonomisch verheerend angesehen, ein Vorurteil, das sich hartnäckig hält. Donald Ostrowski wies kürzlich darauf hin, daß es natürlich im Laufe der etwa 250jährigen Beziehungen zwischen der Rus' und den Mongolen Einflüsse jeglicher Art gegeben hat, und weist hartnäckige Vorurteile zurück. Er zeigte, daß das moskovitische Militär in Bezug auf Waffen, Strategie und Taktik das mongolische Heer kopierte, eine Tatsache, die seine Schlagkräftigkeit begründete, und daß die Zweiteilung der Administration in einen militärischen und

-
- 1 Sekundärliteratur und Quellen schwanken zwischen den Ausdrücken "Mongolen" oder "Tataren". Die altrussischen Quellen benutzen den Ausdruck "Tataren" sowohl für die Steppenvölker als auch für die Mongolen im Besonderen. Die Mongolen wiederum distanzieren sich von den Tataren, einem Steppenvolk, das an der Grenze zu China in ihrer Nachbarschaft lebte, weil die Tataren Dschingis Chans Vater Yisëgü getötet hatten. In der Forschung wird wohl auch aus diesen Gründen der Ausdruck "Mongolen" in letzter Zeit wieder bevorzugt. Vgl. Ostrowski, *Muscovy and the Mongols*, S. xiii f. Zu einem Überblick über die Mongolenzeit s. Conermann, Stephan / Kusber, Jan (Hrsg.): *Die Mongolen in Asien und Europa*, Frankfurt am Main - Berlin - Bern - New York - Paris - Wien 1997 (= Kieler Werkstücke, Reihe F: Beiträge zur osteuropäischen Geschichte; 4); Fennell, John L. I.: *The Crisis of Medieval Russia, 1200-1304*, London 1983; Halperin, Charles: *Russia and the Golden Horde. The Mongol Impact on Medieval Russian History*, Bloomington, Ind. 1987; Kargalov, V.V.: *Mongolo-tatarskoe našestvie na Rus'*, Moskva 1966; Kargalov, V.V.: *Vnešnepolitičeskie faktory razvitija feodal'noj Rusi. Feodal'naja Rus' i kočevniki*, Moskva 1967; Nitsche, Peter: *Die Mongolenzeit und der Aufstieg Moskaus (1240-1538)*, in: Hellmann, Manfred (Hrsg.): *Handbuch der Geschichte Rußlands, Band 1: Bis 1613. Von der Kiever Reichsbildung bis zum Moskauer Zartum*, 1. Halbband, Stuttgart 1987, Seiten 534-715; Ostrowski, Donald: *Muscovy and the Mongols. Cross-Cultural Influences on the Steppe Frontier, 1304-1589*, Cambridge 1998; Rüß, Hartmut: *Das Reich von Kiev*, in: Hellmann, Manfred (Hrsg.): *Handbuch der Geschichte Rußlands, Band 1: Bis 1613. Von der Kiever Reichsbildung bis zum Moskauer Zartum*, 1. Halbband, Stuttgart 1987, Seiten 199-430; Saunders, J. J.: *The History of the Mongol Conquest*, London - Henley - Boston 1971; Spuler, Bertold: *Die goldene Horde. Die Mongolen in Rußland 1223-1503*, Leipzig 1943; *Tataro-mongoly v Azii i Evrope*, Moskva 1970; Vernadsky, G.: *The Mongols and Russia*, New Haven 1953.
 - 2 Vgl. zu Brüchen in der russischen Kultur Lotman/Uspenskij, *Zur Rolle dualistischer Modelle, die die Mongolenzeit nicht behandeln, was wohl der sowjetischen Ideologie geschuldet ist*.
 - 3 Zur Diskussion dieser Wertungen vgl. Ostrowski, *The Mongol Origins of Muscovite Political Institutions*; Klug, *Wie entstand und was war die Moskauer Autokratie?*, S. 91-95 und ders., *Das "asiatische" Rußland*, S. 267f.
 - 4 Nitsche, *Die Mongolenzeit und der Aufstieg Moskaus*, S. 570f.

einen zivilen Zweig über die Mongolen aus China in die Rus' eingeführt wurde. Dagegen zeigen sich keine mongolischen Einflüsse in der Separation von Frauen der höheren Gesellschaftsschichten in abgeschlossenen Gebäuden (*terem*) oder im vielbeschworenen "Despotismus" der Autokratie der Zaren.⁵

Die in der Forschung immer angeführten wirtschaftlichen Folgen des "Mongolenjochs" hält Ostrowski nach genauer Analyse von Handel und Handelsrouten für übertrieben und nur auf die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts beschränkt.

"Following the apparent economic stagnation of the second half of the thirteenth century, northern Rus' in general, and northeastern Rus' in particular, displayed vital signs of recovery in the early fourteenth century, followed by a flourishing economy from the mid-fourteenth century on. This economic revival was based primarily on commercial activity, and resulted in the acquisition of wealth not only by the grand princely court and the Church but also by merchants, craftsmen, and artists.

We cannot say that the Mongol conquest cut Muscovy or northeastern Rus' off from Catholic Europe because that area had no direct contact with Catholic Europe anyway. Novgorod and Pskov maintained their contact with the rest of Europe, but mainly for commercial reasons. Little cultural influence from Catholic Europe penetrated through to northeastern Rus' even before the Mongols. Instead, the Mongol conquest, which included Rus' in the Mongol world Empire, opened up northeastern Rus' to influences from China and the *Dār al-Islām* that it would not have known otherwise."⁶

Die Mongolen machten sich das bestehende politische System der Fürstenherrschaft in verschiedenen Städten zunutze, indem sie Fürsten einsetzten und bestätigten, die sie in ihrem Namen administrativ herrschen ließen.⁷ Gegenüber der orthodoxen Kirche verhielten sie sich ihrer schamanischen Religion wegen tolerant und behielten diese Toleranz auch bei, nachdem sie sich Anfang des 14. Jahrhunderts zum Islam bekehrt hatten.⁸ Ausschlaggebend für die Toleranz der Kirche gegenüber wird außerdem die Tatsache gewesen sein, daß sie als einzige über eine die gesamte Kiever Rus' umfassende administrative Organisation verfügte, die sich die Mongolen zunutze machen konnten. Ziel der mongolischen Herrschaft war die Erhebung von

5 Ostrowski, *Muscovy and the Mongols*, S. 131

6 Ostrowski, *Muscovy and the Mongols*, S. 131f.

7 Nitsche, *Die Mongolenzeit und der Aufstieg Moskaus*, S. 558-565

Tribut und die Ausweitung des Handels,⁹ nicht die völlige politische und religiöse Unterwerfung der beherrschten Völker. Die Möglichkeit für die Bevölkerung der Rus', sich unter der Fremdherrschaft durch nicht-orthodoxe Herrscher in ihrer historischen Kontinuität einzurichten, war demnach ebenso gegeben wie die Möglichkeit einer mongolischen Sozialisation.

Mich interessiert die Art, wie die geschichtliche Katastrophe der Fremdherrschaft in der Rus' gedeutet und welcher Platz die Fürsten in ihr hatten. Dies soll anhand der kurz nach dem Tatareneinfall entstandenen Viten der Fürsten Michail von Černigov und Aleksandr Nevskij untersucht werden.

Der Fürst Michail Vsevolodovič von Černigov und sein Bojar Feodor wurden 1246 auf Befehl des Mongolenchans Batu hingerichtet. Über diese Hinrichtung wird nicht nur in den Chroniken berichtet. Da sie von Ungläubigen hingerichtet wurden, brachten Michail und Feodor die Voraussetzungen dafür mit, als Märtyrer verehrt zu werden. Als solche wurden sie beide 1270 kanonisiert. Die meisten Erzählungen über ihren Tod sind als Viten zu verstehen.¹⁰

Martin Dimnik stellt in seiner Biographie Michails von Černigov nicht dessen Märtyrertum, sondern dessen weltliche Herrschaft in den Vordergrund. Er meint, daß man dem Fürstentum von Černigov in der Forschung zu wenig Aufmerksamkeit widmete, obwohl es sich um das größte Fürstentum in der Süd-West-Rus' handelte und der Fürst von Černigov Anrecht auf die Großfürstenwürde von Kiev hatte.¹¹

Das 140 km von Kiev entfernte Černigov war zur Zeit Michails schon etwa 1200 Jahre lang besiedelt.¹² Es stellte einen genauso großen und genauso prosperierenden Handelsstützpunkt dar wie das benachbarte Kiev.¹³ In der 1. Hälfte des 13. Jahrhunderts nahm Černigov eine Fläche von etwa 200 ha ein und hatte 25000 Einwohner, die bis nach London Handel trieben.¹⁴ Neben dieser ökonomischen Bedeutung der Stadt und ihrer Region, die sich immer weiter nach Norden und Süden ausdehnte,¹⁵ gehörte Černigov zu den bedeutendsten Fürstensitzen der Rus'. Die meisten Großfürsten von Kiev hatten zuerst den Fürstenthron von Perejaslavl', dann den von Černigov und schließlich den von Kiev inne. Aus dieser Folge der Fürstensitze leiteten Wissenschaftler im 19. Jahrhundert eine "Thronfolgeregel" Perejaslavl'-Černigov-Kiev ab. Diese Regel wurde jedoch nie explizit in den Quellen aufgestellt und muß daher bezweifelt

8 Spuler, Die goldene Horde, S. 223-232

9 Ostrowski, Muscovy and the Mongols, S. 117

10 Dmitriev, Skazanie o ubienii, S. 413

11 Vgl. hierzu Dimnik, The Dynasty of Chernigov, S. 1-34 und die Karte 5, S. 432.

12 Dimnik, The Dynasty of Chernigov, S. 6

13 Vgl. hierzu Blankoff, Černigov, rivale de Kiev?

14 Kovalenko, Osnovnye etapy razvitiya drevnego Černigova, S. 32

werden.¹⁶ Wenn der Fürst von Černigov Großfürst von Kiev wurde, behielt er in der Regel die Fürstenwürde von Černigov bei und setzte in Černigov einen Voevoden ein.¹⁷

Michail Vsevolodovič war nicht nur Fürst von Černigov, sondern auch Fürst von Novgorod, von den Novgorodern selbst berufen.¹⁸ 1235 eroberte er außerdem den Thron von Kiev.¹⁹ Mit diesen Besitzungen war Michail der mächtigste Fürst in der Rus'.²⁰

Die Erzählungen vom Tod des Michail von Černigov und seines Bojaren Feodor sind in sehr vielen Handschriften erhalten.²¹ Die beiden Heiligen erfreuten sich großer Beliebtheit bis in die Moskauer Zeit und darüber hinaus.²² Die Vita der beiden Märtyrer liegt in fünf Redaktionen vor, darunter eine Redaktion durch Pachomij Logofet im 14. Jahrhundert, die in die *Stepennaja kniga* einging.²³ Die älteste, sogenannte Rostov-Redaktion, ist wahrscheinlich 1270, aber nicht später als 1271 in Rostov entstanden.²⁴ Ich werde mich im wesentlichen auf diese Redaktion beziehen, die dem Ereignis des Mongolensturms und des Todes der beiden Märtyrer zeitlich am nächsten steht, und auf die Sujetähnlichkeiten in den folgenden Redaktionen verweisen, um auf die Sinnkontinuität zu verweisen, die die Darstellung der Rostov-Redaktion bis in die Moskauer Zeit hinein begründet.

Wahrscheinlich am 20. September²⁵ 1246 wurden Michail Vsevolodovič von Černigov und sein Bojar Feodor im Sitz des Mongolenchans Batu auf dessen Befehl hin hingerichtet. Als Grund wird angegeben, sie hätten sich geweigert, die heidnischen Riten der Mongolen nachzuvollziehen. Im Text verweigern sich die beiden Märtyrer nicht gemeinsam, sondern nacheinander. Zuerst wird von Michail verlangt, ein Reinigungsritual zwischen zwei Feuern zu vollziehen, sich dann vor dem Idol der Sonne zu verbeugen und von den Geschenken für Batu einige als Opfer in die Feuer zu werfen.

15 Vgl. Dimnik, *The Dynasty of Černigov*, Karte 3.

16 Vgl. Lind, *The "Brotherhood" of Rus'*, S. 71.

17 Toločko, *Kiev i Černigov*, S. 18.

18 Vgl. Dimnik, *Mikhail, Prince of Chernigov*, S. 14-51.

19 Dimnik, *Mikhail, Prince of Chernigov*, S. 76. Die Tatsache, daß Michail es nicht für nötig hielt, seine Residenz von Černigov nach Kiev zu verlegen, weist darauf hin, daß Kiev eine wesentlich geringere Bedeutung als Haupt- und Residenzstadt zukommt, als im Gefolge der Geschichtswissenschaft des 18. Jahrhunderts gemeinhin angenommen wird; eine Tatsache, die Dimnik übrigens auch nicht realisiert.

20 Dimnik, *Mikhail, Prince of Chernigov*, S. 138.

21 Dmitriev, *Skazanie o ubienii*, S. 413+416, nennt keine genauen Zahlen von erhaltenen Handschriften und weist darauf hin, daß es noch keine kritischen Editionen der unterschiedlichen Redaktionen gibt.

22 Dimnik, *Mikhail, Prince of Chernigov*, S. 144f.

23 Dmitriev, *Skazanie o ubienii*, S. 425; Dimnik, *Mikhail, Prince of Chernigov*, S. 152.

24 Die Fürstin Maria, auf die im Text verwiesen wird, ist 1271 gestorben; der Text stellt sie jedoch als lebend dar. Dmitriev, *Skazanie o ubienii*, S. 413.

25 Dies ist der Tag, an dem die beiden Märtyrer im Heiligenkalender der Orthodoxen Kirche stehen; es kann sowohl der Todestag als auch ein nachträglich als passend empfundener Tag sein.

"и начаша њ лстити велаче ити сквозѣ огнь и кланатиса слъньцю идоломѣ и прельстиша многи славою пустошною мира сего. а иже приношахоу къ цесарю дары." (50-51)²⁶

"Und man begann ihn zu versuchen und befahl ihm, zwischen den Feuern entlang zu gehen und sich vor dem Bild der Sonne zu verneigen, und versuchte ihn mit dem eiteln Ruhm dieser Welt, und von den Geschenken für den Zaren zu opfern."

Der Fürst Michail verweigert dieses Ritual mit dem Hinweis auf seinen christlichen Glauben, den er gleichzeitig bekennt, indem er ein kurzes Glaubensbekenntnis spricht. Er ist jedoch bereit, sich vor Batu zu verbeugen, weil diesem von Gott die Herrschaft über die Rus' gegeben wurde.

"михаило же рече не створю азъ не иду сквозѣ огнь не кланаяюса твари но кланаяюса отьцю и сыну и сватому духу. а цесарю вашему кланаяюса понеже поручи юму богъ цесарство свѣта сего." (51)

"Michail aber sagte: 'Ich werde das nicht tun, daß ich zwischen den Feuern hergehe, und mich nicht vor dem Geschaffenen verbeugen, sondern ich verbeuge mich vor dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist. Vor eurem Zaren aber werde ich mich verbeugen, weil ihm von Gott das Reich in dieser Welt gegeben worden ist!'"

Der Verweis des Michail, er werde sich vor Batu verbeugen, zeigt sein Handeln nach dem Vorbild und Gebot Christi. Gefragt, ob man dem Kaiser Zins zahlen solle, verweist Christus darauf, daß man dem Kaiser geben solle, was ihm gehöre (Mt. 22,17-21). Diese Stelle des Evangeliums wird im Römerbrief (13,1-7) noch einmal aufgegriffen. Da die Obrigkeit von Gott eingesetzt ist, hat man dieser auch zu gehorchen.

Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω. οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ, αἱ δὲ οὗσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσὶν. ὥστε ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν, οἱ δὲ ἀνθεστηκότες ἑαυτοῖς κρίμα λήμψονται. (Röm. 13,1-2)

26 Das Skazanie o blag. knjaze Michaille Černigovskom i bojarine ego Feodore. Rostovskaja redakcija wird zitiert nach: Serebrjanskij, N. I.: Drevnerusskija knjažeskija žitija. Obzor redakcij i teksty, in: Čtenija v imperatorskom obščestve Istorii i Drevnostej Rossijskich pri moskovskom universitete; Moskva 3 (1915). II: Izsledovanija, Seiten 50-51. Die Abkürzungen wurden von mir aufgelöst; die Seitenzahlen folgen der Ausgabe nach Serebrjanskij und stehen im Text in Klammern.

"Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet. Wer sich nun der Obrigkeit widersetzt, der widerstrebet Gottes Ordnung, die aber widerstreben, werden über sich ein Urteil empfangen."

Mit seinem Zugeständnis handelt Michail also christlich. Nach dem Matthäusevangelium wird auch Christus von der Obrigkeit versucht, widersteht jedoch der Versuchung, den König Herodes zu verachten. (Mt. 22,18). Man muß im Gegenteil die Herrschenden achten, weil sie von Gott eingesetzt sind. Deshalb ist Michail dazu bereit, sich vor Batu zu verbeugen, vor den Götzenbildern aber nicht. Gleichzeitig schränkt er dieses Zugeständnis wieder ein, indem er betont, Gott habe dem Batu die Herrschaft über diese Welt, "цесарство свѣта сего", gegeben. Die Herrschaft der Mongolen wird durch diese Worte für die Zuhörer der Vita stark eingegrenzt. In dieser, irdischen, Welt, ist Batu der Herrscher, dem als solchem Ehre und Gehorsam gebühren. Es existiert aber noch jene Welt der intelligiblen Urbilder, nach denen Michail handelt, und in dieser Welt ist Christus der Herrscher, dem die Ehre gebührt, Batu ist in ihr nicht zugelassen, da er Heide ist und auf seinen heidnischen Ritualen besteht. Dieser Ausschluß des Herrschers der Mongolen aus der wahren Welt ist für die christlichen Zuhörer des Textes bestimmt. Innerhalb des Textes wird sie von den Mongolen nicht wahrgenommen. Für sie zählt die Verweigerung der rituellen Handlung, und diese läßt sie gemäß den Genreerfordernissen der Märtyrervita handeln.

"нѣкто же ѡтъ велможъ цесара того глаголемыи ѡлдсга. повелѣ мучити различными муками. и посемь повелѣ честную ѡго главу ѡгърѣзати и предасть душу в руцѣ господови новосушныи мученикъ." (51)

"Einer von den Beamten des Zaren, den man Eldega nannte, befahl, ihn mit zahlreichen Martern zu quälen, und danach befahl er, seinen reinen Kopf abzuschneiden. Und es gab seine Seele in die Hände des Herr der neugeschaffene Märtyrer."

Der Ausdruck, die Seele in die Hände des Herrn zu geben, ist sowohl ein biblischer Verweis auf den Protomärtyrer Stephanos, der für seinen Glauben gesteinigt wurde, als auch ein Verweis auf den Tod von Boris und Gleb. Daß Michail nicht Abbild des Stephanos, sondern nach dem Urbild von Boris und Gleb Abbild Christi ist, wird im folgenden aus dem Bekenntnis seines Bojaren Feodor deutlich.²⁷

27 So auch Ziolkowski, *The Thematic Evolution*, S. 801: "By linking the prince with these archetypal martyrs, Fedor further legitimizes his status as a revered martyr."

"боларинъ же юго феодоръ. видѣ господина своего преобидѣвша славу сию суетную. и тѣ такоже оукори вѣру ихъ. и ха с дерзновениємъ исповѣда и рече михаиле аще тѣломъ шгѣде шгѣселе то молитвою пособита ми с братама си борисомъ и глѣбомъ."(51)

"Sein Bojar Feodor aber sah, daß sein Herr den eiteln Ruhm [dieser Welt] überwunden hatte und lehnte ebenfalls ihren Glauben ab. Und so bekannte er sich mit Kühnheit und sagte: 'Michail, der du im Körper von uns gegangen bist, nimm dieses Gebet an zusammen mit deinen Brüdern Boris und Gleb'."

Indem er den gleichen Tod erleidet, wird Feodor zum Abbild Michails.

"и того тако же мучивше честную Его главу шгѣрѣзаша. телеси же юго повергоша. а душа ихъ взѣдоша на небеса." (51)

"Und nachdem sie ihn gemartert hatten, schnitten sie seinen reien Kopf ab. Körperlich wurde ihnen das angetan, aber ihre Seelen gehen in die Himmel ein."

Der Tod Feodors hat auf der Sujetebene die Funktion, Michails Tod im Text zum Urbild zu machen. So perpetuiert die Vita des Michail von Černigov das urbild-abbildliche Prinzip des *Skazanie o Borise i Glebe* und führt den von den Heiden erschlagenen Fürsten Michail als Abbild Christi ein. Die Christusabbildlichkeit, die hier für Michail auf der Strukturebene geschaffen wird, ist in allen weiteren Redaktionen präsent und wird durch weitere typologische Verweise unterstützt.

Die nächstjüngere Redaktion aus dem 14./15. Jahrhundert schmückt die Erzählung zwar mit wesentlich mehr historischen Details aus, ändert jedoch nichts an der Nachfolgestruktur. Feodor ist auch in dieser Redaktion intratextuelles Abbild Michails. Gleichzeitig erscheint er als Mahner, der Michail auf den rechtgläubigen Weg hinweist. Michail dagegen ist nicht nur Glaubensbekenner, er wird durch den Beamten Eldega im Namen Batus in Versuchung geführt:

"Елдега жа приѣхавъ, рече ему: 'Тако глаголетъ цесарь: Почто повеление мое преобидѣл еси - богомъ моимъ не поклонился еси? И отселе едино от двою избери собѣ: или богомъ моимъ поклонишия и живъ будеши и

княжение свое все примешши, аще ли не поклонишия богомъ, то злою смертью умреши'.²⁸ (232)

"Eldega kam und sagte ihm: 'So spricht der Zar: Obwohl du meiner Befehlsgewalt unterstellt bist, verbeugst du dich nicht vor meinem Gott? Nun wähle eine der beiden Möglichkeiten: entweder du verbeugst dich vor meinem Gott und bleibst am Leben und erhältst deine Fürstenherrschaft, oder du verbeugst dich nicht vor dem Gott und stirbst einen bösen Tod'."

Michails Absage in dieser Redaktion ist ähnlich der in der Rostov-Redaktion. Er ist bereit, sich vor dem Chan zu verbeugen, getreu dem biblischen Motto, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist.²⁹ Er wird aber nicht seinen Glauben verleugnen.

"Тогда отвѣща Михаилъ: 'Тобѣ, цесарю, кланяюся понеже богъ поручил ти есть царство свѣта сего. А ему же велиши поклонитися не поклонюся'." (232)

'Da antwortete Michail: 'Vor dir, Zar, verbeuge ich mich, weil Gott dir die Herrschaft über das diesseitige Reich gegeben hat. Doch vor dem, vor dem du mir befohlen hast mich zu verbeugen, verbeuge ich mich nicht'."

Daraufhin bedroht ihn Eldega direkt mit dem Tode, doch auch dem widersteht er mit Hinweis auf den Märtyrertod.

"Рече ему Елдега: 'Михаиле, вѣдая буди - мертвъ еси!' Михаилъ же отвѣща ему: 'Азь того хошю, еже ми за Христа моего пострадати и за православную вѣру пролияти кровь свою'." (232)

"Eldega sagte ihm: 'Michail, sei gewiß, du wirst tot sein!' Michail aber antwortete ihm: 'Das will ich, daß ich für meinen Christus leide und für den rechten Glauben mein Blut vergieße.'"

Schließlich bedrängt ihn auch sein Enkel Boris, der Fürst von Rostov, dem Befehl des Chans nachzukommen.

"Тогда глагола ему внукъ его Борисъ, князь ростовский, с плачемъ многимъ: 'Господине отче, поклонися!' Тако же и бояре глаголаху: 'Вси за тя

28 Das Skazanie ob ubienii v orde knjazja Michaila Černigovskogo i ego bojarina Feodora wird zitiert nach: Pamjatniki literatury Drevnej Rusi. XIII vek, Moskva 1981, S. 228-235; die Seitenzahlen stehen im Text in Klammern.

29 Vgl. Ziolkowski, The Thematic Evolution, S. 800

приимемъ опитемью со всею властью своею'. Тогда глагола имъ Михаилъ: 'Не хоцю токмо именовъ христьянъ зватися, а дѣла поганыхъ творити'." (232)

"Da sagte ihm sein Enkel Boris, der Fürst von Rostov, mit viel Weinen: 'Herr, Vater, verbeuge dich!' So aber redeten die Bojaren: 'Du kannst eine Buße auf dich nehmen mit all deiner Macht [die erhalten bleibt].' Da sagte ihnen Michail: 'Ich möchte nicht dem Namen nach Christ genannt werden und die Sache der Heiden tun'."

Nach der Intervention Feodors weist Michail auch Boris' Rat, nachzugeben, von sich und wird hingerichtet (234). Die dreimalige Versuchung Michails, seinen Glauben zu verleugnen, indem er ein heidnisches Ritual vollzieht, einmal durch Eldega, zweimal durch seinen eigenen Enkel Boris und seine Bojaren,³⁰ ist kein retardierendes Moment, dazu ist sie entschieden zu kurz. Vielmehr verweist sie typologisch auf die Versuchung Christi durch den Teufel (Mt. 4,1-11; Lk. 4,1-13).³¹ Auch Christus wird dreimal versucht, seine Macht zu mißbrauchen, widersteht dem Teufel dreimal und wird schließlich von den Ungläubigen hingerichtet.

An Feodor schließlich wiederholt sich das Bild Michails. Feodor wird die Großfürstenwürde angeboten, wenn er die heidnischen Rituale vollzieht. Nachdem man auch ihn gemartert hat, wird er geköpft.

"Тогда убийци приѣхаша, скочиша с конь и, яша Михаила и растягоша за руцѣ, почаша бити руками по сердцю. По семь повергоша его ниць на землю и бяхуть и пятами. Сему же надолзѣ бывшу. Нѣкто, бывъ преже христьянъ и послѣди же отвержеся вѣры христьянска и бысть поганъ законопреступник, именовъ Доманъ, сий, отрѣза главу святому мученику Михаилу и отверже ю проч. Потомъ глаголаша Феодорови: 'Ты поклонися богомъ нашимъ и приумещи все княжение князя своего'. И глагола имъ Феодоръ: 'Княжения не хоцю а богомъ вашимъ не кланяюся, но хоцю пострадати за Христа, яко же и князь мой!' Тогда начаша Феодора мучити яко же и преже Михаила, послѣ же честную его главу урѣзаша." (234)

"Dann kamen die Mörder, sprangen von ihren Pferden, griffen den Michail und banden ihm die Hände und begannen ihn mit den Händen in das Herz zu schlagen. Danach legten sie ihn mit dem

30 Boris, Fürst von Rostov, kann hier als Negativbeispiel fungieren, weil dieser Text nicht, wie die Rostov-Redaktion, zur Translatio der Reliquien der Märtyrer in eine eigens für sie errichtete Kirche geschrieben wurde. Vgl. Dimnik, Mikhail, Prince of Chernigov, S. 152.

31 Das gleiche Sujet wird noch einmal in einer Mirakelerzählung in der *Stěpennaja kniga* verwendet. Als Jüngling leidet Michail an einer Krankheit, die er nur vom Styliten in Perejaslavl' heilen lassen kann. Auf dem Weg dorthin wird er wie Christus dreimal vom Satan versucht. Vgl. PSRL 31, S. 65; Dimnik, Mikhail, Prince of Chernigov, S. 150f.

Gesicht auf den Boden und traten ihn mit den Füßen. Dies geschah lange. Einer, der früher ein Christ war und sich vom christlichen Glauben losgesagt hatte und ein verbrecherischer Heide geworden war, mit Namen Doman, schnitt den Kopf des heiligen Märtyrers Michail ab und schleuderte ihn hinter sich. Danach sagte man zu Feodor: 'Nun verbeuge dich vor unserem Gott und übernehme die ganze Herrschaft deines Fürsten.' Und Feodor sagte ihnen 'Ich will die Fürstentum nicht und werde mich vor eurem Gott nicht verbeugen, sondern ich will für Christus leiden wie auch schon mein Fürst.' Da begann man auch Feodor zu martern wie schon vorher den Michail, danach aber wurde sein reiner Kopf abgeschnitten."

Sowohl Michails als auch Feodors Martyrium sind ein Akt, dem Satan in Gestalt der Mongolen zu widersagen. Das Schriftzitat macht deutlich, daß die Herrschaft der Mongolen nur von dieser Welt ist, nicht aber von jener göttlichen Welt. Die folgenden Redaktionen der Vita wiederholen die Themen der ersten beiden Redaktionen und verschränken sie ineinander. Die Redaktion des Bischofs Ioann stellt die Rus' als in Sünde verfallen dar. Nur durch Michails Tod kann sie sich moralisch wieder regenerieren. Analog zu Lots Flucht aus Sodom und Gomorrha gewinnt Michail seine Seele, indem er sein Leben verliert.³² Die Pachomij-Redaktion³³ schließlich bezeichnet Michail als "Abkommen von Jaroslav Vladimirovič, der die Rus' taufte", der sowohl aufgrund seiner Abstammung als auch als exemplarischer Christ das Heil gewinnt.³⁴

In der Zeit der Fremdherrschaft und der Konfrontation mit fremden Sitten und einer fremden Religion sorgt gerade das Beispiel Michails von Černigov und seines Bojaren Feodor dafür, daß der Heilszustand in der Rus' wieder hergestellt wird. Wie andere Städte der Rus' war Kiev von den Mongolen aufgrund des Widerstandes, der ihnen entgegengebracht worden war, völlig zerstört worden.³⁵ Michail von Černigov und Feodor liefern in Konfrontation mit der nicht-christlichen Herrschaft ein neues Paar von Heiligen, die als Abbilder Christi fungieren können und die die Verbindung zum himmlischen Reich wiederherstellen. Die Reliquien von Boris und Gleb sind nach der Zerstörung Kievs nicht mehr wiedergefunden worden. Es mußte jedoch wieder ein Paar von Heiligen sein, die die Ordnung der Hierarchie des Reiches wiederherstellten. Ansonsten besteht kein zwingender Grund für die Anwesenheit des Feodor im

32 Ziolkowski, *The Thematic Evolution*, S. 805

33 Vgl. zur Bearbeitung der wichtigsten Heiligenviten durch Pachomij Logofet Lenhoff, *Early Russian Hagiography*, S. 9.

34 Ziolkowski, *The Thematic Evolution*, S. 806f.

35 Rüß, *Das Reich von Kiev*, S. 354f. Ausgrabungen wie Augenzeugenberichte belegen, daß die Mongolen Straße um Straße und Haus um Haus erobern mußten. Vgl. Karger, *Archeologičeskie issledovanija drevnego Kieva*, S. 167-191, mit Fotomaterial der Ausgrabungen.

Text. Seine Heiligkeit ist ebenso auf die intratextuelle Abbildlichkeit von Michail zurückzuführen wie auf die intertextuelle Abbildlichkeit des Textes vom *Skazanie o Borise i Glebe*.

Die Kanonisierung Michails und Feodors unter diesem Gesichtspunkt läßt sich nicht nur daraus erklären, daß Michails Töchter, Maria, Fürstin von Rostov, und Efrosinja, Nonne in Suzdal', sie propagierten.³⁶ Sie läßt sich außerdem als subversiver Akt deuten, der auf dem im Text unausgesprochenen Weltbild der Kiever Rus' basiert, nach dem der Großfürst Abbild Christi und somit prädestiniert ist, durch die $\delta\mu\omicron\omega\mu\alpha$ das Heil des Landes zu gewährleisten.

Bertold Spuler ist der Meinung, die Enthauptung Michails sei auf ein Mißverständnis seinerseits zurückzuführen, kein Mißverständnis der Mongolen und erst recht kein Angriff auf seinen christlichen Glauben.

"Wenn man die Hinrichtung des Fürsten Michail von Černigov auf Bätüs Geheiß am 20. September 1246 vielfach auf religiöse Gründe zurückgeführt hat, weil er die Verehrung mongolischer Kultgegenstände abgelehnt habe, so ist das eine Verkennung des Tatbestandes und widerspricht der mongolischen Duldsamkeit in diesen Fragen vollkommen. Michails Hinrichtung erfolgte nur aus staatspolitischen Gründen, weil der Großfürst die dem Groß-Chan zustehende Ehrenbezeugungen verweigerte. Die religiöse Toleranz der Mongolen wird übrigens selbst von russischen Chroniken gerade für die damalige Zeit ausdrücklich festgestellt. Die Franziskaner bestätigen, daß man sich an Stelle eines Niederwerfens vor der Herrscherbüste bei Christen auch mit einem Verneigen des Kopfes begnügte. Ebenso forderte man von Daniil von Galič und seinem Bruder Jaroslav nur die dem Groß-Chan zustehende Reverenz; 'abergläubische Bräuche' erließ man ihnen. Mit dem Vorstehenden ist keineswegs gesagt, daß Michail nicht subjektiv durchaus christlicher Glaubenszeuge war. Er hielt die Handlungen der Ehrerbietung, die man von ihm verlangte, für Ausdrucksformen der heidnischen Religion und also mit seinem Gewissen nicht vereinbar. Daß er dabei, objektiv gesehen, im Irrtum war, und einen staatspolitischen Akt mit einem religiösen verwechselte, ist ihm nicht zu Bewußtsein gekommen."³⁷

Nicht in der religiösen Intoleranz der Mongolen liegt der Grund für Michails Tod, sondern in seinem Unvermögen, Politik und Religion zu trennen und die religiöse Toleranz der Mongolen zu erkennen. Die Viten- und Chroniktexte bestehen jedoch gerade auf der Verneinung

36 Dimnik, Mikhail, Prince of Chernigov, S. 141

37 Spuler, Die goldene Horde, S. 226f.

der religiösen Geste, während sie mit Verweis auf Christus den Mongolenherrschern die Ehre durchaus zuerkennen. Hier differenziert Michail sehr wohl zwischen Politik und Religion. Dimnik hält die religiösen Bräuche für einen Vorwand für die Mongolen, sich ihres politischen Gegenspielers in der Rus' zu entledigen, und führt hierfür folgende Gründe an: Erstens war er als Großfürst von Kiev, auch wenn er die Verteidigung der Stadt nicht selbst geleitet hatte,³⁸ der mächtigste Gegner der Mongolen. Zweitens war er einer der Fürsten der Rus', die noch nicht mit den Mongolen kooperierten; er empfing die erste Mongolendelegation mit den Übergabebedingungen gar nicht erst und ließ die zweite hinrichten. Drittens versuchte er, sich gegen die Mongolen mit dem ungarischen König Béla IV zu verbünden. Und viertens war er der einzige wichtige Fürst der Rus', der sich Batu noch nicht unterworfen hatte.³⁹

"His (Mikhail's) procrastination was unlikely to foster unquestioning trust on the part of the Khan. Consequently, when he arrived in Saray in 1246, he was not given a *yarlyk* even for Chernigov his patrimony. Instead, he was executed in retribution for all his acts of defiance to the invaders [...] Even though the Tatars camouflaged Mikhail's death behind a facade of religious controversy, Baty's motive for liquidating the grand prince of Kiev was, without doubt, political."⁴⁰

Die politische Dimension von Michails Tod lag darin, daß die Mongolen in ihm ihren wichtigsten und mächtigsten Opponenten und als Großfürsten von Kiev den Mittelpunkt der Kiever Rus' ausschalteten. Hierzu benutzten sie ihre religiösen Bräuche, von denen sie wußten, daß Michail sie nicht vollziehen würde.⁴¹ Mit der Heiligsprechung Michails wurde der politische Akt der Hinrichtung in einen Sieg umgewandelt, ähnlich der Umdeutung des Kreuzestodes Christi durch die ersten Christen. Für die religiöse Toleranz der Mongolen ebenso wie für ihr

38 Die Verteidigung Kievs wurde im Auftrag Daniils von Galič von dessen Vocvoden Dmitrij geleitet, Ruß, Das Reich von Kiev, S. 354

39 Dimnik, Mikhail, Prince of Chernigov, S. 134f.

40 Dimnik, Mikhail, Prince of Chernigov, S. 135

41 Dimnik, Mikhail, Prince of Chernigov, S. 140f., bemerkt dazu: "The peers of Mikhail Vsevolodovich must have looked upon his execution as the ultimate failure which could befall a prince, but the Orthodox Church in Rus' regarded it as a victory over paganism, a triumph which won for him a martyr's crown and eternal salvation. Had he not died defending the faith, later generations would have remembered him merely as the grand prince who defended Rus' at the time of the Tatar invasion in 1237/8. But, by the fact that he was beheaded because, as an Orthodox Christian, he refused to bow to a golden idol of Chingis Khan, he became the first martyr of Kievan Rus', this distinction won for him universal renown. He was a perdurable reminder to the faithful of Tatar tyranny; more important, he was a paragon of Orthodoxy in the face of pagan persecution." Außerdem, so Dimnik, ebenda, FN 1, war Michail der erste wirkliche

Unverständnis dem christlichen Heiligenkult gegenüber spricht, daß sie den Kult zuließen. Der Großfürst der Kiever Rus', von dem die Mongolen politisch und militärisch nichts mehr zu befürchten hatten, wurde als Heiliger zum Garanten der Kontinuität sowohl der Großfürstenwürde als auch der Heiligkeit der Kiever Rus', die durch den Einfall der Ungläubigen gestört worden war. Die Kanonisierung Michails kann also als Wiederherstellung des Reiches Gottes in der Kiever Rus' gesehen werden. Ich glaube deshalb nicht, wie Dimnik es im Schlußwort seiner Biographie Michails von Černigov andeutet, daß seine mangelhaften politischen Qualitäten zugunsten seines christlichen Glaubenszeugnisses vergessen wurden.⁴² Im Gegenteil wird die Heiligkeit Michails gerade dadurch motiviert, daß er Großfürst von Kiev und der mächtigste Opponent der Tataren in seiner Zeit war. Nur aufgrund dieser Qualität konnte er auch christlicher Heiliger werden. Durch seine Heiligkeit als Märtyrer für den Glauben schimmert also immer noch seine Fürstenherrschaft durch und wird dadurch im Gedächtnis behalten. Der Bojar Feodor ist intra- und intertextuelles Zeichen für die christusabbildliche Fürstenwürde Michails.

Die unterschiedlichen, politisch motivierten Reliquientranslationen machen dies deutlich. Die Reliquien von Michail und Feodor wurden sofort nach ihrem Tode von Sarai nach Černigov gebracht. In der südlichen Rus', in Černigov, Perejaslavl', in Kiev und auch Novgorod, in Galič und Peremyšl' wurden Michail und Feodor bald schon als Heilige verehrt.⁴³ Bereits vor 1270 wurde in Rostov auf Anweisung der Fürstin Maria eine Kirche zu Ehren der Märtyrer geweiht und die Reliquien darin bestattet. Die zu diesem Zweck geschriebene Rostov-Edition der Vita benutzte Chronik- und Augenzeugenberichte,⁴⁴ und diente dem Zweck, den Märtyrer-

Märtyrer für den Glauben in der Rus', da man sich bei Boris und Gleb mit dem Konzept der "*strastoterpcy*" behelfen mußte.

42 Ich zitiere die Passage aus Dimnik, Mikhail, Prince of Chernigov, S. 154f. ganz, um Dimniks Argumentation deutlich zu machen: "The people of Rus' and Muscovy, especially during the period of Tatar occupation, were not interested in preserving the memory of the grand prince's militant stand against Khan Baty, of his defiance of the invaders or of his refusal to accept their overlordship until the last possible moment. Instead, the people were inspired by the martyr, so much so that he became the paragon of all believing Christians showing them how to become champions of their faith in the face of oppression. Significantly, devotion to this defender of the faith did not wane after the Muscovites successfully cast off the Tatar yoke. Rather, his cult appears to have been revitalized during the middle of the sixteenth century when it received official approbation from both ecclesiastical and secular authorities; it remained an inherent component of the Orthodox religious tradition up to the beginning of the twentieth century. Ironically, therefore, the last grand prince of Kiev who, due to his execution, was judged to be a failure by his contemporaries, became a victorious champion of the Orthodox faith not only through the difficult Centuries of the Tatar yoke, but into the twentieth century as well." Dem gegenüber steht Toločkos Urteil, der Michail die persönliche Regierungsfähigkeit abspricht, weil er vor den Tataren aus Kiev floh und die Verteidigung seinen Voevoden überließ. S. Toločko, Kiev i Černigov, S. 19.

43 Dimnik, Mikhail, Prince of Chernigov, S. 142

44 Dimnik, Mikhail, Prince of Chernigov, S. 152

tod Michails und seine Verehrung umzudeuten in eine Abbildlichkeit Michails von Christus nach dem Vorbild der Heiligen Boris und Gleb. Michail und Feodor wurden, so zeigen die weiteren Vitenredaktionen, auch weiterhin verehrt. Außerdem wurden sie zu Urbildern für andere Märtyrer der Tatarenzeit wie Roman Ol'govič von Rjazan' und Michail Jaroslavič von Tver'.⁴⁵

Michail und Feodor gehörten zu denjenigen russischen Heiligen, die Ivan IV. in der gesamten orthodoxen Kirche verehren lassen wollte, zu welchem Zwecke er einen entsprechenden Brief an den Patriarchen in Konstantinopel sandte.⁴⁶ Um 1570 ließ er außerdem die Reliquien in einer eigenen Kathedrale im Moskauer Kreml' als Zeichen für seinen Sieg über das Mongolenchanat von Kazan' beisetzen.⁴⁷ 1681-1683 wurden die Reliquien kurzzeitig in der Erzengel-Michael-Kathedrale aufbewahrt.⁴⁸ Am 25.8.1770 wurden sie in den *Sretenskij sobor* überführt. Am 21.11.1774 wurden sie von Katharina II. in die Erzengel-Michael-Kathedrale im Kreml' gebracht. Katharina stiftete einen Silberschrein für die Reliquien als Dank für das Eingreifen der Heiligen in den Frieden mit den Türken.⁴⁹

Michail und Feodor sind also im kollektiven Gedächtnis der Rus' und des russischen Imperiums präsent, wenn es um die Opposition gegen die Ungläubigen in Gestalt der Mongolen oder von Muslimen geht. Ihr Bild ist eingängiger und stringenter als das des Großfürsten Aleksandr Nevskij, der ebenfalls mit der Opposition gegen die Ungläubigen verbunden ist, jedoch kein Märtyrer war und real-historisch eine wesentlich ambivalentere Figur abgab als Michail von Černigov.

Der Novgoroder Fürst Aleksandr Jaroslavič, Sieger über Schweden, Deutsche und Litauer, d.h. nach orthodoxem Verständnis Ungläubige, die die Gegend um Novgorod zu erobern suchten, intrigierte bei den Mongolen gegen seinen Bruder Andrej und erhielt so die Großfürstenwürde.⁵⁰ Er wird in seiner Vita typologisch als alttestamentarischer Herrscher dargestellt.⁵¹ Durch biblische Typologie wird Aleksandr zum himmlischen Herrscher nach Offb. 19,11-16.⁵²

45 Dimnik, Mikhail, Prince of Chernigov, S. 150f.

46 Dimnik, Mikhail, Prince of Chernigov, S. 142

47 Dimnik, Mikhail, Prince of Chernigov, S. 143f. Ivan IV. hatte die Tataren in den 1550er Jahren bei Kazan' und Astrachan geschlagen.

48 Dimnik, Mikhail, Prince of Chernigov, S. 143, FN 11

49 Dimnik, Mikhail, Prince of Chernigov, S. 144

50 Vgl. hierzu Nitsche, Die Mongolenzeit, S. 560ff.

51 Ochotnikova, Povest' o žitii Aleksandra Nevskogo, S. 355, zit. Eremin, I. P.: Žitie Aleksandra Nevskogo, S. 355.

52 Rowland, Biblical Military Imagery, S. 191. Ebd., S. 194f. zeigt er, wie das Thema in der Moskoviter Rus' weiterverfolgt wurde.

Die Wiederholungen in seinem *Žitie* finden auf der Ebene der Fabel statt; die herausragendsten Taten sind seine Schlachten gegen die Ungläubigen.⁵³

Das *Žitie Aleksandra Nevskago*, bzw. *die Povest' o žitii i o chrabrosti blagovernogo i velikogo knjazja Aleksandra*, liegt in 10 unterschiedlichen Redaktionen vor.⁵⁴ Die ältesten Redaktionen aus den 80er Jahren des 13. Jahrhunderts und aus den 40er Jahren des 15. Jahrhunderts sind in 73 Handschriften erhalten, davon 13 der ersten Redaktion.⁵⁵ Ich benutze den Text der ersten Redaktion aus den 80er Jahren, weil dieser den Ereignissen am nächsten ist und er deshalb als Selbstbeschreibung für die Mongolenzeit gelten kann.⁵⁶ Die große Zeitspanne zwischen dem Erscheinen der ersten und der zweiten Redaktion macht deutlich, daß der Kult Aleksandr Nevskijs erst im 15. Jahrhundert wirklich populär wurde, in einer Zeit, in der Auseinandersetzungen mit den Litauern vorherrschten. Dem zufolge wird Aleksandr im 15. Jahrhundert eher als der Sieger über die "Lateiner" verehrt; dieser Tatsache sind auch die antilateinischen Ressentiments in der Vita geschuldet. Dies erklärt auch, warum seine Vita im 13. Jahrhundert weniger populär war als die des Michail von Černigov. Beide Heilige verbindet jedoch der Kampf gegen die Ungläubigen, zu denen im Verständnis der Orthodoxen auch die katholischen Christen des Westens gehörten. Die Typologie Aleksandrs ist auf alttestamentarische Prototypen wie Samson, Salomon, Joseph und David, die Prototypen Christi, zurückzuführen.⁵⁷ Seine Heiligkeit gründet sich darauf, daß er Großfürst von Kiev war.⁵⁸

Wie auch die Heerführer des Alten Testaments nimmt Aleksandr in der Schilderung der Vita nicht selbst an den Schlachten teil. In den drei im *Žitie* dargestellten Schlachten wird nur einmal auf direkte Taten des Fürsten Bezug genommen: im Kampf gegen die Schweden an der Neva (1240) erschlägt Aleksandr eine große Menge von Feinden und drückt dem König mit seiner Lanze ein Zeichen ins Gesicht.

53 Philipp, Über das Verhältnis des "Slovo o pogibeli ruskoj zemli" zum "Žitie Aleksandra Nevskogo", S. 7, merkt an, daß das *Žitie* einen typologischen Wechsel einleitet. Die Heiligkeit der Fürsten Altrußlands erwachse fortan auch aus ihrem weltlichen Tun. Allerdings kann man Aleksandrs Schlachten gegen die Schweden und die Ordensritter sowohl als weltliche als auch als kirchliche Taten ansehen. Im folgenden wird gezeigt werden, wie die Schlachten im *Žitie* sakralisiert und ihrer weltlichen Bedeutung enthoben werden.

54 Vgl. zu den unterschiedlichen Redaktionen Ochotnikova, *Povest' o žitii Aleksandra Nevskogo*.

55 Ochotnikova, *Povest' o žitii Aleksandra Nevskogo*, S. 357f.

56 Das *Žitie Aleksandra Nevskago* wird zitiert nach *Pamjatniki literatury drevnej Rusi. XIII vek*, Moskva 1981, S. 426-439; alle Seitenangaben stehen im Text in Klammern.

57 Ochotnikova, *Povest' o žitii Aleksandra Nevskogo*, S. 355

58 Lammich, *Fürstenbiographien des 13. Jahrhunderts*, S. 6

"Отголѣ потщався наеха на ня въ 6 час дне, и бысть съча велика над Римляны, и изби их множество бесчислено, и самому королю възложи печать на лице острымъ своимъ кописмь." (430)

"Und er traf eilends Anstalten, um gegen sechs Uhr morgens wider die Feinde in den Kampf zu ziehen. Es gab ein großes Gemetzel unter den Römischen; Alexander Jaroslawitsch erschlug eine zahllose Menge von ihnen und drückte sogar dem König mit seiner spitzen Lanze ein Siegel ins Gesicht."⁵⁹ (119)

Damit verfährt Aleksandr nicht nur wie Gott, der ein Zeichen an Kain machte (Gen 4,15), er wird außerdem zum Priester, der mit der Lanze die Schlachtung des Lammes vornimmt. Wie David dem Goliath (1. Sam. 17,49) steht er außerdem einer Übermacht gegenüber (428), und wie die Philister das Land der Israeliten erobern wollten, so wollen die Schweden das Novgoroder Land erobern. Indem Aleksandr den König der Schweden im Gesicht durch ein Siegel zeichnet, wird er zum siegreichen *typos* Davids. Der Rest des Kampfes wird nicht mehr von Aleksandr selbst bestritten, sondern von seinem Heer (430).

In der Beschreibung der Schlacht am Peipussee tritt Aleksandr gar nicht als handelnde Person auf, sondern es siegt das Heer mit übernatürlicher Hilfe. Die Siege Aleksandrs werden zu den Siegen Gottes über die Ungläubigen, der sein auserwähltes Volk schützt, weswegen Aleksandrs Anwesenheit auf dem Schlachtfeld nicht hervorgehoben wird⁶⁰ Auch in den alttestamentarischen Allusionen, die im Text genannt werden, Moses Sieg über Amalek (Ex. 17,8-16) (432) und Josuas Sieg über die Stadt Ai (Jos. 8,18-26) (434), nehmen die Feldherren nicht direkt an der Schlacht teil, sondern stehen etwas entfernt und halten die Hände (Mose) bzw. die Lanze (Josua) erhoben, um dadurch den Sieg zu garantieren. Die befreite Bevölkerung Pskovs lobt Aleksandr als *typos* Davids.

"И яко же приближися князь къ граду Пскову, игумени же и попове и весь народ срѣтоша и пред градомъ съ кресты, подающе хвалу богови и славу

⁵⁹ Die Übersetzung wird zitiert aus: Die Vita des Fürsten Alexander Newski, in: Grasshoff, Helmut / Müller, Klaus / Sturm, Gottfried (Hrsg.): O Bojan, du Nachtigall der alten Zeit. Sieben Jahrhunderte altrussische Literatur, Frankfurt am Main 1975, Seiten 115-125; die Seitenangaben stehen in Klammern im Text. Die Übersetzung benutzt eine in Details, v.a. in der Schreibweise von Namen, abweichende Redaktion des *Zitie* als Vorlage.

⁶⁰ Lammich, Fürstenbiographien des 13. Jahrhunderts, S. 264, hebt außerdem hervor, daß der Vergleich von Aleksandrs Stimme mit dem Schall der Posaune die alttestamentarischen Stellen evoziert, in denen die Stimme Gottes zum Sieg ertönt. "Nimmt man all diese Bedeutungen (des Hornschalles) zusammen, so entsteht vor uns eine erhabene, majestätische Herrscherpersönlichkeit, die eine geradezu göttliche

господигу князю Александру, поюще пѣснь: 'Пособивый, господи, кроткому Давыду побѣдiti иноплеменьники и вѣрному князю нашему оружиемъ крестнымъ и свободи градъ Псков от иноязычникъ рукою Александровою'." (434)

"Als sich der Großfürst Alexander Jaroslawitsch der Stadt Pskov näherte, kamen ihm vor der Stadt die Äbte mit Kreuzen, die Popen in ihren Meßgewändern und viel Volks entgegen, die Gott priesen und ihres Herrschers, des Großfürsten Alexander Jaroslawitsch, Ruhm besangen: 'Herr, der du dem sanftmütigen David geholfen hast, die Fremdstämmigen zu besiegen, du hast auch unserem frommen Fürsten Alexander geholfen, durch seine Umsicht mit gesegneten Waffen die Stadt Pskow von den Fremdlingen zu befreien'." (122)

Die Erzählung über die Schlacht gegen die Litauer fällt im Lichte der vorangegangenen Schlachtenerzählungen sehr knapp aus, weil schon vorher alles gesagt wurde.

"В то же время умножися языка литовскаго и начаша пакостити волости Александрове. Он же выездя и избиваше я. Единою ключися ему выехати, и побѣди 7 ратий единѣмъ выездомъ и множество князей их изби, а обѣхъ рукама изыма, слугы же его, ругающесе, вязахуть их къ хвостомъ коней своихъ. И начаша оттолѣ блюсти имени его." (434)

"Zu ebendieser Zeit hatte das Volk der Litauer an Zahl zugenommen und begann dem Land Alexanders Schaden zuzufügen. Mit einem Reiterheer warf er sie nieder. Allein in einem Treffen schlug er vernichtend sieben Heerhaufen. Eine große Anzahl Fürsten und Heerführer tötete er, andere nahm er eigenhändig gefangen, und sein Gefolge band sie unter Spottreden an die Schwänze der Pferde. Da begannen jene seinen Namen zu fürchten." (122)

In der Schlacht gegen die Schweden an der Neva stehen Aleksandr auf sein Gebet hin die Heiligen Boris und Gleb bei. Diese Textstelle stellt die genealogische Verbindung Aleksandrs zum Geschlecht Vladimirs her.

"И поиде (Александръ) на ня въ день въскресения, нуля въ 15, имѣяше же вѣру велику къ святыма мученикома Борису и Глѣбу.

И бѣ нѣкто мужъ старѣйшина в земли Ижерстей, именемъ Пелугий, поручено же бысть ему стража ноцная морская. [...] Увѣдавъ силу ратных, иде противу князя Александра, да скажетъ ему стане. Стоящую же ему при

Ehrfurcht gebietende Position einnimmt." Daraus allerdings zu schließen, daß Aleksandrs Herrschaft

край моря и стржаше обою пути, и пребысть всю ношъ въ бдѣнии. И яко же нача възходити солнце, слыша шумъ страшенъ по морю и видѣ насадъ единъ гребущъ по морю, и посреди насада стояща святая мученика Бориса и Глѣбъ въ одеждахъ чръвленихъ, и бѣста руки дръжаща на рамѣхъ. Гребци же сѣяху, акы мглою одѣани. Рече Борисъ: 'Брате Глѣбе, вели грести, да поможемъ сроднику своему князю Александру'." (428-430)

"Und er traf auf die Feinde an dem Sonntag, [dem 15. Juli, dem Tag des] heiligen Fürsten Wladimir, der einst das russische Land taufen ließ. Er setzte all sein Vertrauen in die heiligen Märtyrer Boris und Gleb.

Es lebte damals ein Mann mit Namen Beglussitsch, der war Ältester im Ishorsker Land. Ihm war die Morgenwache am Meere übertragen worden. [...] Er schaute die Streitmacht der Feinde, die gegen den Fürsten Alexander Jaroslawitsch zogen, damit er diesem das warägische Heer und dessen Lage anzeige. Während er nach beiden Seiten Ausschau hielt - er hatte die ganze Nacht wachend verbracht -, vernahm er bei Sonnenaufgang einen schrecklichen Lärm auf dem Meer und sah ein Schiff, das über das Meer gerudert wurde: und in dem Schiff standen Boris und Gleb in roten Gewändern und hatten einander die Arme um die Schultern gelegt. Die Ruderer aber waren wie in einen Nebel gehüllt. Boris sprach zu Gleb: 'Bruder Gleb, gib den Befehl zum Rudern, damit wir unserem Anverwandten, dem Großfürsten Alexander Jaroslawitsch helfen!'" (118f.)

Die direkte Hilfe in der Schlacht an der Neva wird jedoch nicht von Boris und Gleb geleistet, sondern vom Erzengel des Herrn, der die Feinde persönlich erschlägt. Diese Tatsache wird als typologisches, schon einmal am Volk Israel geschehenes Wunder (2. Kön. 19,35-36) im Žitie hervorgehoben.

"Бысть же в то время чюдо дивно, яко же во древняя дни при Езскии цесари. Еда приде Санахиримъ Асурійскый цесарь на Иерусалимъ, хотя плѣнити градъ святой Ерусалимъ, внезапно изиде ангель господень, изби и от полка Асурійска 185 тысящъ, и, въставше утро, обрѣтошася трупья мертвы вся. Тако же бысть при побѣдѣ Александровѣ, егда побѣди короля, объ онъ поль рѣки Ижжеры, иде же на бѣ проходно полку Олександрову, здѣ обрѣтоша много множество избьеныхъ от ангела господня. Останокъ же ихъ побѣже, и трупиа мертвыхъ своихъ наметаша корабля и потопиша в мори. Князь же Александръ возвратися с побѣдою, хваля и славя имя своего творца." (430-432)

anerkannt und gefürchtet war und sein Wort größte Autorität im Volk besaß. ist etwas naiv.

"Es geschah aber zu jener Zeit ein großes Wunder, ebenso wie einstmals zu Lebzeiten des Königs Hiskia, als Sanherib, der König von Assyrien, gen Jerusalem gezogen war, um die Heilige Stadt zu erobern: da war plötzlich der Engel des Herrn erschienen und hatte 180 600 Mann vom assyrischen Heer erschlagen, und als sie am anderen Morgen aufstanden, fanden sie die Leichen der Getöteten. Ebenso war es auch beim Sieg des Fürsten Alexander Jaroslawitsch, nachdem er den König geschlagen hatte. Zu beiden Seiten der Ishora, dort, wo sie für Alexanders Krieger unpassierbar war, lagen die Leichen all derer, die der Erzengel Gottes getötet hatte; die Überlebenden flohen, die Leichen der Erschlagenen aber warf man auf die Schiffe und versenkte sie im Meer. Fürst Alexander Jaroslawitsch kehrte als Sieger heim." (120)

Die Hilfeleistung durch den Erzengel in 2. Kön. 19 ist Prototyp für die Wiederkunft Christi an der Spitze des himmlischen Heeres (Offb 19,11-16; s.u. Kap. 6.1). Durch diese Verbindung wird der Sieg über die Lateiner zum eschatologischen Endsieg des heiligen Volkes des himmlischen Jerusalem, der Großfürst und sein Heer werden zu Abbildern der alttestamentarischen und neutestamentarischen Gesandten Gottes und seines himmlischen Heeres. In diesen Abbildern ist die historische Zeit aufgehoben und in die Heilszeit übergegangen, in der Gott selbst seinem auserwählten Volk zu Hilfe kommt. Dieses Bild wird im 15. und 16. Jahrhundert virulent, als die Russen tatsächlich wieder mit Lateinern, nämlich den Litauern, kämpften, was die Popularität der Vita in dieser Zeit erklärt. Typologisch gesehen werden die Litauer in dieser Zeit zu Abbildern des apokalyptischen Tieres.

Für die 13 Handschriften des 13. Jahrhunderts gilt, daß hier versucht wird, den Kampf mit den Lateinern als eschatologischen Endkampf umzudeuten. Die Opposition, die im *Žitie Aleksandra Nevskago* aufgebaut wird, ist wie auch im *Skazanie* über Michail von Černigov "rechtgläubig" vs. "ungläubig". Nur hat sich der Opponent von Osten nach Westen verschoben. Dies steht durchaus im Zeichen von Aleksandrs Politik, der sich mit den Mongolen gegen die Litauer verbündete. Dementsprechend sind die Mongolen und der Chan Batu im *Žitie* positiv dargestellt, empfangen Aleksandr und entlassen ihn mit großen Ehren, nachdem sie sich davon überzeugt haben, daß Aleksandr seinem guten Ruf entspricht (434-436). Die katholischen Christen werden dagegen als die Versucher Aleksandrs dargestellt.

"Нѣкогда же приидоша къ нему послы от папы из великого Рима, ркуще: 'Папа нашъ тако глаголет: 'Слышахом тя князя честна и дивна, и земля твоя велика. Сего ради прислахом к тобѣ двоюнадесять кординалу два хытреша - Агалдада и Гѣмонта, да послушасши учения ихъ о законѣ божии'."

Князь же Александръ, здумавъ съ мудреци своими, въсписа к нему и рече: 'От Адама до потопа, а от потопа до разделения языкъ, от размышениа языкъ до начяла Авраамля, от Авраама до проитиа Иسرائля сквозе море, от исхода сыновъ Иسرائлевъ до умертвия Давыда царя, от начала царства Соломоня до Августа и до Христова рожества, от рожества Христова до страсти и воскресения, от въскрессниа же его и на небеса възшествиа и до царства Константинова, от начала царства Константинова до перваго збора и седмаго - зи вся добръ съвѣдаемъ, а от вас учения не приемлем'." (436)

"Einst kamen Boten vom Papst aus dem großen Rom, die zum Fürsten Alexander Jaroslawitsch sprachen. 'Der Papst läßt dir sagen: 'Wir haben vernommen, daß du ein rechtschaffener und angesehener Fürst bist, und dein Land ist groß und berühmt. Deshalb habe ich die beiden erfahrensten unter den zwölf Kardinälen – Gald und Gemont – zu dir gesandt, damit du ihre Lehre vom Gesetz Gottes hörest'. Der Großfürst Alexander Jaroslawitsch beriet sich mit seinen Ratgebern und schrieb dem Papst als Antwort: 'Von Adam bis zur Sintflut, bis zur Verwirrung der Sprachen und bis zum Beginn der Zeit Abrahams, von Araham bis zum Zug Israels durch das Rote Meer, vom Auszug der Kinder Israels bis zum Tod des Königs David, vom Beginn der Herrschaft Salomos bis zu Augustus und zu Christi geburt, bis zu seinem Martyrium und seiner Auferstehung, von seiner Auferstehung und Himmelfahrt bis zur Herrschaft Konstantins des Neuen, vom ersten Konzil bis hin zum siebenten – das alles kennen wir gut: und von euch werden wir keine Lehre annehmen.'"

Die Aufforderung, auf die Lehren der Gesandten des Papstes zu hören, wird von Alexander als die Aufforderung verstanden, den eigenen Glauben zu verleugnen. Wie schon Michail von Černigov wird Aleksandr zum Glaubenszeugen, indem er mit Verweis darauf, daß er die Heilsgeschichte von Anfang bis zum Ende kenne, die Lehren der Katholiken nicht hören will.

Das Gebet, das Aleksandr vor der ersten Schlacht betet, macht deutlich, wodurch die himmlische Unterstützung, die ihm gewährt wird, motiviert ist. Aggressoren sind in Gottes erwähltes Land eingefallen und haben die göttliche Ordnung zerstört.⁶¹

"Александръ же, слышав словеса сии, разгорѣся сердцемъ, и вниде в церковь святыя Софиа, и, над на колѣну, пред олтѣрсмъ, нача молитися съ слезами: 'Боже хвалный, праведный, боже великий, крѣпкий, боже превѣчный, основавый небо и землю и положивы предѣлы языком, повелѣ жити не прѣступающе в чюжую часть'. Въсприимъ же пророческую пѣснь,

61 Lammich, Fürstenbiographien des 13. Jahrhunderts, S. 265f.

рече: 'Суди, господи, обидящим мя и возбрани борющимся со мною, прими оружие и щитъ, стани в помощь мнѣ'." (428)

"Als Fürst Alexander Jaroslawitsch diese Worte vernahm, empörte er sich in seinem Herzen, ging in die Kirche der Heiligen Sophia, fiel vor dem Altar auf die Knie und betete unter Tränen zu Gott: 'Erhabener und gerechter Gott, mächtiger und großer Gott, ewiger Gott, der du Himmel und Erde, das Meer und die Flüsse erschaffen hast, du hast den Völkern Grenzen gesetzt und ihnen geboten zu leben, ohne fremdes Land zu betreten.' Und er gedachte des Psalmenliedes und sagte: 'Richte, o Herr, und entscheide über meinen Streit, richte, o Herr, die mich kränken, wehre denen, die gegen mich bekämpfen, nimm Waffe und Schild und stelle dich mir hilfreich an die Seite'." (117)

Die göttliche Ordnung wird in den Schlachten Aleksandrs durch Gott selbst wiederhergestellt, indem er seinen erwählten Heerführer an die Spitze seines auserwählten Volkes stellt. Im *Žitie Aleksandra Nevskago* wird die Rus' durch biblische Typologie zum Abbild des auserwählten Volkes Gottes des Alten und des Neuen Testaments.

Lammich meint, daß in einer Zeit, in der das Land durch Verwandtenkriege zerrüttet war, ein solches Zurückweichen auf Gott als den allein Zuständigen ein äußerst brisantes Politikum darstelle.⁶² Daß Gott die Ordnung in der Rus' persönlich wiederherstellt, ist jedoch konsequent, wenn man bedenkt, daß sie sein auserwähltes Volk ist, das mit ihm im himmlischen Jerusalem wohnt.

Die Vita Aleksandr Nevskijs etabliert das russische Volk als das auserwählte Volk Gottes am Anfang und Ende der Heilszeit, das von ihm selbst in den siegreichen Kampf mit den Ungläubigen geführt wird. Der heilige Großfürst ist, wie Lammich nachgewiesen hat, am Ende des 13. Jahrhunderts zum *topos* geworden. Aleksandr ist zunächst heilig, weil er Großfürst ist, und seine Vita macht den Kampf Aleksandrs gegen die Lateiner zum apokalyptischen Kampf der Endzeit. Dieser Kampf wird zur Rettung des rechten Glaubens in der Rus' geführt, der Voraussetzung für ihr Heil ist. Die erste Redaktion des *Žitie* kann man außerdem in dem Sinne deuten, daß die Lateiner ein Substitut für die Mongolen darstellen, da in beiden Fällen gegen Ungläubige gekämpft wird. Der Kampf gegen die Mongolen wird auf der textuellen Ebene gewonnen, während er in der historischen Zeit verloren wurde. In historischer Zeit kann Alexander als Großfürst seine Macht nur aufgrund eines Vasallenverhältnisses behalten und muß als Gegenleistung dafür u.a. Novgorod opfern und unter die Herrschaft der Horde stellen. Auf der Ebene des Textes ist Aleksandr der Heerführer Gottes und Anführer des himmlischen Heeres.

62 Lammich, Fürstenbiographien des 13. Jahrhunderts, S. 268

Der Erhalt des heiligen Großfürsten der Rus' funktioniert nicht über das *Žitie Aleksandra Nevskago*, sondern über den Kult des Michail von Černigov. Seine Vita macht ihn zum Märtyrer für den Glauben, obwohl bekannt war, daß er aus politischen Gründen hingerichtet wurde, weil er der mächtigste Opponent des Chans war und die Anerkennung der Oberherrschaft der Mongolen verweigerte.⁶³ Sehr wahrscheinlich war diese Tatsache auch ein Grund für seine Kanonisierung. Es zeigt sich hier wieder, daß Kiev als Großfürstensitz nicht die Rolle spielte, die ihm gemeinhin zugeordnet wird. Michail regierte als Großfürst weiter, ohne daß ihn die Einnahme Kievs durch die Mongolen besonders in seiner Herrschaft beeinträchtigt hätte. Er verließ die Stadt sogar und ließ ihre Verteidigung durch einen Voevoden organisieren. Auch die Beibehaltung des Epithetons "*Černigovskij*", obwohl Michail den Großfürstentitel inne hatte, der laut Philipp längst nach Vladimir übergegangen war,⁶⁴ legt diese Annahme nahe

Die Kanonisierung Michails kann als ein subversiver Akt unter Ausnutzung der religiösen Toleranz der Mongolen gegen ihre Herrschaft angesehen werden. Der aus politischen Gründen Hingerichtete wird zum Märtyrer für den Glauben und somit zum Kultobjekt in der gesamten Rus'.

In den Viten wird Michail zum Abbild Christi. Er handelt als Versucher wie Christus und wird intratextuell als Urbild festgelegt, indem ihm der Bojar Feodor als Abbild folgt. Feodor als Abbild Michails/Christi kann deshalb als der eigentliche Märtyrer angesehen werden, weil er wirklich in der Nachfolge Christi steht. Im Text setzt er die Marker, die darauf hinweisen, daß sich in Michail und Feodor das Urbild von Boris und Gleb wiederholt. Durch das intratextuelle Abbild wird Michail um so mehr zum Abbild Christi. Seine Vita setzt die Etablierung der heiligen Fürstendynastie fort, die im *Skazanie o Borise i Glebe* begonnen hat. Erst vor diesem Hintergrund konnte auch Aleksandr Nevskij im 13. Jahrhundert allein aus dem Grunde kanonisiert werden, weil er Großfürst war.

Das nach dem Mongolensturm etablierte Herrschaftsbild ist allerdings in einer anderen Sphäre angesiedelt, als es im 11. Jahrhundert war. Während Ilarion und auch der Schreiber des *Skazanie* noch auf eine reale Stadt Kiev als himmlisches Jerusalem und Sitz des Großfürsten als Abbild Christi und auf eine reale Fürsteherrschaft rekurrieren konnten, war die Fürsteherrschaft der Mongolenzeit eine Herrschaft von des Chans Gnaden. Der Großfürst war politisch von der Bestätigung durch den Chan oder sogar den Großchan abhängig. Er war zunächst

63 Dimnik, Mikhail, Prince of Chernigov, macht diese Auffassung von Michail am Chronikmaterial überdeutlich. Seine Stellung war so bekannt, daß man sie in der Vita nicht mehr eigens hervorheben mußte.

wirtschaftlich durch die Zerstörungen in Folge der Eroberungen und die Tributzahlungen an die Mongolen geschwächt, jedoch auch dann noch von ihnen abhängig, als er Anfang des 14. Jahrhunderts die Tributzahlungen selbst einfordern und an die Mongolen weiterleiten durfte. Die realpolitische Macht und die reale Herrschaft lagen nicht bei den Großfürsten oder Fürsten der Rus', sondern beim Chan der Mongolen. In dieser Situation behalf man sich zur Wiederherstellung der durch die Ungläubigen zerstörten alten Ordnung von dem vom christusgleichen Herrscher im himmlischen Jerusalem beherrschten Volk in der einzigen öffentlichen Sphäre, die von den Mongolen unangetastet blieb, in der Kirche. Dies erklärt die langanhaltende Popularität des Kultes des Michail von Černigov und seines Bojaren Feodor. Auf die offenkundige Dissoziation von "Herrschaft" und "Heil" in der Mongolenzeit wird mit der Virtualisierung der Fürsteherrschaft reagiert: Das Heil bleibt in den Selbstbeschreibungen der Zeit an die Fürsteherrschaft gebunden; ihre politische Abhängigkeit von den Mongolen wird ausgeblendet.

Die Kanonisierung Michails als "Michail von Černigov" zeigt außerdem, daß im 13. Jahrhundert Kiev nicht das Zentrum der Rus' war. Die Großfürstenwürde wurde nicht mehr direkt an den Ort Kiev gebunden, sondern an das Charisma des Titels, bzw. seines Trägers. Dies erklärt auch, warum es nicht mehr darauf ankam, Kiev wieder aufzubauen. In der Folge des Ausbaus von Kiev war die gesamte Rus' mit Abbildern des himmlischen Jerusalem ausgestattet worden, so daß man auf dieses eine nicht mehr ausschließlich angewiesen war. Deshalb konnte der Großfürst ohne weiteres seinen Sitz von Kiev nach Vladimir oder nach Moskau verlegen.

Die Bezeichnung Michails als "von Černigov" hat jedoch im Gegensatz zu seiner bis ins frühe 20. Jahrhundert währenden Popularität zu seiner Marginalisierung in der Forschung geführt, die bestrebt ist, die Geschichte einer "Kiever Rus'" und einer "Moskoviter Rus'" zu schreiben. Schon bei der Analyse des *Poučenie Vladimira Monomacha* zeigte sich jedoch, daß der Ort, an dem der Fürst seinen Sitz nahm, unwichtig war im Vergleich zu seiner Zugehörigkeit zu einer heiligen Dynastie und seiner Verantwortung für das Volk in der Rus'. Die Heiligkeit der Fürstendynastie wurde in erster Linie durch die Heiligen Boris und Gleb, später durch die kanonisierten Fürsten gewährleistet, weshalb beide Fürstenviten auf diese beiden Heiligen verweisen.

Indem der christusabbildliche Großfürst von seinem weltlichen Thron auf einen kirchlichen Thron transferiert wurde, blieb auch in der Mongolenzeit der ontologisch-religiöse Urzustand der Rus' als Abbild des himmlischen Jerusalem erhalten. Dieser Zustand wurde im Kultus

perpetuiert und erhielt dadurch eine ontologische Realität, die ihn über die historische Realität emporhob. Daß die auf diese Weise etablierte Herrschaft nicht mehr real, sondern nur noch virtuell war, ist eine rückblickend zu machende Feststellung. Der Mensch in der Mongolenzeit selbst brauchte die heiligen Großfürsten, um die Verbindung zur intelligiblen Welt aufrechtzuhalten und sich gerade in der Zeit der realen Fremdherrschaft virtuell als in der himmlischen Sphäre befindlich fühlen zu können. Es wurde also durch den Kult von Michail und Feodor eine virtuelle Herrschaftsform errichtet, die die reale Herrschaft der Mongolen im sakralen Raum konterkarierte.

Exkurs: Der Ikonostas als intratextuelles Abbild

Der Kultus der Heiligen wurde in der relativen Zurückgezogenheit des Kirchenbaues als Abbild des himmlischen Jerusalem praktiziert und konnte nicht als offener Widerstand gegen die Mongolenherrschaft von diesen interpretiert werden. Der Ruckzug in das Kircheninnere erklärt auch, warum die Höhepunkte der bildenden Kunst, Ikonenmalerei und Ikonostas in die Zeit der Mongolenherrschaft fallen.

Die Analyse der Vita des Fürsten Michail von Černigov und des Bojaren Feodor hat gezeigt, daß die Urbildlichkeit des Fürsten auf der Sujetebene abhängig von einem intratextuellen Abbild ist. Dieses intratextuelle Abbild existiert sowohl im *Skazanie o Borise i Glebe* als auch im Falle von Vladimir Svjatoslavič und Jaroslav Vladimirovič im *Slovo o zakone i blagodati*. Auch das Bauprogramm von der Kiever bis in die Moskoviter Zeit weist darauf hin, daß die Heiligkeit des erschaffenen Weltbildes durch ein oder mehrere intratextuelle Abbilder in Form von Kirchenbauten mehr noch als durch intertextuelle Urbilder erreicht wurde.⁶⁵

Als Beispiel für den in der Mongolenzeit erfolgten Rückzug in den Kultus kann auch die Entwicklung des Ikonostas im 13. und 14. Jahrhundert gelten. Ursprünglich aus dem drei bis fünf Ikonen umfassenden Deesis-Rang auf der Altarschranke bestehend, wurden der Trennwand zwischen Kirchenraum und Altarraum in Rußland bis zu vier Range hinzugefügt. Drei Türen, die während der Liturgie in bestimmter Reihenfolge durchschritten werden, führen in Prothesis, Diakonikon und zum Altar.⁶⁶

65 Stökl, *Die politische Religiosität des Mittelalters*, S. 410, sieht im Umzug des Metropoliten von Kiev nach Vladimir die Verwirklichung der politischen und religiösen Ziele Andrej Bogoljubskijs. Hierbei berücksichtigt er jedoch nicht, daß Andrej vom Patriarchen in Konstantinopel die Einsetzung eines zweiten Metropoliten erbat.

66 Onasch, *Lexikon Liturgie und Kunst*, S. 57

Während der unterste Rang des Ikonostas in Abhängigkeit von den Kirchenpatronaten relativ frei gestaltet werden kann, sind die anderen Ränge festgelegt. Der oberste oder erste Rang enthält die Dreieinigkeit, flankiert von den Vorvätern. Darunter steht das Bild der Gottesmutter des Zeichens inmitten der Christus weissagenden Propheten.⁶⁷ Der dritte oder Deesis-Rang enthält das ursprünglich griechische Motiv des Pantokrators, flankiert von der fürbittenden Gottesmutter und dem fürbittenden Johannes dem Täufer. Der Aufbau und die Gruppierung des Ikonostas um die Deesisgruppe weist nach Faensen auf den zentralen Charakter in, den das Fürbittmotiv in der Mongolenzeit erlangte.⁶⁸

Das Mosaik- und Freskenprogramm der Kiever Sophienkathedrale beruhte auf einem byzantinischen Vorbild. In Reaktion auf die weitestgehende Verdrängung von bildlichen Darstellungen und sogar von Heiligen und deren Kult durch die Ikonoklasten wurde nach dem Bilderstreit ein Bildprogramm entworfen, das für ganz Byzanz in seiner Deutung als Abbild der himmlischen Hierarchie Allgemeingut wurde, und das in den Kirchen der Kiever Rus' übernommen wurde.⁶⁹

Das Programm ist vertikal als Abbild der himmlischen und der kirchlichen Hierarchien angelegt⁷⁰ und funktioniert damit analog zum pyramidalen Aufbau des Kircheninneren und zum durch die Kuppeln und Fenster einfallenden Licht. In der Hauptkuppel ist der thronende Pantokrator zu sehen, umgeben von Erzengeln und den Aposteln. Die Apostel stehen als Gründer der Kirche da. Ihnen folgen die Propheten, die sie vorausgesagt haben, die Erzväter, die sie vorgebildet haben, und schließlich auf der Vierung der Kuppel die Evangelisten als Bezeuger und Verkünder der Kirche. Heilige, Märtyrer, Hierarchen und Engel befinden sich als Stütze der Kirche auf den Säulen. Von den monumentalen Darstellungen in der Hauptkuppel werden die Darstellungen aus der Heilsgeschichte, Festtagsbilder, schließlich auch profane Darstellungen, immer kleiner und verzweigter dargestellt. In der Apsis herrscht das Bild der Gottesmutter Orans vor.⁷¹

Sowohl der große Steinbau der Sophienkathedrale, der für seine Zeit einzigartig in der Rus' war, als auch die Innenausstattung durch Mosaiken, in denen der Goldton als Zeichen des

67 Onasch, *Lexikon Liturgie und Kunst*, S. 58

68 Faensen/Ivanov, *Altrussische Baukunst*, S. 63

69 Onasch, *Identity Models*, S. 178f.; vgl. Onasch, *Lexikon Liturgie und Kunst*, S. 56.

70 Onasch, *Lexikon Liturgie und Kunst*, S. 61; Faensen/Ivanov, *Altrussische Baukunst*, S. 61; vgl. Onasch, *Identity Models*, S. 179f.

71 Onasch, *Lexikon Liturgie und Kunst*, S. 60-62, vgl. Faensen/Ivanov, *Altrussische Baukunst*, S. 55; Faensen, *Kirchen und Klöster*, S. 25, zum Bildprogramm der Sophienkathedrale auch S. 40ff.

himmlischen Lichtes⁷² vorherrschte, müssen die Zeitgenossen entsprechend beeindruckt haben. Die Sophienkathedrale war nicht nur Metropolitankirche, sondern wurde auch vom Großfürsten zu repräsentativen Zwecken und als Gerichtssaal genutzt. In dieser Nutzung wird die staatliche Macht mit dem Charisma des Göttlichen umgeben.

Der Ikonostas greift alle Themen des Bildprogrammes der Kirchen wieder auf und erscheint so als Abbild der himmlischen Hierarchie nicht mehr in der vertikalen Blickrichtung des Kirchenbesuchers, sondern in der horizontalen, auf den Altarraum gerichteten Blickrichtung.⁷³ Als Abbild der himmlischen Hierarchie ist er genauso Abbild des vertikalen Bildprogrammes der Kirche.⁷⁴ Es ist das intratextuelle Abbild des Bildprogrammes, das offenbar notwendig wird, um den Kirchenraum als ontologisch bedeutsamen, mehr Heiligkeit akkumulierenden Sakralraum weiter hervorzuheben. Daß der Ikonostas bald die Funktion des Bildprogrammes selbst übernahm, bezeugt die Abwesenheit des Bildprogramms in den jüngeren Steinkirchen Rußlands. Ein intratextuelles Abbild wird offenbar nicht mehr als notwendig angesehen.

72 Vgl. dazu Onasch, *Ikonenmalerei*, S. 49.

73 Faensen/Ivanov, *Altrussische Baukunst*, S. 66, sprechen sogar von einer Verdrängung des vertikalen Bildprogrammes durch den Ikonostas in Moskau seit dem 15. Jahrhundert.

74 Brunov, *Geschichte der altrussischen Baukunst*, S. 88, nennt die zweimalige Existenz des Bildprogrammes in der Kirche einen "Wettstreit zwischen Malerei und Architektur" und sieht einen Gegensatz zwischen dem Ikonostas und dem System der Pfeiler und Gewölbe. Allerdings ist der Ikonostas für ihn Ausdruck des Stils der organisch anwachsenden Massen, wodurch er ihn auch für seine Ausgangsthese fruchtbar machen kann.

6 Das heilige Rußland

Die zentrale Stellung Moskaus als Metonymie für das ganze russische Reich¹ ist durch die Geschichtsschreibung seit dem 18. Jahrhundert determiniert, deren Sicht fast unwidersprochen bis in das 20. Jahrhundert hinein übernommen wurde,² obwohl natürlich schon der zeitgenössische Ausdruck "Moskovie" für eine Berechtigung des Ausdrucks "Moskoviter Rus" spricht. Die politische Dominanz des Großfürsten von Moskau über die sogenannten "russischen Kernlande" läßt sich erst seit dem Ende des 15. Jahrhunderts festmachen. Die Entstehung eines Moskauer Staates, der den Kern des späteren russischen Imperiums werden sollte, ist ebensowenig festzustellen wie der Beginn des Kiever Staatswesens, als dessen Erbe Moskau gelten soll. Während man sich im Falle Kievs mit dem (fälschlicherweise) auf das Jahr 988 angesetzten Datum der Taufe für den Beginn behilft, ist ihr Ende nicht eindeutig markiert, ebensowenig wie eine Kiever Staatlichkeit an sich determiniert war. Es hilft hier wenig, sich auf eine "feudale Zersplitterung der Herrschaft" im 12. Jahrhundert zurückzuziehen, oder die Eroberung Kievs durch die Mongolen 1242 als Endpunkt der Kiever Staatlichkeit anzusehen, weil der Aufstieg Moskaus definitiv nicht im 13. Jahrhundert stattfand, man aber die Mongolenzeit normalerweise mit zur russischen Geschichte zählt. Der Aufstieg Moskaus begann im 14. Jahrhundert und erfolgte wahrscheinlich weder zwangsläufig,³ noch in dem Bewußtsein, daß hier ein staatliches oder nationales Erbe Kievs angetreten wurde. Auch hat das Wissen von dem Kiever Erbe nicht zu dem Bestreben geführt, die "russischen Lande" zu sammeln und eine geographische wie politische nationale Einheit wieder herzustellen, wie Keenan erfolgreich gezeigt hat.⁴ Wovon man allerdings ausgehen kann, ist eine gewisse kulturelle Einheit in dem Gebiet der im 13. Jahrhundert Kiev und Moskau umfassenden russischen Kernlande, die auf einer Zugehörigkeit zur gleichen Dynastie und zum Einflußbereich des orthodoxen Christentums und der Kiever Kirchenleitung beruhte. Gerade letztere Verbindung wurde durch den Mongolensturm nicht unterbrochen.

1 Nach Raba, *The Moscow Kremlin*, S. 6, wird Moskau mit dem Herrscher eng verbunden, was sich darin äußert, daß die Abwesenheit des Herrschers von Moskau in Momenten politischer Krisen zur Panik unter der Bevölkerung des Landes führte: "The ruler of the Moscow grand principality guaranteed and personified the real importance of the capital as an economic, strategic, and territorial center. This state of affairs led to the basic significance of the Moscow Kremlin as the focal point of political power in the state. The permanent ruler's residence featured as a stable factor in political life and as a point of aspiration and concentration for all active political forces of the state."

2 Vgl. hierzu Keenan, *On Some Mythical Beliefs*, S. 32ff.

3 Nitsche, *Die Mongolenzeit und der Aufstieg Moskaus*, S. 573, bemerkt, daß auch ein Aufstieg Tver's nichts Wesentliches an der russischen Geschichte und Kultur geändert hätte.

4 Keenan, *On Some Mythical Beliefs*, S. 21

Ostrowski macht für den Aufstieg Moskaus mehr oder weniger den ökonomischen Zufall verantwortlich. Da die Mongolen bei ihren Eroberungen von Handelsinteressen geleitet wurden, unternahmen sie alles, um die eroberten Gebiete so schnell wie möglich wieder florieren zu lassen. Ostrowski meint, daß für diesen Fall eine Art Marshall-Plan existierte, wofür spricht, daß sich bestimmte Städte wie Chvarezm, Samarkand, Täbriz oder Buchara sehr schnell nach der Eroberung wieder erholten. Die Seidenstraße, die sich in Buchara in einen nördlich und einen südlich vom Kaspischen Meer verlaufenden Weg teilte, wurde von zwei Mongolenchanaten kontrolliert. Das Ilchanat kontrollierte hierbei die südliche Route über Merv, Nišapur, Raj, Täbriz und Trapezunt über das Schwarze Meer nach Konstantinopel. Die nördliche Route der Seidenstraße, über Urgendj über Chiva nach Sarai und von dort über den Don nach Tana, zur Halbinsel Krim und über das Schwarze Meer nach Konstantinopel, wurde von der Goldenen Horde kontrolliert und begünstigte sowohl die schnelle ökonomische Erholung von während der Eroberung zerstörten Städten als auch die Blüte der neuen Handelszentren wie Sarai, die Krim und Kaffa. Sarai als Hauptstadt der Horde wurde zum Zentrum des Ost-West wie des Nord-Süd-Handels, als die Mongolen die alte Nord-Süd-Handelsroute von Kiev über den Dnepr nach Osten verlegten und sie von Sarai über die Volga nach Novgorod führen ließen. Aus der Verlegung der nördlichen Handelsroute resultierte der ökonomische Aufstieg der nordöstlichen Städte der Rus' wie auch die Tatsache, daß sich Kiev nur langsam von der Eroberung erholte.⁵ Sie machte Moskau zu einem Handelszentrum, in dem im 16. Jahrhundert riesige Mengen an Waren – Augenzeugen berichten von 40.000 Pferden auf einmal - umgeschlagen wurden,⁶ was die Kirchen und die Großfürsten, wie aus Chronikberichten hervorgeht, sehr reich machte, und den Aufstieg Moskaus und seines Großfürsten schon am Anfang des 14. Jahrhunderts förderte und die spätere Imperiumsbildung überhaupt erst ermöglichte.⁷ Vielleicht ist sogar die Klosterbewegung, die man sonst eher unter dem Aspekt der Stadtflucht betrachtete, dieser Tatsache geschuldet.⁸

Über das Ende der Mongolenherrschaft über Moskovien besteht nur insofern ein Konsens, als daß man es auf das Ende des 15. oder den Anfang des 16. Jahrhunderts datieren kann. Das

5 Ostrowski, *Muscovy and the Mongols*, S. 109ff. Vgl. S. 112: "It was this northern shift of trade in Rus' that befitted Muscovy and northeastern Rus' economically, and was so detrimental to Kiev as a center of trade."

6 Ostrowski, *Muscovy and the Mongols*, S. 124 zit. Giles Fletcher: *Of the Russe commonwealth*, in: Berry, Lloyd E. / Crummev, Robert O. (Hrsg.): *Rude and Barbarous Kingdom. Russia in the Accounts of Sixteenth Century English Voyagers*, Madison 1968, S. 109-246, hier: S. 197.

7 Zum ökonomischen Aufstieg s. ausführlich Ostrowski, *Muscovy and the Mongols*, S. 121ff.

8 Zur Bedeutung der Klosterbewegung s. Bushkovitch, *Religion and Society in Russia*, S. 11ff. Seebohm, *Ratio und Charisma*, S. 86ff. Bushkovitch, *Religion and Society in Russia*, S. 14, sieht den Niedergang des Klosterwesens im Fehlen von charismatischen Heiligen als Klostergründern ab 1550 begründet.

„Stehen an der Ugra“ im Jahre 1480,⁹ das gemeinhin als Unabhängigkeitsschlacht angesehen wird, hatte nur eine Reduktion der Tributzahlungen von 7000 auf 1000 Rubel zur Folge, nicht aber die Unabhängigkeit des Moskauer Zartums, die auch nie als solche erklärt worden ist.¹⁰ Wenn man *post festum* die Unabhängigkeit Moskaus auf die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts festlegt und außerdem mit dem Fall Konstantinopels 1453 an die Türken verbindet, so hat dies seine Gründe in den zumeist kirchlichen Quellen zu dieser Zeit, die nach 1448 eine konsequent anti-mongolische Tendenz annehmen, während sie vorher die Mongolen kaum, die mongolische Oberhoheit überhaupt nicht erwähnten. Diese hing direkt mit der byzantinischen Mongolenpolitik und dem seit 1252 existierenden Bündnis zwischen der Horde und Byzanz zusammen, die von der russischen Kirche durchgehend mitgetragen wurde.¹¹ Das änderte sich 1448 mit der Wahl des Metropoliten Isidor, die man als einen Versuch der Autokephalie deuten kann, da er die Florentiner Kirchenunion nicht mitgeschlossen hatte. Zwar wurde zu diesem Zeitpunkt die kirchliche Jurisdiktion des Konstantinopoler Patriarchen nicht in Frage gestellt, doch erhielten die ab 1448 geschriebenen Texte eine contra-mongolische Emphase, und zwar vor allem aufgrund der geringen politischen Bedeutung, die sowohl dem byzantinischen Kaiser als auch der Goldenen Horde zu diesem Zeitpunkt noch zukam. Man kann also mit Ostrowski sagen, daß die russische Kirche ab der Mitte des 15. Jahrhunderts eine eigene Mongolenpolitik vertrat.¹²

Kreml', Kirche, Ritual

Der Bau neuer staatlicher Repräsentationsgebäude im Moskauer Kreml' unter Ivan III. am Ende des 15. Jahrhunderts kann als Zeichen für die wiedererrungene Souveränität und Identität der Staatselite gedeutet werden.¹³ Der Kreml' wird zum Abbild des himmlischen Jerusalem

9 Zu einer Einschätzung des Stehens an der Ugra als Ende der Mongolenherrschaft s. Kusber, Ende und Auswirkungen der Mongolenherrschaft, S. 207ff. Zur Rezeption Ivans III. und des Endes der Mongolenherrschaft in der Historienmalerei des 19. Jh. sei auf den sehr interessanten Aufsatz von Ulrike Schmiegelt verwiesen: Schmiegelt, Ulrike: Varianten über eine Legende. Die „Abschüttelung des Tatarenjochs“ durch Ivan III. in populären Bildwerken des 19. Jahrhunderts, in: Hübner, Eckhard / Kusber, Jan (Hrsg.): Zwischen Christianisierung und Europäisierung. Beiträge zur Geschichte Osteuropas im Mittelalter und früher Neuzeit. Festschrift für Peter Nitsche zum 65. Geburtstag. Stuttgart 1998 (= Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa; 51), S. 137-162. Zur literarischen Bearbeitung in der „Povest' o Temir Aksake“ s. Ebbinghaus, Reception and Ideology, S. 74ff., außerdem meine Analyse des „Poslanie na Ugru“ des Vassian Rylo weiter unten.

10 Ostrowski, Muscovy and the Mongols, S. 165f.

11 Ostrowski, Muscovy and the Mongols, S. 145, vgl. S. 138f.

12 Ostrowski, Muscovy and the Mongols, S. 141, vgl. auch Lilie, Byzanz, S. 234-237.

13 Raba, The Moscow Kremlin, S. 6f.

ausgebaut und demonstriert dadurch eine Kontinuität sowohl im Herrschaftsanspruch als auch in der Legitimationsstrategie, die tatsächlich bis in die Kiever Zeit zurückreicht.

Die weißen Mauern des Moskauer Kreml' waren in den Jahren 1445 und 1473 durch Brände, im Jahr 1451 durch einen Mongolenangriff weitestgehend zerstört worden.¹⁴ Der Wiederaufbau in den 1480er Jahren war jedoch nicht wirklich nötig, weil es keine echte Bedrohung innerhalb des Reiches für Moskau mehr gab. Um so erstaunlicher ist die Größe der wiederaufgebauten Mauern, die mit einer Höhe von 10,6-16,45 m und einer Dicke von 3,35-4,55 m die höchsten im gesamten Staat waren. Joel Raba nimmt an, daß die Mauern nicht primär der Verteidigung dienten, sondern symbolisch die Ausdehnung der großfürstlichen Macht vom Kreml' aus in die Umgebung ausdrücken sollten¹⁵ und von der Bevölkerung auch so verstanden wurden.¹⁶

Der Ausbau des Moskauer Kreml' wurde zum bewußten Ausdruck der Überlegenheit des Moskauer Großfürsten über die anderen Fürsten seiner Zeit. Im Glockenturm des Kreml' wurden die Veßglocken der unterworfenen Städte aufgehängt, und in den Kirchen des Kreml' ihre Ikonen aufgehängt. Diese Konzentration förderte die Einigung des Staates¹⁷ und war gleichzeitig Ausdruck der Oberhoheit Moskaus, weil die Glocken des Kreml' nun läuteten, wenn Moskau Gefahr drohte.

Ivan III. ließ auf dem zentralen Platz des Kreml', dessen Gelände schon unter Ivan I. Kalita erweitert worden war,¹⁸ zwei steinerne Kathedralen errichten, den schon erwähnten Neubau des *Uspenskij sobor* durch Aristotele Fioravanti und den *Archangel'skij sobor*, dem Erzengel Michael geweiht, in dem die Gebeine der Kiever und Moskauer Fürsten, darunter die des Michail von Černigov, sowie der Fürsten der Teilfürstentümer in hierarchischer Ordnung bestattet wurden,¹⁹ auf der linken Seite nahe am Hochaltar die Moskauer Großfürsten, am Südende schließlich Ivans Vater und Großvater. Schließlich wurden auch die ehemaligen Feinde

14 Raba, *The Moscow Kremlin*, S. 13f.

15 Raba, *The Moscow Kremlin*, S. 18; Raba schließt jedoch eine Verteidigungswirkung der Kreml'mauern nicht aus. Im Gegensatz dazu schildern Faensen/Ivanov, *Altrussische Baukunst*, S. 406f., ausführlich die Verteidigungsstrategien, die mit dem Bau der Mauern einhergingen, einschließlich der Verbindung von Mauerhöhe und Reichweite der Waffen. Ob die Kreml'mauern nun primär der Verteidigung oder der Repräsentation dienten, ist für die vorliegende Untersuchung allerdings irrelevant, weil hier nur ihr symbolischer Ausdruck interessiert. Sie stehen für die Mauern des himmlischen Jerusalem und sind deshalb im Sinne der unähnlichen Ähnlichkeit wichtig für die Abbildlichkeit des Kreml', jedoch nicht für die Verteidigung des Staates

16 Raba, *The Moscow Kremlin*, S. 16ff.

17 Raba, *The Moscow Kremlin*, S. 34f.

18 Faensen/Ivanov, *Altrussische Baukunst*, S. 404

19 Zur kunsthistorischen Beschreibung und Einordnung des *Archangel'skij sobor* vgl. Faensen/Ivanov, *Altrussische Baukunst*, S. 418-422.

der Moskauer Großfürsten, die Fürsten von Galič, im *Archangel'skij sobor* bestattet, um so die Hierarchie zu komplettieren und letztendlich die Einheit des Staates zu proklamieren.²⁰

Auf der Seite des Kathedralplatzes wurde der Facettenpalast als repräsentativer Empfangsraum errichtet. Der Gesamtkomplex des Kreml' und seiner Neubauten diente der Darstellung der Verschränkung von kirchlicher und weltlicher Macht, die dem Besucher des Kreml' wirkungsvoll vor Augen gestellt werden sollte. Der Mittelpunkt der Bauten auf dem Kathedralplatz war die Gruppe der zentralen Staatsgebäude, die den Platz zusammen mit dem großfürstlichen Palast flankierten. Besucher, die vom Haupteingang, dem St. Frol-Tor kamen, sahen vor sich den *Uspenskij sobor* und auf der linken Seite den Facettenpalast mit der repräsentativen Treppe. Besucher, die vom St. Nikolaus-Tor kamen, sahen den *Archangel'skij sobor* im Süden des Platzes neben der Schatzkammer, der *Oružejnaja palata*. "In other words," schreibt Raba, "the central secular buildings erected at the end of the fifteenth century filled in the space between existing and renovated central ecclesiastical buildings. The new set of structures was designed not only to impress people but also to serve as a stage for state functions and ceremonies."²¹ Der Kathedralplatz wurde als Bühne für die großen Staatszeremonien gebraucht und wurde z.B. bis zum Ende des Zarenreiches von den Prozessionen zur Zarenkrönung durchschritten.²²

Mit dem Bau der Kathedralen und des Facettenpalastes wurden die Funktionen des neuen Moskauer Staates ausgedrückt. Der *Uspenskij sobor* diente den Staatszeremonien, der Facettenpalast war das Zentrum der diplomatischen Empfänge, der *Archangel'skij sobor* schließlich der nationale Schrein der russischen Großfürsten. Zudem waren die neuen Gebäude alle mit den alten Gebäuden verbunden, so daß man von einer baulich ausgedrückten Kontinuität sprechen kann.²³

Der Ausbau des Moskauer Kreml' erinnert stark an das oben beschriebene Bauprogramm der Kiever Zeit. Die Mauern stellen die Mauern des himmlischen Jerusalem dar, die beiden Kirchen sind Abbilder des himmlischen Jerusalem, wobei der *Archangel'skij sobor* als intratextuelles Abbild des *Uspenskij sobor* dient. Der Bau der Zwölf-Apostel-Kirche des Patriarchenpalastes 1653-1656 kann als nachträgliche Hinzufügung der "vergessenen" Torkirche gesehen werden und so als Korrektur des Bildes durch den Patriarchen Nikon.²⁴ Um 1500 ist der Ausbau des Moskauer Kreml' zum himmlischen Jerusalem abgeschlossen. In ihm findet

20 Raba, *The Moscow Kremlin*, S. 40

21 Raba, *The Moscow Kremlin*, S. 35

22 Raba, *The Moscow Kremlin*, S. 35

23 Raba, *The Moscow Kremlin*, S. 40

24 Zur Baugeschichte der Zwölf-Apostel-Kirche und des Patriarchenpalastes vgl. Paensen/Ivanov, *Altrussische Baukunst*, S. 463f. Zu Nikons Zeichenverständnis in diesem Zusammenhang s.u.

sich die russische Staatsverwaltung wieder, im Hofzeremoniell wird die Bedeutung des Großfürsten verdeutlicht. Im *Archangel'skij sobor* wird schließlich auf die Heiligkeit der Dynastie hingewiesen, indem die Wandmalereien um die Sarkophage der Fürsten die heiligen Fürsten der Rjurikidendynastie darstellen. In der hierarchischen Ordnung der Fürstensarkophage kann man außerdem den Versuch einer Darstellung der irdischen Hierarchie als Abbild der himmlischen erkennen, die durch die Abbilder der Heiligen ergänzt und erläutert wird. Verkürzt gesagt, diente der Ausbau des Kreml' der Heiligung des Herrschers, sollte er doch auch seinen Platz unter den Fürsten im *Archangel'skij sobor* einnehmen.

Raba gibt zwar an, daß der Bau nach einem Plan ausgeführt wurde, schließt jedoch seine Untersuchung damit, daß der Plan noch keinen Inhalt hatte.²⁵ Implizit meint er, daß erst das Ideologem von Moskau als dem "dritten Rom" diese Lücke schloß.²⁶ Wenn man davon absieht, daß es absurd ist, daß in Moskau eine Form gebaut wurde, deren Inhalt erst knapp 50 Jahre später dazu erfunden worden sein soll, gilt es außerdem gilt in der Forschung heute als erwiesen, daß "Moskau – 3. Rom" keine Herrschaftsideologie des Moskauer Reiches im 16. und 17. Jahrhundert repräsentiert. Diese Annahme beruhte, wie Andreas Ebbinghaus jüngst noch einmal zusammengefaßt hat, auf Mißinterpretationen der Texte des Starec Filofej. So ging es Filofej im Brief an Vasilij III. nicht darum, eine Theorie zu formulieren,²⁷ sondern darum, den Zaren davon abzuhalten, den Kirchen- und Klostergrund in Pskov zu säkularisieren, wie es vorher schon in Novgorod geschehen war. Im Brief an Misjur'-Munechin²⁸ wurde der hochmütige Herrscher, der politische Entscheidungen aufgrund von Astrologie fällt, kritisiert. In diesem Zusammenhang bringt Filofej das Beispiel von den gefallen Reichen der

25 "Connections made here between historical fact and artistic and architectural features attest, perhaps in a rather surprising way, to the high degree of consciousness of the forms and features of a modern state that existed in Russia as it entered the European modern age. [...] While it is, therefore, possible and appropriate to speak of the conscious shaping of the framework of the Russian state at the dawn of the modern age, no possibility of filling in the framework with concrete shaped content existed at that time." Raba, *The Moscow Kremlin*, S. 48.

26 Raba, *The Moscow Kremlin*, S. 7. Im Gegensatz hierzu kommt er später zu dem Schluß, daß die Idee von Moskau als dem neuen Israel im 16. Jahrhundert vor der des "dritten Rom" stand. Raba, *Moscow - the Third Rome or the New Jerusalem?*, S. 307.

27 Als Theorie wurde Moskau als Drittes Rom erst im 20. Jahrhundert formuliert. Daß es sich hartnäckig als eine Legende in der Literatur hält, liegt wahrscheinlich an seiner Handlichkeit. Rowland, *Moscow - The Third Rome or the New Israel*, schreibt (S. 591), neben Ivan dem Schrecklichen gehöre Moskau als Drittes Rom zu den einzigen Ideen, die die Öffentlichkeit über Rußland kennt. In diesem Zusammenhang wird die Sowjetunion als wahrhafter Erbe des Staates Ivans des "Schrecklichen" (s. dazu weiter unten, Kap. 6.4.2) gesehen und eine Kongruenz zwischen Drittem Rom und Dritter Internationale unterstellt. Pointiert kommt dies in einer Wertung Dölgers von 1937 zum Ausdruck: "Auch Moskau als drittes Rom ist versunken und heute bemühen sich von dort aus dunkle Mächte, eine Weltherrschaft ihrer ganz anders gearteten Gedanken zur Vorbereitung neuer Weltmachtansprüche über die Erde zu verbreiten." Dölger, *Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner*, S. 114.

28 Dieses Sendschreiben ist nach Gol'dberg, *Tri "poslanija Filofeja"*, s. 91f. das einzige echte Sendschreiben, während die anderen beiden als Fälschungen zu qualifizieren sind. S. auch Scheidegger, *Endzeit*, S. 118-120

Griechen und der Römer, die Gott für ihren Abfall vom Glauben bestraft hat. Es geht ihm also nicht darum, Moskau als das dritte Rom zu legitimieren, sondern das letzte christliche Reich zu retten, um einen letztlich eschatologischen Gedanken.²⁹

Von einem Urbild können beliebig viele Abbilder existieren, und jedes Abbild ist wesensähnlich mit dem Urbild. Einem vierten, fünften oder hundertsten Rom stünde also nichts im Wege, und in Petersburgs gibt es wesentliche Anklänge an Rom.³⁰ Natürlich widersprechen sich beide Konzepte nicht wirklich. Auch Byzanz war Abbild des himmlischen Jerusalem und neues Rom.³¹ Es ist jedoch fraglich, ob den Moskovitern des 16. Jahrhunderts die Bedeutung des antiken römischen Staates als Beherrscher der Welt als Konzept so nachahmenswert erschien. Der in der Formulierung "neues Jerusalem" oder "neues Israel" angelegte Zirkelschluß verweist dagegen auf den in der Offenbarung beschriebenen Endzeitpunkt der Welt, an dem Anfang und Ende zusammenfallen. (Vgl. Offb. 1,8; 211,6; 22,13) Ein Abbild des siegreichen himmlischen Jerusalem und seines heiligen Volkes hat eine höhere ontologische Qualität als ein Abbild des untergegangenen, heidnischen und weltlichen römischen Reiches, dessen byzantinischer Nachfolger außerdem in den Augen der Russen 1438/39 mit der Florentiner Union vom wahren Glauben abgefallen war.³²

Der bewußte Um- und Ausbau des Moskauer Kreml' zum himmlischen Jerusalem repräsentiert das Weltbild, das in der Rus' schon Kiever Zeit geprägt wurde. Der Herrscher der Rus' wird zum Herrscher über das auserwählte Volk Gottes. Das Moskauer Bauprogramm ist genauso planvoll wie das Kiever, von der gleichen Intention erfüllt und durch das gleiche Verfahren strukturiert.

Die Änderung der Einstellung gerade kirchlicher Texte zu den Mongolen, während sich in der Herrschaftsauffassung der Großfürsten nichts änderte, läßt sich exemplarisch an dem Sendschreiben feststellen, das der Erzbischof von Rostov, Vassian Rylo, 1480 an Ivan III. an die Ugra schickte. Das Geschehen an sich war mehr oder weniger ein normaler Akt der Steppldiplomatie, in dem sich zwei Heere an den Ufern eines Flusses gegenüberstehen und unter vielen Täuschungsmanövern neue Verträge aushandeln. Im *Poslanie na Ugru* wird dieses diplomatische Ereignis in eine große Konfrontation zwischen muslimischer Unterdrückung

29 Ebbinghaus, *Reception and Ideology*, S. 69ff.; vgl. auch Rowland, *Moscow - The Third Rome or the New Israel*, S. 591+613; Hellmann, *Moskau und Byzanz*, S. 343f.; Nitsche, "Nicht an die Griechen glaube ich...", S. 94; Goldfrank, *Who Put the Snakes on the Icon*, S. 198; zur Geschichte der Rezeption der Rom-Theorie Bushkovitch, *The Formation of a National Consciousness*, S. 361ff. Ostrowski, *Muscovy and the Mongols*, S. 228, weist darauf hin, daß in keinem der drei Schreiben Moskau als drittes Rom benannt wird, sondern nur der Herrschaftsbereich des Fürsten oder Zaren.

30 Uspenskij, *Semiotik der Geschichte*, S. 116-123

31 Rowland, *Moscow - Third Rome or New Israel?*, S. 613

32 So auch Hellmann, *Moskau und Byzanz*, S. 341ff.

und moskovitischer Unabhängigkeit umgewandelt, die nur durch einen Sieg zugunsten der Moskoviter unter dem Schutz Gottes gelöst werden kann. Nur durch die Intention, den Großfürsten eine Warnung vor Kooperation mit den Mongolen zukommen zu lassen, erklärt sich außerdem, daß dieses Schreiben mit seinen offenen und kritischen Untertönen in die offizielle Chronistik eingegangen ist.³³

Das *Poslanie na Ugru* erscheint zuerst in der Ustjuger Chronik und der kurzen Kirilobelozerker Chronik und nur in der Chronistik des 16. Jahrhunderts im Zusammenhang mit den Ereignissen um 1480.³⁴ Der *terminus ante quem* seines Entstehens ist 1481, das Todesjahr Vassian Rylos.³⁵ Die Autorschaft Vassian Rylos kann aufgrund der Genrebesonderheiten als gesichert angesehen werden. Der Text beginnt und endet mit dem typischen Formular des Bittschreibens an den Zaren (*čelobit'e*)³⁶ und ist deshalb untypisch für einen Chronikeintrag

“Благовѣрному и христолюбивому, благородному и Богом вѣнчаному, Богом утверженному, въ благочестии вса вселенныа концих вѣсиавшему, наипаче же во царих пресвѣтлѣйшему и преславному государю великому князю Ивану Васильевичю всея Руси, богомолецъ твой, господине, архиепископъ Васьянъ ростовскый, благословляю и челом бѣю.” (386)³⁷

“Dem rechtgläubigen und christusliebenden, wohlgeborenen und von Gott gekrönten, von Gott gerechtfertigten, in Frömmigkeit über alle Enden des Erdkreises scheinenden, selbst unter den Zaren hervorstrahlenden und gelobten Herren, dem großen Fürsten Ivan Vasil'evič der ganzen Rus', dein Pilger, Herr, der Erzbischof Vasian von Rostov, segnet und schlägt mit dem Kopf.”

Dem Zaren wird zunächst die Hilfe Gottes zugesichert, der ihm helfen wird, wie er auch David und Konstantin geholfen hat (386). Die nun folgende Passage über den Herrscher als Gutem Hirten folgt dem Johannesevangelium (Jh. 10). Sie ist Ermahnung und Zusage zugleich und dient außerdem der Rechtfertigung der Taten des Herrschers als gottgewollt.

“Токмо мужайся и крепися, о духовный сыну, яко же добрый воинъ Христов, по евангельскому великому господню словеси: ‘Ты сси пастырь добрый, душу свою полагает за овца. А наемникъ нѣсть, иже пастырь, ему же не суть овца своя; видит волка грядуща, и оставляет овца, и бѣгаеть; и волкъ

33 Ostrowski, *Muscovy and the Mongols*, S. 166

34 Lur'e, *Vassian Rylo*, S. 124; vgl. PSRL 4, S. 517-423; PSRL 6, S. 225-230; PSRL 8, S. 207-213; PSRL 20, S. 340-344; PSRL 26, 266-273.

35 Lur'e, *Vassian Rylo*, S. 125

36 Vgl. zur Form von Bittschriften Scheidegger, *Endzeit*, S. 111.

37 Der Text folgt *Poslanie na Ugru Vassiana Rylo*, in: *Biblioteka literatury Drevnej rusi, tom 7: Vtoraja polovina XV veka*, Sankt-Peterburg 1999, Seiten 386-399; die Seitenangaben stehen in Klammern im Text.

расхитит и распудить. А наемник же бежить, яко наемникъ есть, и не радит о овцах'. Ты же убо, государю, духовный сыну, не яко наемник, но яко истинный пастырь, подщися избавити врученно тебѣ от Бога словесное ти стадо духовных овецъ от грядущаго волка. А Господь Богъ укрепить тя и поможет ти, и все твое христолюбивое воинство. Взем Бога на помощь и пречистую его мать, и святых его, и святительское благословение, и всенародная молитва, крѣпко вооружився силою честнаго креста, исходяши противу оному окаанному мысленному волку, еже глаголю страшливому Ахмату, хотя изхитити из уст его словесное стадо Христовых овецъ." (388)

"Fasse nur Mut und stärke dich, o geistlicher Sohn, wie ein guter Krieger Christi, nach dem großen evangelischen Herrenwort: 'Du bist der gute Hirte, der seine Seele für die Schafe gibt. Der Tagelöhner aber ist, wenn er Hirte ist, nicht besorgt um seine Schafe. Er sieht den Wolf nahen und verläßt die Schafe und flieht; und der Wolf fällt unter sie und reißt sie. Der Tagelöhner aber flieht und kümmert sich nicht um die Schafe.' Du aber, Herrscher, geistlicher Sohn, bist nicht wie der Tagelöhner, sondern wie ein wirklicher Hirte, du sorgst dich darum, die dir von Gott gegebene menschliche Herde der geistlichen Schafe vor dem einfällenden Wolf zu retten. Und der Herr Gott stärkt dich und hilft dir und allen deinen christusliebenden Kriegern. Wir rufen Gott um Hilfe und seine reine Mutter und seine Heiligen und den Segen der Heiligen und das Gebet des ganzen Volkes, daß du stark bewaffnet wirst mit der Kraft des reinen Kreuzes und ausziehst gegen den einen verfluchten gedanklichen Wolf, wie ich den schrecklichen Achmed nenne, damit du aus seinen Fängen die wirkliche Herde der Christlichen Schafe errettest."

Das Bild von der Herrschaft in der Rus' ist das von Gottes Volk, das von dem Herrscher als dem Hirten, der im neutestamentarischen Prätext als Christus gedeutet wird, vor dem Wolf in Gestalt der Ungläubigen geschützt wird. Dem Zaren wird nun unterstellt, daß er sich vor seiner Hirtenpflicht drückt.

"Прииде же убо въ слухы наша, яко прежнии твои развратници не престають, шепчуще въ ухо твое льстивая словеса, и совещают ти не противитися сопостатом, но отступити и предати на расхищение волком словесное стадо Христовых овецъ. [...] И что убо совѣщают ти льстивии сии же лжеименитии, мнящесе быти християне, но токмо еже повергше щиты своя, нимала съпротивльшесе окаанным сим сыроядцом, предав христіанство и свое отечество, яко бѣгуном скытатися по иным странам.

Помысли убо, о велеумный государю, от каковы славы и в каково безчестие сводят твое величество! И толиким тмам народа погыбшим и церквам Божьим разореным и оскверненым, и кто каменосердечен не

въсплachtetся о сещ погыбсли! Убойся же и ты, о пастырю, не от твоих ли рук тѣх кровь възыщет погубив врученное ти от Бога стадо." (388-390)

"Es ist uns jedoch zu Ohren bekommen, daß deine früheren Ratgeber nicht aufhören, dir Lügenworte ins Ohr zu flüstern und dir zu raten, dich nicht dem Gegenspieler zu stellen, sondern aufzugeben und die menschliche Herde der christlichen Schafe dem Einfall des Wolfes zu überlassen. [...] Nur diese Betrüger und Lügner, die keine Christen sein können, sondern jetzt ihr wahres Gesicht zeigen, beraten dich. Wenn du dich aber diesem verfluchten Rohfleischesser nicht entgegenstellst, betrügst du das Christentum und dein Vaterland, wirst du dich wie ein Flüchtling in fremden Ländern verstecken müssen.

Bedenke aber, o kluger Herrscher, von welchem Ruhm und von welcher Ehre sie deine Hoheit fernhalten! Und wie viele Zehntausende aus dem Volk sind gestorben und Kirchen Gottes sind zerstört und entweiht worden, und wer ist solchen versteinerten Herzens, daß er nicht weint über ihren Untergang! Erschreckst nicht auch du dich, o Hirte, darüber, daß von deinen Händen ihr Blut vergossen werden kann und du die dir von Gott gegebene Herde sterben lassen könntest?"

Schließlich wird der Zar aufgefordert, gegen die üblichen Gepflogenheiten die Schlacht gegen Achmed zu eröffnen. Die Argumente, die Vassian dazu benutzt, sind nicht mehr typologisch oder metaphorisch, sondern genealogisch.

"Изыди убо скоро, въ срѣтение ему изыди, взем Бога на помощь и пречистую Богородицу, нашего христианства помощницу и заступницу, и всѣх святыхъ его. И поревнуй преже бывшим прародителем твоим, великим князем, не точию обороняху Русскую землю от поганых, но и иныя страны приимаху под себе, еже глаголю Игоря, и Святослава, и Владимера, иже на греческих царих дань имали, потом же и Владимира Манамаха, како и колико бися къ окаанными половци за Русскую землю, и инеи мнози иже паче нас вѣси." (390-392)

"Ziehe aber schnell hinaus, um sie zu treffen ziehe aus, rufe Gott an um Hilfe und seine reine Gottesmutter, die Helferin unseres Christentums und Fürsprecherin, und alle seine Heiligen. Und folge nach deinen früheren Ahnen, den großen Fürsten, die nicht nur das russische Land vor den Heiden bewahrt haben, sondern sich auch andere Länder untertan gemacht haben, die ich da nenne: Igor und Svjatoslav und Vladimir, die sogar von den griechischen Zaren Tribut bekamen, dann auch noch Vladimir Monomach, wie und wie oft er sich schug mit den verfluchten Polocern um das russische Land, und noch viele andere, die du besser als wir kennst."

Die genealogische Abfolge geht nicht auf Rjurik zurück, sondern wie im *Slovo o zakone i blagodati* auf Igor', Svjatoslav und schließlich Vladimir. Aus dieser Reihenfolge kann man darauf schließen, daß der Text sich hier auf das *Slovo* bezieht, während die Allusion auf Johannes 10 noch christliches Allgemeingut ist und nicht unbedingt aus der *Molitva* stammen

muß, deren Grundtenor sie jedoch aufnimmt. Die Abfolge Igor', Svjatoslav, Vladimir ist für das *Slovo* verbürgt, und sie werden als Eroberer genannt, die sogar von den griechischen Zaren Tribut verlangt haben. Schließlich wird noch Dmitrij Donskoj genannt als Beispiel für einen Sieger über die Mongolen (392).

Die Aufgabe, die der Text allerdings zu lösen hat, ist die eschatologische Umdeutung der Mongolenherrschaft von der Strafe Gottes "um unserer Sünden willen" in das "Tatarenjoch", das mit Gottes Hilfe abgeworfen werden wird. Dies geschieht zunächst durch den Verweis darauf, daß Gott denen, die ihre Sünden bekennen, vergibt, danach mit dem Verweis auf die Funktion des russischen Volkes als heiliges Volk und Abbild Israels, die bereits im Gleichnis vom Guten Hirten angeklungen ist.

"Яко же благоразумный разбойник на крестѣ не в долзѣ времени, но единѣм словом спасенъ бысть, истинно, всѣм сердцемъ нозна свое согрѣшение к Творцу бозний: 'Помяни мя, Господи, егда приидеши во царствии сии'. Но милостивый и щедрый Господь не токмо согрѣшениа прости ему, но и раю наслѣдника сотвори его. Сицсвому поревнуй покаанию, истинное бо покаание - престати от грѣха. Аще убо сице покаемся, и тако же помилует ны милосердый Господь, и не токмо свободит и избавит, яко же древле израильских людей от лютаго и гордаго фараона, нас же, новаго Израиля, христианских людей, от сего новаго фараона, поганого Измаилова сына Ахмета, но нам и их поработит." (394-396)

"Wie aber der kluge Verbrecher am Kreuz nicht in langer Zeit, sondern mit einem Wort gerettet wurde, weil er wirklich, mit ganzem Herzen seine Sünden bekannte und zum Schöpfer aufschrie: 'Denk an mich, Herr, wenn du in dein Reich einziehen wirst.' Aber der barmherzige und großzügige Herr vergab ihm nicht nur die Sünden, sondern machte ihn auch zum Erben des Paradieses. Jene eifere nach in der Reue, die wahre Reue aber ist, der Sünde fernzubleiben. Wenn wir aber so bereuen, und uns der barmherzige Herr vergibt, und nicht nur befreit und errettet, wie einst die Israeliten vor dem schrecklichen und bösen Pharaon, er jetzt uns, das neue Israel, die Christen, von diesem neuen Pharaon, dem verfluchten Ismaelssohn Achmet, sondern übergibt sie uns."

Dies ist tatsächlich die zentrale Stelle der Argumentation, die auch in kurzen Zusammenfassungen zum "*stojanie na Ugre*", in denen der ganze Brief nicht zitiert wird, noch angeführt wird.³⁸ Gott errettet sein Volk in der Rus' nach dem *typos* Israels, das er aus Ägypten geführt hat. Das Volk der Rus' ist dementsprechend das Volk des Neuen Israel. Es folgen Beispiele

38 Lur'e, *Novonajdennyj rasskaz*, S. 292

des Alten Bundes, um zu zeigen, daß Gott schon einmal sein Volk befreit hat, nachdem es bereit hatte. Seine Strafe der Fremdherrschaft ist also nicht ewig.

"Нынѣ же той же Господь, аще покаемся вседушевно престати от грѣха и возставит нам Господь тебе, государя нашего, яко же дрѣвле Моисиа и Исуса и инхы, свободивших Израиля. Тебе же подасть нам Господь свободителя новому Израилю, христоименитым людем, от сего окааннаго, хвалящагося на ны, новаго фараона, поганаго Ахмата." (396)

"Heute aber gibt uns der gleiche Gott, da wir mit ganzer Seele bereuen und uns von der Sünde lossagen. gibt uns Gott dich, unseren Herrscher, wie er damals Moses und Jesus und andere gegeben hat, um Israel zu befreien. Dich aber hat uns Gott als Befreier dem neuen Israel gegeben, den nach Christus benannten Menschen, von diesem verfluchten, bei uns eingefallenen neuen Pharao, dem Heiden Achmed."

Der Vergleich Achmeds mit dem Pharao verweist nicht mehr auf die Schuld, sondern auf Gottes Verheißung, der sein Volk aus Ägypten in das Gelobte Land führen wird (Ex. 9). Dies wird – wiederum wie im *Slovo o zakone i blagodati* – an Jesaja 45 festgemacht, und zwar mit den Versen 1-2:

"Тако глаголет Господь: 'Аз воздвигох тя, царя правды, призвав, призвах тя правдою и приях тя за руку десную, и укрѣпих тя, да послушают тебѣ языци. И крѣпость царем разрушу, отворю ти двери и гради не затворятся. Аз пред тобою поиду и горы поравнаю, и двери мѣдныя сокрушу, и затворы желѣзныя сломаю'. Се твердое, и честное, и крѣпкое царство дасть Господь Богъ в руцѣ твои, Богом утверженный государю, и сыновомъ сыновъ твоих в род и род в вѣки." (396-398)

"So spricht der Herr: 'Ich führe dich, Zar der Wahrheit, den ich gerufen habe, ich habe dich in Wahrheit gerufen und dich an der rechten Hand genommen und dich gestärkt, damit dir die Heiden gehorchen. Und die Festung zerstöre ich den Zaren, ich schließe die Türen auf, und die Städte bleiben nicht verschlossen. Ich gehe vor dir her und ebne die Berge ein, und die bronzenen Tore zerstöre ich, und eisernen Riegel zerbreche ich.' Dieses starke und reine und feste Königreich gibt der Herr Gott in deine Hände, von Gott gerechtfertigter Herrscher, und den Söhnen deiner Söhne von Geschlecht zu Geschlecht in Ewigkeit."

Im Vergleich dazu Luther: "So spricht der Herr zu seinem Gesalbten, dem Kores, den ich bei seiner rechten Hand ergreife, daß ich die Heiden vor ihm unterwerfe, und den Königen das Schwert abgürte, auf daß vor ihm die Türen geöffnet werden und die Tore nicht verschlossen bleiben: Ich will vor dir her gehen und die Höcker eben machen und die ehernen Riegel zerbrechen."

Vassian versichert den Zaren noch einmal der Hilfe der heiligen Metropolit Petr, Aleksij, Iona und Leontios und der heiligen Klostergründer Sergij, Varlaam und Kirill und aller Heiligen, rühmt schon einmal seinen Sieg und endet mit einem Segenswort (398)

Das *Poslanie na Ugru* spielt einen alltäglichen diplomatischen Zwischenfall so hoch, daß er in späterer Zeit als Beendigung der Mongolenherrschaft angesehen werden konnte. Es tut dies im Wesentlichen durch die Verdammung der Mongolen als Ungläubige und durch die Postulierung des Volkes der Rus' als Gottes auserwählten Volk und Abbild Israels. Diese Formulierungen könnten sinngemäß ebenso wie die Benutzung des Gleichnisses vom Guten Hirten aus der *Molitva* Ilarions genommen worden sein. Das fast wörtliche Zitat der Ahnenreihe von Igor', Svjatoslav und Vladimir läßt jedoch ebenso wie die Verwendung des Zitates aus Jesaja 45 im Hinweis auf den von Gott gesandten Retter den Schluß zu, daß Vassian Rylo den gesamten Text des *Slovo* bekannt gewesen ist, wenngleich er ihn wohl nicht als schriftliche Vorlage benutzt hat. Seine Ausdeutung des russischen Volkes als Herde des Guten Hirten und Abbild Israels geht bei weitem über die gängige Ausdeutung der eucharistischen Gemeinschaft als Volk Gottes hinaus und korrespondiert mit meiner Analyse der urbild-abbildlichen Strukturen des *Slovo*. Es weist somit auf eine gedankliche Kontinuität von der Kiever in die Moskoviter Zeit hin, die sich außerdem in der Auffassung des Herrschers als Gesandter Gottes, Abbild Christi und Gesandter Gottes festmachen läßt.³⁹ Als solchen mußte den Herrschern in als Bittschriften getarnten Mahnschreiben von Seiten der Kirche der Weg gewiesen werden, auf dem sie das Volk zum Heil zu führen hatten.

Die oben geschilderten Auffassungen passen wiederum zu Nancy Kollmans Ergebnissen über die rituellen Pilgerfahrten und Prozessionen der Moskauer Herrscher, die unter Ivan III. aufkamen und auch von Ivan IV. unternommen wurden. Die Pilgerfahrten hatten nicht die Funktion der persönlichen geistigen Reinigung, sondern wurden bewußt unternommen, um auf den heiligen Status des russischen Landes hinzuweisen. In Ritualen, Prozessionen und auf Pilgerfahrten wurde die moskovitische Ideologie zum Ausdruck gebracht.⁴⁰

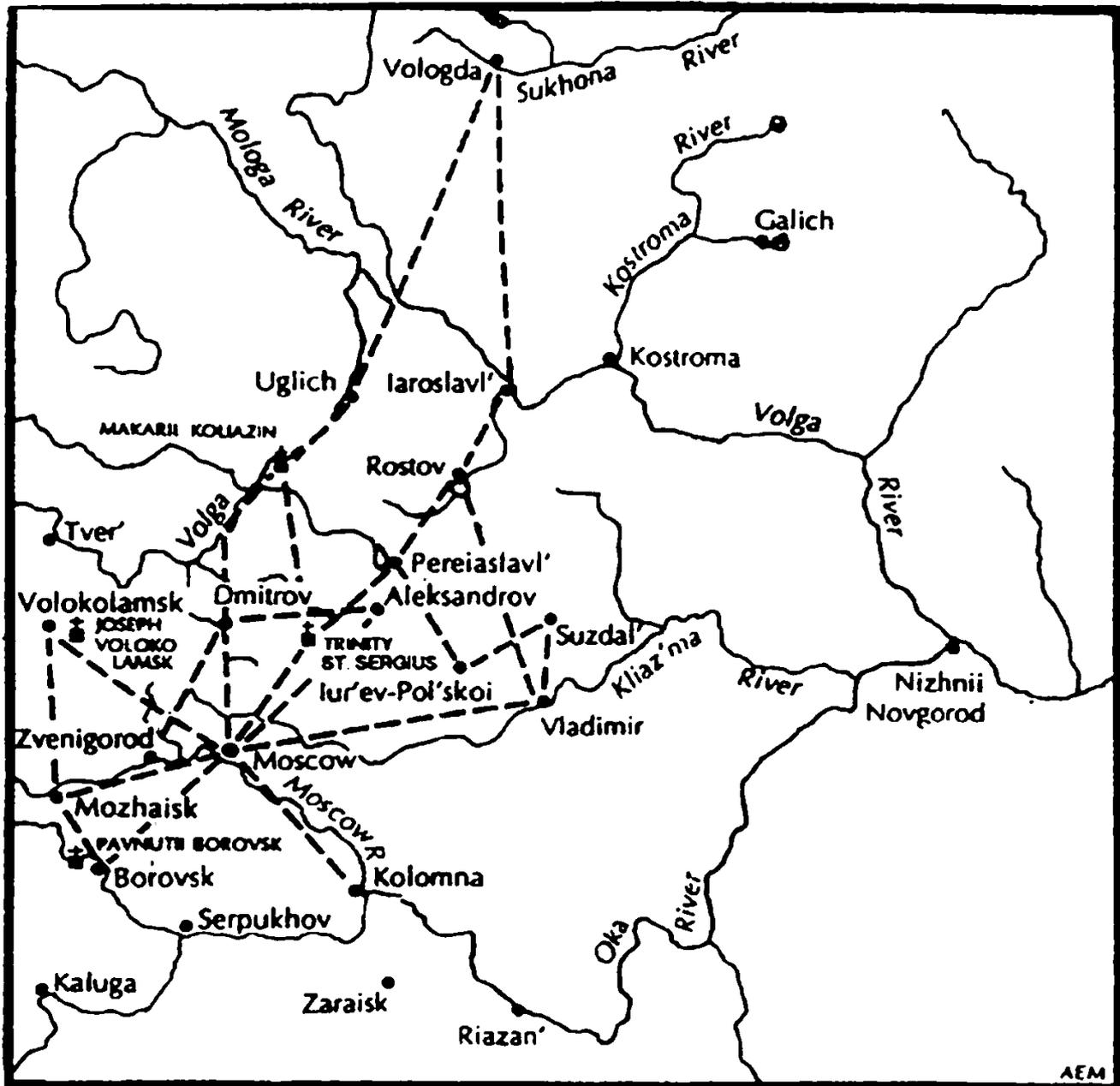
Die jährlichen Pilgerfahrten von der Hauptstadt zu den Großklöstern stellten ein rituelles Abschreiten des Landes dar, in deren Verlauf die Rus' zum heiligen Land wird und ihr Herrscher zum Hirten des heiligen Volkes.⁴¹ Dieser Prozeß, der von Kollman in der unten abgebildeten Karte verdeutlicht wird, zeigt, daß der vom Zentrum Moskau nach außen führende,

39 Es sei denn, man weicht von der Datierung des *Slovo* auf 1049 ab und durchbricht den wissenschaftlichen Konsens in der Richtung, daß man es analog zur Datierung der ersten vollständigen Handschrift auf das 14. Jahrhundert datiert. Das möchte ich hier jedoch nicht vorschlagen, da ich die Argumente zur Datierung des *Slovo*, u.a. die Nennung der Fürsten Irina, die 1051 gestorben ist, einleuchtend finde.

40 Kollman, *Pilgrimage, Procession and Symbolic Space*, S. 178

41 Kollman, *Pilgrimage, Procession and Symbolic Space*, S. 178

zentrifugale Prozeß, der mit der Klostergründung einherging, von den Moskauer Herrschern in diesen Pilgerfahrten anerkannt und nachvollzogen wurde und daß außerdem die Zentralisierung des Moskauer Staates nicht so weit fortgeschritten war, wie zu Sowjetzeiten angenommen wurde.



Rußland im 16. Jahrhundert. Städte, Klöster und Pilgerwege, nach Kollmann, *Pilgrimage. Procession and Symbolic Space*, S. 169

Nicht nur heiligt der Herrscher durch die rituellen Pilgerfahrten das Land, in Prozessionen und Hofritualen wird außerdem die soziale Hierarchie geheiligt, indem auf ihre Abbildlichkeit hingewiesen wird. Pilgerfahrten, Rituale und Prozessionen trugen dazu bei, das Herrschaftsbild sowohl innerhalb der Elite als auch außerhalb im Volke weiter zu festigen. Das Bild vom

Moskauer Herrscher, der als Abbild Christi das heilige Volk als guter Hirte regiert, wurde so ins Land hinausgetragen und zementiert.⁴²

Unter Ivan IV. kam im Anschluß an den Sieg über die Mongolen des Chanats von Kazan' (1552) ein neues Ikonensujet auf, das Thema der "Gesegnet sei das Heer des himmlischen Herrschers" oder "Streitbare Kirche". Das Sujet beruht auf zwei Bibelstellen, Dan 12 und Offb. 19. In Daniels Vision führt der Erzengel Michael in den letzten Tagen die himmlischen Heerscharen gegen einen ungenannten König im Norden. In der Offenbarung ist es Christus selbst, der die Armee der Märtyrer gegen die Kräfte des Bösen führt:⁴³

(11) Καὶ εἶδον τὸν οὐρανὸν ἠνεωγμένον, καὶ ἰδοὺ ἵππος λευκὸς καὶ ὁ καθήμενος ἐν' αὐτὸν καλούμενος πιστὸς καὶ ἀληθινός, καὶ ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει καὶ πολεμεῖ. (14) Καὶ τὰ στρατεύματα ἐν τῷ οὐρανῷ ἠκολούθει αὐτῷ ἐφ' ἵπποις λευκοῖς, ἐνδεδυμένοι βύσσινον λευκὸν καθαρὸν. (16) καὶ ἔχει ἐπὶ τὸ ἱμάτιον καὶ ἐπὶ τὸν μηρὸν αὐτοῦ ὄνομα γεγραμμένον: Βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων. (Offb. 19)

"(11) Und ich sah den Himmel aufgetan; und siehe, ein weißes Pferd. Und der darauf saß, hieß Treu und Wahrhaftig, und er richtet und streitet mit Gerechtigkeit. (14) Und ihm folgte nach das Heer im Himmel auf weißen Pferden, angetan mit weißer und reiner Leinwand. (16) Und hat einen Namen geschrieben auf seinem Kleid und auf seiner Hüfte also: Ein König aller Könige und ein Herr aller Herren."

Das Sujet der Ikonen stellt Ivan IV. dar, der dem Erzengel Michael folgt. Beide führen das siegreiche himmlische Heer aus Kazan'/Sodom/Jericho zurück nach Moskau, das als himmlisches Jerusalem dargestellt ist.⁴⁴ In ihm befinden sich die Gottesmutter mit dem Christuskind, eine allegorische Darstellung des himmlischen Jerusalem als Schoß der Gottesmutter. Vom himmlischen Jerusalem her bringen Engel Märtyrerkronen zum Heer. Das Heer kommt in drei Reihen geritten, in der typischen Form, die das Moskoviter Heer im 16. Jahrhundert einnahm.⁴⁵ In der mittleren Reihe sind Konstantin der Große, Vladimir der Heilige und Boris und

42 Kollman, *Pilgrimage, Procession and Symbolic Space*, S. 179+181. Der Textzusammenhang hier kann außerdem die Frage bejahen, die Kollman am Ende ihrer Analyse stellt, nämlich ob die rituellen Reisen tatsächlich als Heiligung des Raumes verstanden wurden. Im Kontext dieser Arbeit besteht daran kein Zweifel.

43 Rowland, *Biblical Military Imagery*, S. 186

44 Rowland, *Biblical Military Imagery*, S. 187; vgl. Flier, *Breaking the Code*, S. 239.

45 Rowland, *Biblical Military Imagery*, S. 187

Gleb abgebildet. Dies korrespondiert mit der genealogischen Ableitung, die Ivan IV im ersten Brief an Kurbskij vornimmt.⁴⁶

Das Moskauer Heer wird als das himmlische Heer dargestellt und zum Heer Israels bzw zu dem erwählten Volk Gottes in typologische Beziehung gesetzt.⁴⁷ Das reale Ereignis wird zum siegreichen Endkampf des Christentums gegen die Ungläubigen, das den Ur- und Endzustand, symbolisiert im himmlischen Jerusalem, wieder herstellt.⁴⁸ Der Herrscher wird Abbild des von Gott auserwählten Heerführers des alten Testaments, der sein Heer ausschickt, um sein Volk zu verteidigen, wie dies schon für Aleksandr Nevskij der Fall war⁴⁹

Ein weiteres Zeichen dafür, daß hier Ivan IV. als himmlischer Heerführer dargestellt werden soll, liegt in dem Verweis auf den Text der Offenbarung, "König der Könige". Das Gebet "König der Könige" als Zitat aus Offb. 17,4 und 19,16 war das zentrale Gebet während der Krönungszeremonie Ivans IV. zum Zaren, der dadurch zur Wiederkunft Christi und den himmlischen Heerscharen in Beziehung gesetzt wurde. Der "König der Könige" verband die Zeit des Alten Testaments, die Moskauer Gegenwart und das Ende der Zeiten der Offenbarung typologisch miteinander. Christus als Anführer der himmlischen Heerscharen war präfiguriert von David und in der Gegenwart repräsentiert durch den Moskauer Zaren⁵⁰

Die Ikone ist sehr groß, 144x396 cm, und ein Einzelstück, das zunächst im *Uspenskij sobor* aufgestellt wurde und zu einem nicht bekannten Zeitpunkt im Kreml' verwahrt wurde.⁵¹ Antonova macht Sujetähnlichkeiten zu anderen zeitgenössischen Ikonen fest, ohne daß das gesamte Sujet noch einmal wiederholt worden wäre.⁵² Die Assoziation des Moskauer Zaren mit dem Anführer der himmlischen Heerscharen und damit der Hinweis auf seine Abbildlichkeit von Christus wird auch in der Repräsentation des Zaren und seines Hofes bei zwei Ritualen der orthodoxen Kirche, der Wasserweihe und der Palmsonntagsprozession, deutlich. Das hervorstechendste Merkmal dieser beiden Rituale ist, daß der Zar an ihnen aktiv teil-

46 Zur unterschiedlichen Identifizierung der dargestellten Heiligen vgl. Rowland, *Biblical Military Imagery*, S. 187f.

47 Rowland, *Biblical Military Imagery*, S. 188

48 Vgl. hierzu die Argumentation von Rowland, *Biblical Military Imagery*, S. 189: "The use that Muscovites made of these images depended on what we might call a typological sense of time, a view that may seem alien to us but would have been perfectly natural to anyone reared in an Orthodox liturgical culture. The same cosmic event - the struggle of God's forces against the forces of evil, surely one of the major preoccupations of the Muscovite historical imagination - was imagined as occurring many times: in the Old Testament, in Byzantium and Kiev, in the sixteenth-century 'present,' and at the Apocalypse. One version of this struggle was understood as implying the others. Given this typological sense of time, a military serviceman fighting in Kazan' or Livonia could easily imagine himself as part of a cosmic struggle lasting from the Old Testament to the Apocalypse "

49 Rowland, *Biblical Military Imagery*, S. 191

50 Rowland, *Biblical Military Imagery*, S. 190

51 Antonova/Mneva, *Katalog drevnerusskoj živopisi*, t. 2, S. 130

52 Antonova/Mneva, *Katalog drevnerusskoj živopisi*, t. 2, S. 130ff.

nahm. Ein weiteres Zeichen für ihre Wichtigkeit als Darstellung der Moskauer Herrschaft ist, daß die ausländischen Gesandten zu diesen Ritualen eingeladen wurden, weshalb überhaupt eine Beschreibung existiert.⁵³ Der Stratordienst des Zaren bei der Palmsonntagsprozession wird gemeinhin als ein Akt der Unterordnung des Staates unter die Kirche verstanden.⁵⁴ Michael Flier hat kürzlich nachgewiesen, daß er als eine Art *podvig*, ein *topos* der Demut des Zaren verstanden werden kann und die Synthese von Staat und Kirche darstellt.⁵⁵

Die Prozession ist Teil der Liturgie am Palmsonntag. Metropolit und Zar verlassen den *Uspenskij sobor*, ziehen in einer Prozession über den Cathedralplatz des Kreml' oder den Roten Platz, dann wieder in den *Uspenskij sobor* und beenden dort den Gottesdienst.⁵⁶ Während der Prozession reitet der Metropolit auf einem als Esel maskierten Pferd in Imitation Christi, der in Jerusalem einzieht. Auf Bäumen sitzen Knaben und singen Hosianna, andere Knaben werfen Zweige und Kleidung auf den Weg zum Empfang des Herrn in der heiligen Stadt. Das Sujet der Prozession ist der orthodoxen Palmsonntagsikone entnommen, die wiederum auf dem apokryphen Nikodemusevangelium beruht. Die Prozession stellt ein *tableau vivre*⁵⁷ der Ikone dar und auch wieder nicht. Das als Esel maskierte Pferd, das mit Sicherheit ein Schimmel war, weist auf das weiße Pferd Christi bei seiner zweiten Wiederkunft hin. So schließen sich Anfangs- und Endpunkt der Heilsgeschichte in dieser Prozession.

Die einzige nicht aus dem Sujet der Palmsonntagsikone stammende Handlung ist die des Zaren, der das Pferd des Metropoliten/Christi am Zügel führt. Da der Zar auf der Erde steht und der Metropolit oben auf dem Pferd sitzt, wurde diese Handlung von den ausländischen Beobachtern, die sie schriftlich und bildlich überlieferten, als Unterordnung des Zaren, der den Staat symbolisiert, unter die Kirche, die der Metropolit symbolisiert, verstanden.⁵⁸ Flier weist dagegen nach, daß es sich bei der Handlung des Zaren im moskovitischen Verständnis um einen *podvig* handelt und daß der Zar hier als Abbild Christi handelte, der sich selbst erniedrigte, indem er die Taufe von Johannes entgegennahm (Mt. 3,13-17)⁵⁹ und indem er in Jerusalem auf einem Esel einzog (Mt. 21,1-9),⁶⁰ anstatt auf einem Pferd.⁶¹ Mit dieser Deutung

53 Flier, *Breaking the Code*, S. 213

54 Bushkovitch, *The Epiphany Ceremony*, S. 3; vgl. Ostrogorsky, Georg: *Zum Stratordienst des Herrschers in der byzantinisch-slavischen Welt*, in: *Byzanz und die Welt der Slaven*, Darmstadt 1974, S. 101-121; Crumney, Robert O.: *Court Spectacles in Seventeenth-Century Russia. Illusion and Reality*, in: Waugh, Daniel C. (Hrsg.): *Essays in Honor of A. A. Zimin*, Columbus, OH 1985, S. 130-158, hier: S. 134.

55 Flier, *Breaking the Code*, S. 229

56 Flier, *Breaking the Code*, S. 214ff.

57 Flier, *Breaking the Code*, S. 232ff.

58 Flier, *Breaking the Code*, S. 228

59 Vgl. Mk. 1,9-11; Lk. 3,21-22; Jh. 1,29-34.

60 Vgl. Mk. 11,1-10; Lk. 19,28-39; Jh. 12,2-19.

61 Flier, *Breaking the Code*, S. 230

des Verhaltens des Zaren korrespondiert die Tatsache, daß der Zar, indem er das Pferd des Metropoliten führt, die Prozession anführt und an ihrer Spitze geht. Er lenkt somit semiotisch gesehen die Prozession. Es handelt sich also auch nicht, wie Flier meint, um eine Unterordnung des Zaren unter Christus in Form des Metropoliten,⁶² sondern um die Umkehrung des Aktes der Erniedrigung, bzw. die Versinnbildlichung der Christusabbildlichkeit des Herrschers, der die Prozession auf ihrem Weg führt. Der Weg, den die Prozession nimmt, weist auf die Abbildlichkeit des Landes vom himmlischen Jerusalem und damit darauf hin, daß der Text der Prozession als Text der Offenbarung des Johannes und nicht nur als Text des Palmsonntagsvangeliums verstanden werden sollte. Die Prozession zieht in Jerusalem ein, indem sie zwei nur augenscheinlich gegensätzliche Bewegungen vollzieht. Sie zieht aus der Kirche in den Kreml' und aus dem Kreml' auf den Roten Platz hinaus in Jerusalem ein. Dann kehrt sie um und zieht in den Kreml' in das himmlische Jerusalem ein - evtl. auch noch in auf dem Weg liegende Kirchen -, zieht in den *Uspenskij sobor* hinein und beendet die Liturgie. Beide Gänge, das Hinausgehen und das Hineingehen sind Abbilder des Einzugs in Jerusalem.

Eine weitere Prozession zur Heiligung des Landes als himmlischem Jerusalem ist das Epiphaniaritual der Wasserweihe. Am 6. Januar zogen der Zar, der Metropolit und alle Mitglieder ihrer Höfe in einer Prozession in die Kirche, um die Liturgie zu halten, aus der Kirche und dem Kreml' hinaus auf den zugefrorenen Fluß. Hier wurde das Wasser in einem eigens vorbereiteten Eisloch, *Jordan'* genannt, gesegnet. Der Metropolit besprengte den Zaren und dann seine Adeligen mit dem Wasser, das Volk kam heran, trank das Wasser und brachte Kranke, die geheilt werden sollten, es wurde getauft, und schließlich tranken auch die Pferde das Wasser. Am Ende des Rituals stand ein zeremonielles Mahl im Zarenpalast.⁶³

Bushkovitch versucht aus den unterschiedlichen Plätzen, die Zar und Metropolit während des Rituals einnahmen - teils saßen sie auf Thronen, teils standen sie -, unterschiedliche Entwicklungsstufen des Rituals und des Verhältnisses von Zar/Staat und Metropolit/Kirche zu extrahieren.⁶⁴ Eine solche Analyse macht jedoch den gleichen Fehler, den ausländische Zeitgenossen bei der Beschreibung des Palmsonntagsrituals machten und begnügt sich mit der Zuweisung von Hoch/Niedrig aufgrund von Unterschieden in der Art und Weise des Sitzens oder des "Dienstes", den der Zar versieht. Der für das westliche, schon säkulare Denken der frühen Neuzeit charakteristische Gedanke eines Antagonismus zwischen Staat und Kirche trifft jedoch, wie bereits bei der (Fehl-)Interpretation des "Stratordienstes" bei der Palmsonn-

62 Flier, *Breaking the Code*, S. 230

63 Bushkovitch, *The Epiphany Ceremony*, S. 1

64 Bushkovitch, *The Epiphany Ceremony*, bes. S. 8-10+15

tagsprozession gezeigt wurde, nicht auf das orthodoxe Verständnis zu. Da in jedem Fall, unabhängig davon, ob er oder das jeweilige Kirchenoberhaupt auf dem Thron sitzt oder davor steht, der Zar mit Wasser besprengt wird und er sich damit wiederum einem *podvig* nach dem Urbild der Taufe Christi unterzieht, soll dieser Akt im folgenden genauer analysiert werden. Indem sich der Zar mit Wasser besprengen läßt, zeigt er sich als Abbild Christi vor seinem Volk.⁶⁵

Der Fluß Moskva wird gesegnet und durch rituelle Anrufung zum Jordan, wie auch die Bezeichnung des Loches im Eis als *Jordan'* nahelegt. Die Situation, die hier heraufbeschworen wird, ist extrem durchlässig für die unmittelbare Nähe des Göttlichen, weil sich in ihr die Himmel auftaten und Christus als Sohn Gottes offenbart wurde

καὶ ἰδοὺ ἤνεψθησαν οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδεν τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ καταβαῖνον ὡσεὶ περιστέρην καὶ ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν. καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσα. οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα (Mt. 3,16-17).

"Und da Jesus getauft war, stieg er alsbald herauf aus dem Wasser; und siehe, da tat sich der Himmel auf über ihm. Und er sah den Geist Gottes gleich als eine Taube herabfahren und über ihn kommen. Und siehe, eine Stimme vom Himmel herab sprach: Des ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe."

Dies ist auch der Grund, aus dem sich das Volk die Heilung der Kranken verspricht: die Heilszeit ist da. Bushkovitch weist auf ähnliche Rituale der Wasserweihe am Johannistag, dem 24. Juni, hin, die in Verbindung mit den slavischen Fruchtbarkeitsmythen standen und die auch die *svjatki*, die karnevalsähnlichen Tage um die Jahreswende, beendeten.⁶⁶ Dies wird auch der Grund sein, weshalb die Pferde des Zaren und mancherorts das Vieh das gesegnete Wasser trinken sollten.

Weshalb dieses Ritual ausgerechnet am Epiphaniastag stattfinden mußte, wird deutlich, wenn man das gemeinsame Dritte von Epiphaniastag und Taufe sucht. Die Epiphanie Christi findet im Gegensatz zur Intimität der Geburt in der Öffentlichkeit und vor den Völkern der Welt, für die metonymisch die Weisen aus dem Morgenland stehen, statt (Mt. 2,1-12). Ebenso findet die Taufe Christi vor dem Volk am Jordan statt. In beiden Fällen wird der Retter den Völkern präsentiert. Durch das Besprengen mit Wasser wird der Zar zum Abbild dieses Retters. Das Evozieren der Taufe macht außerdem den Himmel durchlässig, so daß das Heilige auf die Erde kommt. Der Fluß Moskva wird zum Abbild des Flusses Jordan und zum heiligen

65 Das sieht auch Bushkovitch, *The Epiphany Ceremony*, S. 6.

66 Bushkovitch, *The Epiphany Ceremony*, S. 12ff.

Fluß, der durch das Heilige Land fließt. Die Segnung des Flusses an einer Stelle des Landes sorgt dafür, daß das gesegnete Wasser nach dem Emanationsprinzip durch das ganze Land fließt und es heiligt. Somit wird der Fluß zum Abbild der Paradiesströme, die durch das himmlische Jerusalem fließen.

Interessant ist hier das Phänomen der Entgrenzung der heiligen Räume, die immer größer werden: zuerst der Gottesdienst in der Kirche, dann die Segnung des fließenden Wassers in dem Eisloch auf der Moskva, also noch innerhalb der Stadt Moskau, und schließlich das Herausfließen des Wassers, das das ganze Land an dem Augenblick der Heiligkeit teilnehmen läßt. Nicht-heiliges Land existiert in diesem Moment in der Rus' nicht.

Die Teilnahme des Herrschers an den Ritualen in Moskau deutet auf seine exponierte Stellung als das Abbild Christi in der Rus', als der Beherrscher des himmlischen Jerusalem. Gleichzeitig aber finden die beschriebenen Rituale in der ganzen Rus' zur selben Zeit statt und tragen so auch ohne die Anwesenheit des christusabbildlichen Herrschers zur Verabbildlichung des Landes vom himmlischen Jerusalem bei.⁶⁷

Der Herrscher ist in beiden Ritualen der erste unter seinen Adeligen und verkörpert damit die Spitze der Hierarchie,⁶⁸ die das Abbild der himmlischen Hierarchie darstellt. Als solcher ist er zwar der erste, gibt jedoch seine Heiligkeit nach dem Emanationsprinzip weiter.

Die hier beschriebenen Rituale dienen der Heiligung des Landes und machen es zum Abbild des himmlischen Jerusalem. Nimmt der Herrscher an den Ritualen teil, so dienen sie auch dazu, ihn als Abbild Christi darzustellen. Diese Darstellung ist nicht durch den Herrscher selbst motiviert, sondern er wird durch die Kirche so dargestellt.

Die Herrscher der Kiever und der Moskoviter Rus' machten sich diese Darstellung zunutze und verstärkten sie noch dadurch, daß sie Mitglieder ihrer Familien als Heilige verehren ließen.⁶⁹ Sie ließen außerdem die anderen Fürsten an dieser Heiligung teilhaben, indem sie sich alle als von Vladimir Svjatoslavič abstammend darstellte. Die Grablege der Fürsten im *Archangel'skij sobor* zeugt von dieser Familienauffassung. Die Fürsten liegen als Abbilder der himmlischen Hierarchie in der Kathedrale und haben so Anteil am Heiligen im Sinne der damascenischen $\delta\mu\omicron\iota\omega\mu\alpha$.

Die Moskoviter Herrscher ließen ihre Ahnen nicht offiziell kanonisieren, doch förderten sie deren Verehrung durch die Herstellung von Ikonen und Viten. Lenhoff weist darauf hin,

67 Flier, *Breaking the Code*, S. 224ff.; Bushkovitch, *The Epiphany Ceremony*, S. 11ff., der diese Rituale jedoch marginalisiert, weil der Zar nicht daran teilnimmt.

68 Bushkovitch, *The Epiphany Ceremony*, S. 4.

69 Die *Stepennaja kniga* nennt fast alle Fürsten "blazennyj", "selig". Darauf weist Lenhoff, *Unofficial Veneration*, S. 393+414 hin.

daß die Gründe, die für die Verehrung von Dmitrij Donskoj oder Ivan I. Kalita angegeben werden, für eine Kanonisierung genaugenommen nicht ausreichen.⁷⁰ Es reichte jedoch offensichtlich, daß sie Mitglieder der Herrscherdynastie und Abbilder Christi waren, auf eine Kanonisierung in einem offiziellen Akt konnte man so auch verzichten.

Die Abbildlichkeit der Herrscher von Christus wurde im 15. und 16. Jahrhundert von den Herrschergattinnen zur Mythenbildung benutzt, um ihren eigenen Einfluß zu stärken und ihren Söhnen die Thronfolge zu sichern. Mit Sophia Palaiolog, der Gattin Ivans III. angefangen, stilisierten sie durch biblisch-typologische Anspielungen auf Tüchern, die sie vor allem der *Troickaja lavra* spendeten, ihre Söhne als durch göttliche Intervention, bzw. die Intervention des heiligen Sergij Radonežskij empfangen. Die biblischen Urbilder, die die Herrschergattinnen benutzten, sind u.a. Abraham und Sara, Johannes mit Elisabeth und Zacharias, Maria mit Anna und Joachim und schließlich die Gottesmutter selbst.⁷¹ Von Sophia heißt es, daß sie, um nach der Geburt mehrerer Töchter einen Sohn zu erbitten, allein und zu Fuß eine Wallfahrt zum Kloster des heiligen Sergij unternahm. Auf dem Weg erschien ihr der Heilige und überreichte ihr einen Sohn. Sie setzte ihren Weg fort, betete vor dem Schrein des Heiligen und wurde schwanger. Als sie nach Moskau zurückgekehrt war, gebar sie nach der entsprechenden Zeit einen Sohn.⁷² Die Anspielung auf die Empfängnis der Gottesmutter ist hier überdeutlich. Auch Ivan IV. wurde durch die Interzession des heiligen Sergij empfangen, und Ivans Frau Anastasija empfing ebenfalls auf diese Weise.⁷³ Die Stilisierung der Zarinnen bzw. Frauen der Großfürsten zu Abbildern der Gottesmutter ist im Zusammenhang mit der Christusabbildlichkeit des Großfürsten besonderes signifikant und ist eine Konsequenz aus ihr, die die Stellung der Frauen bei Hofe stärkte.⁷⁴

Mit Urbild und Abbild übernimmt die Moskoviter Rus' das Verfahren zur Legitimation der Herrschaft der Großfürsten und setzt das aus der Kiever Rus' transportierte Bild von der Rus' als dem himmlischen Jerusalem, in dem der Großfürst als Abbild Christi über das erwählte Volk Gottes herrscht, zur eigenen Herrschaftslegitimation ein.

70 Lenhoff, *Unofficial Veneration*, S. 414f.

71 Thyret, "Blessed is the Tsaritsa's Womb", S. 485

72 Thyret, "Blessed is the Tsaritsa's Womb", S. 488; vgl. *Stepennaja kniga*, PSRL 21.2, S. 554.

73 Thyret, "Blessed is the Tsaritsa's Womb", S. 490f.

74 Thyret, "Blessed is the Tsaritsa's Womb", S. 495f.

Weltlicher und sakraler Raum

Im Lichte der Abbildlichkeit der Herrschaft Moskoviens von der himmlischen Hierarchie wird die Klosterkonzeption des Iosif Volockij⁷⁵ (1439/40-1515) verständlich, der in der nach seiner Klostergründung in Volokolamsk aufgestellten Klosterregel die Monchsgesellschaft hierarchisch als Abbild der staatlichen Hierarchie des Moskauer Großfürsten formte⁷⁶ Diese Formung läßt sich, wie unten deutlich wird, zum einen nachträglich feststellen, zum anderen war sie von Iosif bewußt intendiert, der in Rechtfertigung z.B. des Rates der Mönche auf das Beispiel des Staates verwies.⁷⁷ Diese Tatsache ist nur auf den ersten Blick ein Paradox, da die Klostersgemeinschaft *per se* nach himmlischen Urbildern funktioniert, ein Abbild des himmlischen Jerusalem ist und insofern von der himmlischen Hierarchie bewohnt sein muß Iosif Volockijs Auffassung vom Kloster als Abbild der staatlichen Hierarchie wirft ein bezeichnendes Licht auf sein Herrschaftskonzept, auf das im folgenden eingegangen wird.

Heiliggesprochen als Klostergründer, ist Iosif vor allem bekannt, weil er sich intensiv mit den Themen seiner Zeit auseinandersetzte und ein reiches Schrifttum hinterlassen hat⁷⁸ Die Schriften befassen sich vor allem mit zwei Themenkomplexen, zum einen der Klosterreform, zum anderen mit der Bekämpfung der Häresie der Novgoroder "Judaisierenden".⁷⁹

Iosifs Verweise auf die *svjatye pisanija*, die "heiligen Schriften" schließen nicht nur die ihm bekannten Bücher des Alten und des Neuen Testamentes, sondern die gesamte schriftliche Tradition der orthodoxen Kirche ein.⁸⁰ Die Tradition sieht er, darin ganz der hergebrachten Meinung entsprechend, immer nur als Explikation dessen, was im Neuen Testament schon angelegt war.⁸¹ So geht es ihm mit dem Zitieren und Erläutern der "heiligen Schriften" nicht darum, neue Aussagen zu machen, sondern das Althergebrachte noch einmal zu erklären⁸²

75 Die Biographie Iosif Volockijs, mit weltlichem Namen Ioann Sanin, wird gemeinhin aus den drei existierenden Viten extrahiert und an Selbstaussagen in den Schriften verifiziert S. zur Biographie Goldfrank, *The Monastic Rule*, S. 1-17; Döpmann, *Der Einfluß der Kirche auf die moskowitzische Staatsidee*, v.a. S. 35-38; Lur'e, *Iosif Volockij*, S. 434-436; Seebohm, *Ratio und Charisma*, S. 233.

76 Goldfrank, *Old and New Perspectives*, S. 294

77 Goldfrank, *The Monastic Rule*, S. 33

78 Zu den Schriften und ihren Veröffentlichungen s. Lur'e, *Iosif Volockij*, S. 438, sowie Goldfrank, *The Monastic Rule*, S. 51f., FN1, zur Quellenkritik Seebohm, *Ratio und Charisma*, S. 255ff.

79 Zur Häresie der Judaisierenden s. Seebohm, *Ratio und Charisma*; Kazakova, N. A. / Jur'e, Ja. S.: *Antifeodal'nye ereticeskie dvizenija na Rusi XIV-načala XVI veka*, Moskva - Leningrad 1955 Der jüngste mir bekannte Text ist: Michelis, Cesare de. *Il domenicano, l'inquisizione e l'eresia dei "giudaizzanti"*, in: *Russica Romana I* (1994), S. 29-49

80 Špidlik, *Joseph de Volokolamsk*, S.142, weist darauf hin, daß zu den "heiligen Schriften" bei Iosif auch Laienschriftsteller und Kaiser gehörten, die eigentlich keine Theologen waren.

81 Seebohm, *Ratio und Charisma*, S. 486

82 Daß Iosif dabei mit seinen Quellen sehr frei umging, bemerkt Goldfrank, *Old and New Perspectives*, S. 298: "To defend his Rule, Iosif falsified patristic sources, mystified the concept of 'tradition' (*predanie*), and gave a tendentious account of Russian monastic history "

Indiz für die für sein kulturelles Umfeld beachtliche Bildung Iosifs ist seine Zitierweise, die darauf schließen läßt, daß er einen Großteil seiner Quellen aus dem Gedächtnis zitiert.⁸³ Er war damit so gebildet, wie ein *knížnik* seiner Zeit sein konnte.⁸⁴ Zu seinen am häufigsten benutzten Quellen gehörten die *Lestvica* des Johannes Klimakos, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomos.⁸⁵ Besonders stützt er sich auf die Hierarchienlehre des Dionysios Areopagita⁸⁶ und die Bilderlehre des Johannes Damascenos,⁸⁷ in der Begründung der Mönchsregel auf Basileios den Großen und Nikon Černogorec.⁸⁸ Alle Texte lagen ihm anscheinend in russischer bzw. kirchenslavischer Übersetzung vor.⁸⁹

Im Zusammenhang mit der Klosterreform geht es nur vordergründig darum, Mißstände und Mißbrauch mit den Privilegien der Klöster in der Rus' zu unterbinden und eine verbindliche Ordnung herzustellen.

Iosif Volockij schrieb für sein in der Nähe von Volock/Volokolamsk⁹⁰ gegründetes Kloster zwei Typika mit Regeln für das Leben der Mönche. Das ältere und kürzere Typikon entstand

83 Seebohm, *Ratio und Charisma*, S. 500. Die Viten weisen nur darauf hin, daß Iosif die Liturgie auswendig singen konnte.

84 Seebohm, *Ratio und Charisma*, S. 233

85 Seebohm, *Ratio und Charisma*, S. 500-505; Špidlik, *Joseph de Volokolamsk*, S. 94; Goldfrank hat fast sämtliche Quellen des erweiterten Typikons nachweisen können und legt sie in *The Monastic Rule*, S. 25-29 dar.

86 Seebohm, *Ratio und Charisma*, S. 248

87 Seebohm, *Ratio und Charisma*, S. 502; Goldfrank, *The Monastic Rule*, S. 29

88 Goldfrank, *The Monastic Rule*, S. 26

89 Dies wirft ein bezeichnendes Licht auf den Bildungsstand und -horizont Iosifs. Es zeigt nämlich, daß er, wie seine Zeitgenossen, keine Fremdsprachen konnte. Des weiteren sei darauf hingewiesen, daß Iosif praktisch keine Reisen unternommen hat, die über das Kerngebiet der Moskoviter Rus' hinausführten. Seine weiteste Reise ging zum Kirill-Kloster am Weißen See. Špidlik, *Joseph de Volokolamsk*, S. 145f., kommt nach einer Analyse seiner Typika zu einem vernichtenden Urteil über Iosifs geistige Fähigkeiten, das jedoch nicht seiner Zeit entspricht und deshalb relativiert werden sollte: "La bonne volonté de Joseph, sa sincérité ne peuvent être mises en doute mais le législateur fut un homme de son siècle et de plus, à travers son intelligence et son érudition se glisse une certaine simplicité de jugement. Il se fait disciple des Ecritures, se fie à elles comme elles sont écrites, sans les altérer ni rien y changer, mais il sait bien pourtant que la lettre tue et que l'esprit vivifie. Son erreur est de ne pas être parvenu à toujours harmoniser ces deux principes et parfois, la lettre l'emporte sur l'esprit. Que parmi ses disciples se trouvent quelques esprits simples, peu instruits et la voie est ouverte au formalisme naïf qui, avec les Vieux-Croyants aboutira à d'incompréhensibles exagérations.

Engregant les Ecritures, Joseph, - comme il le reconnaît lui-même, égrenait le 'sable de la mer' et ne pouvait évidemment retenir ni même distinguer tous les divers courants de la spiritualité orientale. St. Basile est son maître, mais la pensée de ce maître est réduite, appauvrie, simplifiée par le disciple qui ne voit qu'une seule tradition là où il en existe déjà plusieurs, riches et anciennes."

90 Die Bezeichnung des Ortes in der Nähe des Klosters ist eigentlich Volok lamskij. Volok ist ein Ort, an dem die Boote aus dem Fluß geholt und von dem aus sie über Land gezogen werden. "Lamskij" ist der eigentliche Name des Ortes. Je nachdem, welche dieser Ortsbezeichnungen bevorzugt wird, wird Iosif der Beiname "Volockij" oder "Volokolamskij" gegeben; Seebohm bevorzugt Iosifs weltlichen Familiennamen "Sanin" und benutzt inkonsequenterweise den Mönchsamen "Iosif". Das Kloster heißt normalerweise "Volokolamsk".

etwa 1504.⁹¹ Das jüngere oder erweiterte Typikon von 1514 oder 1515⁹² ist überschrieben mit *Duchovnaja gramota* und stellt eine Art Testament dar,⁹³ in dem die Klosterregeln noch einmal mit Exkurs auf Zitate der "heiligen Schriften" behandelt werden.⁹⁴

Es wird angenommen, daß die Ordnung, die Iosif für das Kloster in Volokolamsk⁹⁵ aufgestellt hat, die Grundlage für die von ihm intendierte Klosterreform darstellt.⁹⁶ Man kann aus den Typika auf die Mißstände in den Klöstern schließen, die darin bestanden, daß die Mönche Essen in ihren Zellen hatten und einnahmen, die Gottesdienste nicht regelmäßig besuchten, zu spät kamen oder früher gingen, daß die Fasten nicht eingehalten wurden, Frauen und Knaben im Kloster waren,⁹⁷ die Mönche betrunken waren oder miteinander redend durch das Kloster streiften.⁹⁸ Man kann aus dem Beharren auf der Beseitigung dieser Mißstände, die größtenteils in zu viel persönlicher Freiheit der Mönche bestanden, außerdem auf Iosifs Auffassung von einem gut geführten Kloster schließen, die vor allem in der Festschreibung des Einzelnen auf bestimmten Plätzen im Gesamtsystem bestand, wie im folgenden noch deutlich wird. Nach Goldfrank wollte Iosif mit dem jüngeren Typikon nachweisen, daß seine Art der Klosterführung mit der russischen monastischen Tradition übereinstimmte.⁹⁹ Außerdem sieht er

91 Goldfrank, *Old and New Perspectives*, S. 280; das kürzere Typikon wurde veröffentlicht unter dem Titel *Kniga Iosif Volockij monastyrskaja staraja*, in: Lur'e, Ja. S. / Zimin, A. A.: *Poslanija Iosifa Volockogo*, Moskva - Leningrad 1959, S. 296-319.

92 Goldfrank, *Old and New Perspectives*, S. 281

93 Goldfrank, *Old and New Perspectives*, S. 281; Špidlik, *Joseph de Volokolamsk*, S. 96; Seebohm, *Ratio und Charisma*, S. 240, weist darauf hin, daß der Text nur in der später von einem Schüler hinzugefügten Vorrede "Testament" genannt wird. Man kann aber daraus, daß er kurz vor Iosifs Tod geschrieben wurde, und aus der allgemeinen Tendenz schließen, daß es sich beim jüngeren Typikon um eine Sicherstellung des *status quo* über den Tod des Schreibers hinaus handelt.

94 Die bis jetzt in sowjetischer Zeit veröffentlichten Texte Iosif Volockijs werfen ein bezeichnendes Licht auf den sowjetischen und post-sowjetischen Umgang mit Texten und Autor. Zwar wird auf die eigenständige und "scholastische" Argumentationsweise Iosifs hingewiesen und wird er wahlweise als "Publizist" oder "Autor" bezeichnet, so vor allem von Lur'e im *Slovar' knižnikov i knižnosti drevnej Rusi*. Gleichzeitig spricht ihm jedoch die Publikationspraxis die gebräuchlichen auktorialen Privilegien ab. Denn es wurden in historisch-philologischer Weise nicht die Texte von letzter Hand ediert, sondern die zugrundeliegenden einzelnen Sendschreiben. Ich gehe im folgenden davon aus, daß die von Iosif am Ende seines Lebens - er war fast 70 Jahre alt, als er den *Prosvetitel'* schrieb - aus seinen eigenen und fremden Texten kompilierten Texte, der *Prosvetitel'* und das erweiterte Typikon, von ihm als eine Art Zusammenfassung seines Werkes und Testament intendiert waren und untersuche deshalb nur diese Texte als auktoriale, von letzter Hand geschriebene und dadurch autorisierte Texte.

Iosifs Sendschreiben und andere frühere Texte wurden in folgenden Bänden ediert. Lur'e, Ja. S. / Zimin, A. A.: *Poslanija Iosifa Volockogo*, Moskva - Leningrad 1959 und Kazakova, N. A. / Lur'e, Ja. S.: *Antifeodal'nye eretičeskie dviženija na Rusi, XIV-načala XVI veka*, Moskva - Leningrad 1955.

95 Zur Klostergeschichte vgl. Steindorff, *Das Speisungsbuch von Volokolamsk*, S. XI-XIV; Jakovleva, Ekaterina M. (Hrsg.): *Iosifo-Volokolamskij monastyr. Posvjaščajtsja 400-letiju proslavljenija prepodobnogo Iosifa Volockogo*, Moskva 1991, Lejkin, Aleksej S.: *Volokolamsk 850 let*, Moskva 1985.

96 Döpmann, *Der Einfluß der Kirche auf die moskowitzische Staatsidee*, S. 39; Seebohm, *Ratio und Charisma*, S. 238

97 Hier ging es ihm nicht darum, daß Bartlose im Kloster nicht erlaubt waren, sondern daß die Mönche durch Frauen und Knaben zur Unzucht verleitet werden konnten

98 Vgl. Goldfrank, *The Monastic Rule*, S. 40.

99 Goldfrank, *Old and New Perspectives*, S. 299

die Schaffung des Typikons im Zusammenhang mit einem erneuten Versuch Iosifs, die Häresie zu bekämpfen.¹⁰⁰

Iosif lag mit dem Schreiben der Typika und damit dem verbindlichen Festlegen der Klosterordnung im Trend seiner Zeit und konnte sich auf einige andere Typika beziehen.¹⁰¹ Gerade in diesem Zusammenhang ist auffällig, wie wenig Iosifs Typikon der allgemeinen Form entspricht. Es fehlt jede Bezugnahme auf das Kloster von Volokolamsk und seine Gründung sowie seinen Gründer und dessen geistlichen Werdegang. Es gibt keinen *topos* in Form eines Sündenbekenntnisses und keine Betonung der eigenen Unwürdigkeit. Es werden weder Vorschriften über die praktische Durchführung der Regel gemacht noch Sanktionen gegen Verstöße aufgeführt. Es wird keine äußere Ordnung des Gottesdienstes festgelegt und nicht auf ein liturgisches Typikon verwiesen. Es wird nichts über die Aufteilung der Ämter im Kloster gesagt. Es werden keine Angaben über die Bezüge des Klosters zur Außenwelt gemacht.¹⁰² Stattdessen gerät Iosifs Typikon zu einer Weltordnung im Kleinen, und daher kann man das Typikon als Versuch sehen, das durch die Häresie der Novgoroder "Judaisierenden" erschütterte Weltbild wieder zu festigen. Dazu verteidigt Iosif das Althergebrachte gegen alle vermeintlichen Neuerungen, indem er auf seine Abbildlichkeit verweist.¹⁰³

Die eigentliche Klosterordnung kann nur ungefähr aus dem Text erschlossen werden. Hierbei zeigen sich folgende Charakteristika des Klosters von Volokolamsk: Dem Kloster steht zwar der Abt vor, ihm steht jedoch ein Rat von zwölf Mönchen bei. Der Klostervorstand ist also Christus und den Aposteln und seinen anderen Prototypen nachgebildet. Der Igumen ist außerdem der Beichtvater aller Mönche im Kloster. Daneben gab es den Cellerar (*kelar'*) und den Schatzmeister (*kaznačej*), denen wiederum Stellvertreter, der *podkelar'nik* und der *menšij kaznačej* unterstanden, weiterhin der Chormeister (*ustavščik*), verschiedene Aufseher (*nadzirатели*), ein Vigilant (*budil'nik*), ein Sakristan (*ponomar*), ein Mundschenk (*čašnik*), und andere Offizielle, die für die Ordnung im Refektorium zu sorgen hatten (*bol'sie služebniki*). In der Wirtschaftsführung gab es Schließer (*ključniki*), den Stallmeister (*konjušij*), Büttel (*posel'skie*) und Richter (*sud'ja*) für die Aufsicht über die dem Kloster angehörigen Dörfer.¹⁰⁴

100 Goldfrank, *Old and New Perspectives*, S. 297

101 Seebohm, *Ratio und Charisma*, S. 239; Goldfrank, *The Monastic Rule*, S. 6

102 Seebohm, *Ratio und Charisma*, S. 239

103 Es geht hier nicht darum, die Kontroverse zwischen Iosif Volockij und den Judaisierenden wieder aufzurollen, sondern um Iosifs Auffassung von der Herrschaft in der Rus'. Die lange Zeit gängige Interpretation des Typikons im Lichte der Kontroverse zwischen Iosif Volockij als Vertreter des Koinobitentums und des Klosterbesitzes und Nil Sorskij als Vertreter des Anachorcentums und der Besitzlosigkeit ist kürzlich von Daniel Rowland entscheidend relativiert worden. Vgl. Rowland, *Did Muscovite Literary Ideology Place Limit on the Power of the Tsar?*, S. 126ff.

104 Goldfrank, *The Monastic Rule*, S. 32

Der Klostervorstand mit Igumen und Rat, die sich gegenseitig bei der Regierung unterstützen und denen wahrscheinlich je nach Auftragslage wechselnde Offizielle zur Seite standen, hat ein ganz reales Urbild in der Regierung des Großfürsten von Moskau.¹⁰⁵ Der Klosterrat ist äquivalent der Bojarenduma. Und wie der Igumen aus dem Rat und von dem Rat gewählt wird, so wurde der Großfürst aus der Bojarenduma gewählt und befand sich in Abhängigkeit von der Duma insofern, als daß er sich mit ihr beraten mußte, auch wenn ihm autokratische Machtbefugnisse zukamen.¹⁰⁶ Im Moskauer Kreml' hat es je nach Erfordernis unterschiedliche Ämter (*ukazy*) gegeben, denen jeweils ein Beamter (*d'jak*) vorstand. Auch dies ist eine Äquivalenz zum Klosterleben. Die Ämterhierarchie der weltlichen Herrschaft, das *mestničestvo*-System war ebenso durchlässig wie die Klosterhierarchie.¹⁰⁷ Gleichzeitig weist das *mestničestvo*-System, obwohl es den im Laufe der Zeit Änderungen unterworfen war, Tendenzen der Festschreibung des Einzelnen in der Hierarchie auf.¹⁰⁸

Der wesentliche Unterschied des älteren zum neueren Typikon liegt darin begründet, daß im neueren Typikon die Mönche in drei Hierarchien eingeteilt werden, die den Hierarchien des Dionysios Areopagita nachempfunden sind.¹⁰⁹ Diese Einteilung der Mönche kann man daraus erschließen, daß bei der Festlegung der Kleidung, die einem jeden Mönch gegeben werden soll und bei der Einteilung des Essens, das ein jeder Mönch bekommen soll, die drei Ränge der Mönche unterschiedlich bedacht werden.

„Прѣвое убо устроение, якоже глаголють святїи отци: еди́нь видѣ всегда отъ обрѣтающихся брашень,¹¹⁰ се бо по обычаю наша земля и мѣстнаго растворения еди́нь есть видѣ, еда бываютъ на трапезѣ три ѣствы или двѣ: онъ же еди́но отъ сихъ, которую изволить, ѣсть съ хлѣбомъ или с колачемъ, ни еди́нагоже ошаятися яко зла. Еди́нь же видѣ всегда вкушати святїи отци нрѣдаша того ради, понеже немощно есть намъ всегда отъ всѣхъ вкушати и не насыщатися, понѣ тако стремление желаниемъ отсѣчетъ и уский путь

105 Goldfrank, *Old and New Perspectives*, S. 294

106 Die mir bekannten Arbeiten über die Moskoviter Rus' beschränken sich gemeinhin auf die Darstellung der Politik und geben keine Darstellung des Regierungssystems. Ich kann also nur ungefähr auf Äquivalenzen hinweisen. Verwiesen sei hier zum Verhältnis von Zar und Duma auf Rüß, *Herren und Diener*, S. 409-439

107 Goldfrank, *Old and New Perspectives*, S. 294; vgl. ebd. FN 66

108 Zum *mestničestvo* vgl. Rüß, *Herren und Diener*, S. 390-408; die Plätze der Einzelnen wurden in Büchern festgeschrieben, die leider verbrannt sind.

109 Ansonsten machen die Textvergleiche in Goldfrank, *The Monastic Rule*, deutlich, daß das ältere Typikon fast wörtlich in das neue übernommen worden ist und sein Text etwa 1/3 des neueren Typikons ausmacht. S. Goldfrank, *Old and New Perspectives*, S. 282.

110 Quelle nicht bekannt. Goldfrank, *The Monastic Rule*, S. 87, FN 39.

постный прискорбный поидемъ,¹¹¹ вводящий в животъ чистоты, и божественаго свѣта просвѣщеніе примемъ, предѣль въздрѣжаніа хранящи отъ святыхъ отецъ преданыи; се есть еже примати пищу и нитіе, и еще малу желанію сушу сея ошаятися, и сицево пощеніе съ смиреніемъ, якоже златыма крилома душу на небо възводитъ. и царству небесному сподобить. Второе устроеніе: егда бывають на трапезѣ три ѣствы; онъ же двѣ ѣствы съ колачемъ, третію же не ѣсть, точію же вся по благословенію настоителеву, и тако отвращатися по малу сытости чрева, якоже въ святѣй Лѣствици речено есть: отсѣци убо прѣжде мастящая, таже раждизающая, потомъ же и услажающая; и въздрѣжи чрево, дондеже тебе не обладаетъ, и тогда хоцещи и съ срамомъ въздрѣжатися.¹¹² И сего ради длѣжни есмы не токмо въздрѣжаніе тѣлесное имѣти, но и съкрушеніе и смиреніе сердца, и тако получимъ вѣчныхъ благъ. Третіе устроеніе: аще ли кто не имать произволеніа еже прваго и втораго устроеніа дрѣжати, тѣ да доволится трапезою, якоже обычай имать монастырьскый, развѣ же того ничтоже ѣсти, ниже нити и не пресьщатися. И аще сіе непоколѣбимо съблюдемъ и ничимъже неповредно, и того ради милости сподобимся отъ Господа Бога, яко хранители отечьскихъ прѣданій, и своя воля не имѣя, но путемъ шествуя аще и послѣднимъ, но обаче аще съ смиреніемъ шествуетъ, достигнетъ къ врата вѣчныхъ благъ."¹¹³ (518-519)

"Der erste Rang, wie die heiligen Väter sagen: immer eine Art von dem, was an Gerichten da ist, dem Brauch unseres Landes und dem örtlichen Klima entsprechend eine Art, und wenn es auf dem Tisch drei oder zwei Gerichte gibt: er ißt nur eines von denen, das er auswählt, entweder mit Schwarzbrot oder Weißbrot, und hält nicht eines davon für schlecht. Immer eine Art zu essen wurde von den heiligen Vätern darum überliefert, weil es uns nicht möglich ist, immer von allem zu essen und nicht satt zu werden, und weil es eine Art ist, den Wunsch abzuschneiden, und wir den engen und leidvollen Weg des Fastens beschreiten, der zur Reinheit des Körpers führt, und wir die Grenzen befolgen, die uns von den heiligen Vätern überliefert sind; das heißt, wenn man Essen und Trinken annimmt, und wenn man noch ein bißchen mehr wünscht, davon Abstand zu nehmen, und solcherart das Fasten mit Demut [anzunehmen und] wie mit goldenen Flügeln wird die Seele zum Himmel hinauffahren und macht sich dem Himmelreich ähnlich. Der zweite Rang: wenn auf dem Tisch drei Gerichte stehen, ißt er zwei Gerichte mit Weißbrot, das dritte aber ißt er nicht, dieses alles aber mit dem Segen des Vorstehers, und so wird er ein wenig das Verlangen des Fleisches beschneiden, wie es in der heiligen Leiter gesagt ist: Schneide jedoch zuerst

111 Johannes Klimakos, *Lestvica* 14.29, vgl. PG 88, S. 869AB, Mt. 7.13-14; Goldfrank, *The Monastic Rule*. S. 88, FN 41.

112 Johannes Klimakos, *Lestvica*, 14.12.17, PG 88, S. 865BC; Goldfrank, *The Monastic Rule*. S. 88, FN 44.

113 Das erweiterte Typikon wird zitiert nach *Duchovnaja gramota prepodobnago igumena Iosifa*, in: *Velikija minei četii, mesjac sentjabr'*, vol. 1, St. Peterburg 1868, cols. 499-610; die Spaltenangaben stehen im Text. Ich benutze außerdem den Kommentar von Goldfranks Übersetzung des Typikons und habe die Textkommentare in den Text der VMČ mit Verweis auf die Stelle bei Goldfrank eingefügt

das Fette ab, dann das Erhitzte, dann aber auch das Gewürzte; und ertrage den Magen, damit er dich nicht überkommt, und dann wirst du das Verlangen mit Scham aushalten. Und deshalb sollen wir nicht nur das körperliche Aushalten haben, sondern auch Zurückhaltung und Demut des Herzens, und so erhalten wir die ewige Gnade. Der dritte Rang: wenn aber einer nicht den Willen besitzt, es zu halten wie der erste und der zweite Rang, der soll sich satt essen am Tisch, wie der monastische Brauch gehalten wird, oder er soll nichts davon essen, nichts trinken und sich nicht begnügen. Und wenn wir dies unablässig verfolgen und in nichts abweichen, so werden wir deshalb der Gnade unseres Herrn Gottes würdig sein als die Bewahrer der väterlichen Gebote, und nicht unseren Willen haben, sondern den Weg gehen und ihm folgen, aber ihn mit der Demut folgen, die führt zu den Toren der ewigen Gnade."

Die Mönche sind nach asketischen Prinzipien in die drei Ränge eingeteilt, je nach ihrem Vermögen. Sollte also ein Mönch nicht sehr streng fasten können, wird er einem der unteren Ränge zugeteilt, die mehr essen dürfen.¹¹⁴ Ebenso ist es mit der Kleidung. Der erste Rang erhält am wenigsten, der dritte Rang mehr (624-525).

Der erste Rang, der von allem weniger erhält, lebt asketischer. Er ist entsprechend dem Prinzip der Emanation auch der Erkenntnis des Göttlichen näher, weil im monastischen Ideal das asketische Tun zur begrifflosen Vereinigung mit Gott führt.¹¹⁵ Deshalb heißt es von dem Mönch des ersten Ranges, der sich in seiner Bekleidung auf das Allernötigste beschränkt, auch

"Таковий естъ съвршенъ Христовъ ученикъ, и подобникъ и ревнитель святимъ, иже зиму же и студень и наготу и бѣду и труды и нужда Христа ради пострада, и его ради тѣснымъ путемъ шествова, въводящимъ въ животъ,¹¹⁶ и тѣй еъ дрѣзновениемъ речеть Христови: се мы оставихомъ вся, и въ слѣдъ тебе идохомъ.¹¹⁷ Къ нему же Владыка речеть: аще кто мнѣ служитъ, мнѣ да нослѣдствуетъ: идѣже есмь азъ, ту и слуга мой будетъ.¹¹⁸" (524)

"Solcherart ist er vollendet als Schüler Christi, und ein Ähnlicher und Gleicher den Heiligen, wenn er den Winter und die Kälte und die Blöße und die Armut und die Arbeit und die Not um Christi Willen erleidet, und um seinetwillen dem engen Weg folgt, der zum Leben führt, und dieses mit Tapferkeit zu Christus sagt: dies alles haben wir fortgeworfen und sind deinen Spuren gefolgt. Zu dem aber sagt der Herr: Wer mir dient, der folgt mir nach: wo immer ich bin, wird auch mein Diener sein."

114 Gleichzeitig wird jedoch im folgenden die Strenge des Fastens reglementiert. Nichts essen dürfen die Mönche nicht; wenn sie ein Gericht nicht essen, so sollen sie es durch ein anderes substituieren, jedoch so, daß für sie nichts extra aufgetragen werden muß. S. *Slovo* II, Nr. 32-35.

115 Seebohm, *Ratio und Charisma*, S. 485

116 Mt. 7,14; Goldfrank, *The Monastic Rule*, S. 97, FN 32

117 Mt. 19,27; Goldfrank, *The Monastic Rule*, S. 97, FN 33

118 Jh. 12,26; Goldfrank, *The Monastic Rule*, S. 97, FN 34

Döpman irrit deshalb, wenn er schreibt, daß den oberen Klassen Erleichterung gewährt wurde, um mehr Adelige und Besitzende zum Eintritt in den Mönchsstand zu bewegen, da diese wiederum die Hierarchie des Klosters und der Kirche stellen sollte.¹¹⁹ Dies setzte voraus, daß die Mönche des ersten Ranges der niedrigsten Stufe angehörten und sich zum dritten Rang hin "hocharbeiten" müßten, was jedoch dem areopagitischen Hierarchiengedanken zuwiderläuft. Es ist vielmehr anzunehmen, daß sich die Führungselite des Klosters aus dem ersten Rang rekrutieren sollte, weil dieser der göttlichen Erkenntnis näher ist.¹²⁰

Die Einteilung der Mönche in Ränge ist also nur vordergründig pragmatisch.¹²¹ Sie dient vielmehr dazu, in der Mönchsgemeinschaft ein Abbild der himmlischen Hierarchie zu schaffen. Nur vor diesem Gedankenhintergrund wird der Text des Typikons verständlich und wird deutlich, warum Iosif schon zu Anfang darauf verweist, daß es den Mönchen angemessen ist, in guter Ordnung am Gottesdienst teilzunehmen.

"И тако пришедъше въ божественую церковь, якоже в самомъ небеси съ вышними силами ставше, и не точію тѣлесное благообразіе показати, но и умъ весь събра и съ сердечнымъ чювствомъ, и не шегчюще, ни глумящеса, ниже суетная глаголюще: но сътисни свои ручѣ, и съдини свои нозѣ, и очи смѣжи, и умъ събери; мысль же своя и сердце възми на небо, и тако къ Богу съ слезами и стънаніемъ милость призывая, и да никакоже изыдеши когда отъ събраніа безъ великіа нужда." (506)

"Und man soll so in die Kirche Gottes gehen und im Himmel selbst mit den höheren Kräften stehen und nicht selbst körperliches gutes Aussehen zeigen, sondern auch den Geist fest versammeln und mit dem Herzen fühlen, und nicht flüstern, nicht abschweifen und auch nichts Weltliches sprechen, sondern die Hände zusammenlegen, und die Füße zusammenstellen, und die Augen schließen, und den Geist versammeln, seine Gedanken aber und sein Herz wende man zum Himmel und rufe so zu Gott mit Tränen und mit Weinen um Gnade, und man soll überhaupt nicht irgendwann die Versammlung verlassen ohne große Not."

119 Döpman, *Der Einfluß der Kirche auf die moskowitzische Staatsidee*, S. 42f.

120 So auch Goldfrank, *The Monastic Rule*, S. 33: "A few [of the persons who served the council] were of the high nobility, though such origin did not assure one an automatic place on the council, and a few appear to have risen from the lower classes. The initial selection process is not apparent from the text of the Rule, but it assumes a functioning body with the power to coopt new members."

121 Zum Pragmatischen und Äußerlichen der Typika s. Döpman, *Der Einfluß der Kirche auf die moskowitzische Staatsidee*, S. 50-52 und Seebohm, *Ratio und Charisma*, S. 237f., der die Ausführlichkeit des jüngeren Typikons darauf zurückführt, daß nach der Begeisterung des Neubeginns jüngere Generationen in der Klosterhierarchie nachrückten und die Größe des Klosters Funktionsteilung nötig machte. Diese Funktionalität der Klosterordnung mag durchaus richtig sein. Sie erklärt jedoch die Form des Textes nicht, der ja, wie gesagt, keine Ordnung aufstellt, sondern bestimmte Unordnungen beseitigen will.

Wenn die Mönche das irdische Abbild der himmlischen Hierarchie sind, so haben sie sich auch dementsprechend zu verhalten. Da die Liturgie auf der Erde Abbild der himmlischen Liturgie ist, können die Mönche diese bei richtiger Geisteshaltung perzipieren, und, so sie in guter Ordnung stehen, Teil von ihr werden. Deshalb legt Iosif im folgenden so viel Wert darauf, daß die Mönche ihren zugewiesenen Platz in der Kirche nicht zu spät einnehmen und nicht zu früh verlassen, sondern als Gemeinschaft die Hierarchie *in realiter* abbilden.

Seebohm spricht in diesem Zusammenhang davon, daß Iosif auf einer gewissen "Exterritorialität des sakralen Raumes gegenüber der Welt"¹²² bestehe. Das Kloster war der historischen Welt enthoben und in die sakrale Welt eingebunden.

"Durch die Beanspruchung einer 'sakralen Exterritorialität' des Besitzes war das Mönchtum und die Kirche weit mehr als eine religiöse Organisation, die Rückhalt in feudalem Besitz hatte. Es tritt dem besitzenden weltlichen Stande nun auch juristisch und ökonomisch als der hierarchisch höhere, engelgleiche Stand gegenüber, dessen Besitztitel unmittelbar durch die himmlische Hierarchie gedeckt werden. Eigentlich bleibt ihm nur ein ebenbürtiger Partner: der Autokrator, der seine Macht unmittelbar von Gott hat."¹²³

Somit haben die Mönche als Abbild der himmlischen Hierarchie auch Verantwortung für die irdische Welt. Gleichzeitig werden sie durch das Typikon angehalten, im Kloster selbst noch einmal ein intratextuelles Abbild zu schaffen.

"Подобаеть вѣдати, ꙗко по послѣдней молитвѣ отъ церкви исходящимъ братіамъ, приходити въ трапезу ꙗсти вкупѣ с настоятелемъ, за еже носпѣвати къ благословенію, и сѣдѣти комуждо на своемъ мѣстѣ съ благоговѣніем и мльчаніемъ по чину. Многу же опаству подобаеть быти, иже не проглаголати никомуждо отнюдь, кромѣ стиха и чтенія. Глаголють бо святіи отци отцемъ,¹²⁴ ꙗко святой жрътвеникъ и братія трапеза въ врѣмя обѣда равна суть.¹²⁵ Сего ради, ꙗкоже въ божественѣй церкви пѣти, тако и на трапезѣ съ мльчаніемъ подобаеть ꙗсти и съ молитвою и внимати сущему ту чтенію."
(513)

122 Seebohm, *Ratio und Charisma*, S. 243

123 Seebohm, *Ratio und Charisma*, S. 250

124 Statt "отцем" muß stehen "о сем".

125 *Typikon*, 43v, Nikon, *Taktikon*, 1,6; Goldfrank, *The Monastic Rule*, S. 82, FN 2

"Es geziemt sich zu wissen, wie nach dem letzten Gebet die Brüder aus der Kirche gehen, um in das Refektorium zu gehen und zusammen mit dem Vorsteher zu essen, sich zu beeilen zum Segen, und sich hinzusetzen, jeder an seinen Platz, mit dem Segen und mit Schweigen nach dem Rang. Große Aufmerksamkeit ist gefordert, und es soll nicht zu irgendjemandem gesprochen werden, außer den Versen und Lesungen. Es sagen aber die heiligen Väter darüber, daß der heilige Opfertisch und der Tisch der Brüder zur Zeit des Mahles gleich sind. Darum wollen wir, wie wir in der göttlichen Kirche singen, so auch am Tisch mit Schweigen wie es sich geziemt essen und mit Gebet und mit aufmerksamem Geist die Lesung hören."

Die Mönche im Refektorium sind das Abbild der Eucharistiegemeinschaft, die sie während der Liturgie eingenommen haben. Das Typikon ist weniger dazu da, eine Ordnung aufzustellen, sondern hat vielmehr die Aufgabe, eine Ordnung zu erhalten, damit das Heilige im Kloster auf der Erde anwesend bleibt.

Das Verständnis vom Mönchtum, wie es sich in der Klosterordnung des Iosif Volockij darstellt, ist nicht so sehr pragmatisch als vielmehr vom Urbild-Abbild-Denken geprägt. Der abbildschaffende Prozeß ist hier vielschichtig. Die nach dem Urbild der weltlichen Regierung des Moskauer Großfürsten modellierte Klosterführung macht den Staat zum himmlischen Urbild. Die Abbildung der Hierarchien in der Klosterordnung macht das Kloster zum Abbild der areopagitischen himmlischen Hierarchie. Die Ränge der Adelligen *in realiter* werden *idealiter* zum Abbild eben dieser himmlischen Hierarchie. Indem Iosif in der Klostergemeinschaft ein Abbild sowohl der himmlischen Hierarchie als auch der Staatsgemeinschaft schafft, zeigt sich, daß er sie als geheiligt und abbildlich auffaßt. Deshalb kann er die Mönche im Typikon als "Kinder Israels" (609, nach Ex. 31,16) bezeichnen.¹²⁶

Dieses Verständnis der Klostergemeinschaft wirft ein neues Licht auf Iosif Volockijs kirchenpolitisches Handeln, wie es gemeinhin in der Literatur zu seinen Schriften beschrieben wird. Sind die Mönche des Klosters Abbilder der himmlischen Hierarchie, so ist es nur vernünftig, daß möglichst viele Mönche des Volokolamsk-Klosters auch in der Kirchenhierarchie aufsteigen. Dieses Bestreben hat Döpmann¹²⁷ nachgewiesen, und gemeinhin wird es dazu benutzt, die russische Kirche im 16. Jahrhundert als "josephitisch" zu bezeichnen.¹²⁸

Sind die Mönche des Volokolamsk-Klosters Abbild der Staatshierarchie, so ist auch verständlich, daß sie bestrebt sind, möglichst viele Adelige und Fürsten in ihre Reihen zu bekommen. Zum einen werden die Adelligen durch ihre Zugehörigkeit zur Mönchsgemein-

126 Vgl. Goldfrank, *The Monastic Rule*, S. 195, FN 4

127 Döpmann, *Der Einfluß der Kirche auf die moskowitzische Staatsidee*, S. 42f.

128 Döpmann, *Der Einfluß der Kirche auf die moskowitzische Staatsidee*, S. 148; Špidlik, *Joseph de Volokolamsk*, S. 145; Bushkovitch, *Religion and Society in Russia*, S. 15

schaft in einen heiligen Stand erhoben. Zum anderen sind die Fürsten selbst, da sie sich aus der Dynastie Vladimirs herleiten, wieder *per se* Heilige und dienen dadurch dem Ansehen des Klosters. Sie tragen so zu einer Synthese von staatlicher und kirchlicher Macht bei, die von Iosif als so real verstanden wird, daß er versucht, die Mönche durch das Typikon in dieser Ordnung festzuschreiben.

Das Selbstverständnis des Klosters als Abbild der Staatshierarchie macht außerdem verständlich, warum Iosif das Kloster der direkten Jurisdiktion des Moskauer Großfürsten unterstellte, da dieser nach seiner Auffassung auch der Herr der Kirche war. Somit konnte die Kirche den Zaren zwar belehren, ihm jedoch nicht befehlen, was er zu tun und zu lassen hatte.¹²⁹

Gleichzeitig ist Iosifs Klostermanagement und sein Beharren auf den Klosterbesitz aus dieser Auffassung des Mönchtums verständlich. Der Besitz nützt den karitativen Aufgaben des Klosters¹³⁰ und läßt möglichst viele Menschen und Ländereien an seiner Heiligkeit teilhaben, weil sie unter der Jurisdiktion des Klosters, bzw. seines Abtes stehen. Außerdem ist eine reiche Ausstattung der Klosterkirchen dazu da, Abbilder des Heiligen auf der Erde zu schaffen.

Die Klostersypika des Iosif Volockij dienen also nur bedingt der - von Iosif subjektiv so gesehenen - Klosterreform oder Erneuerung koinobitischen Lebens.¹³¹ Sie sind dazu da, die Mönche an ihre Abbildhaftigkeit und damit ihre Bedeutung für die Heiligung der Rus' zu erinnern und sie dazu anzuhalten, diese zu behalten. Den Typika liegt damit ein einheitliches Weltbild zugrunde, vor dessen Hintergrund sie gelesen werden können. Diesem Weltbild ist es auch zu verdanken, daß das Kloster von Volokolamsk schließlich dem Großfürsten von Moskau als oberstem weltlichen Herrscher und Spitze der Hierarchie unterstellt wird.

Weltliche Herrschaft als Göttliche: das Herrschaftskonzept des Prosvetitel'

Da das Herrschaftskonzept des Iosif Volockij als exemplarisch für seine Zeit gilt, soll im folgenden darauf eingegangen werden, obwohl es keine direkte Herrschaftslegitimation über Urbild und Abbild darstellt. Besonders prononciert wird Iosifs Herrschaftskonzept in seinem

129 Zu diesem Schluß kommt Seebohm, *Ratio und Charisma*, S. 509: "Folgt der weltliche Herr nicht, so hat die Kirche zu bitten."

130 Goldfrank, *Old and New Perspectives*, S. 294; hierzu gehörte auch die Übernahme von Memorialgottesdiensten, für die wiederum Land und anderes gespendet wurde. Vgl. hierzu die detaillierte Studie von Steindorff, der sich intensiv mit den Akten des Volokolamsk-Klosters im 16. und 17. Jahrhundert auseinandergesetzt hat: Steindorff, *Memoria in Altrußland*, und ders. (Hrsg.): *Das Speisungsbuch von Volokolamsk*.

131 Goldfrank, *The Monastic Rule*, S. x, macht sogar Andeutungen, daß man Iosifs "Reform" mit der der Zisterzienser vergleichen kann, was jedoch auch den Herausgebern der Reihe, in der sein Buch erschien, geschuldet sein kann.

Spätwerk, der *Kniga o novgorodskich eretikov*, die ab dem 17. Jahrhundert "*Prosvetitel'*", zu deutsch "Aufklärer", genannt wurde, dargestellt. Der *Prosvetitel'*, der über 500 Druckseiten stark ist, liegt in einer kürzeren Redaktion von 1502-1504 und einer längeren, 16 *Slova* umfassenden, Redaktion von 1510-11 vor.¹³² Er ist in 97 Handschriften erhalten, von denen nur 37 die kürzere Redaktion enthalten.¹³³ Die Tatsache, daß ein so umfangreiches Buch in so vielen Handschriften vorliegt, läßt auf seine Popularität und die Konsensfähigkeit seines Inhaltes schließen.

Die Kompilation des *Prosvetitel'* war von Iosif im wesentlichen dazu gedacht, die Häresie der Judaisierenden endgültig zu bekämpfen.¹³⁴ Er wird dabei zu einer Apologie der orthodoxen Tradition, die ein allumfassendes Weltbild determiniert, dessen Rettung Iosif unternimmt,¹³⁵ indem er gegen die vermeintlichen Häretiker vorgeht, die Weltbild und Tradition in Frage stellen. Die Funktion des *Prosvetitel'* geht dabei über die des Typikons, das eine Festbeschreibung der Ordnung zur Wahrung der Tradition ist, insofern hinaus, als daß er die Ordnung nun auch durch die Tradition legitimiert. Beide Schriften können als das Vermächtnis des Iosif Volockij angesehen werden; bei der Erstellung der erweiterten Redaktion war Iosif über 70 Jahre alt, und bald darauf starb er. Iosifs Auffassung von den "heiligen Schriften" wird bei den dem *Prosvetitel'* zugrundeliegenden Quellen sehr deutlich. Nachdem er sie einmal geschrieben hatte, reiht Iosif seine eigenen Schriften ebenfalls in das Paradigma der "heiligen Schriften" ein. Sie werden im *Prosvetitel'* wieder aufgenommen und ergänzt, um in der Abwehr der Häretiker darauf hinzuwirken, daß die Heilsgeschichte sich vollenden könne.¹³⁶

Dieser Umgang mit den eigenen Schriften gehört zu den Annahmen, die mein weiteres Herangehen an den Text des *Prosvetitel'* bestimmen. Sie impliziert, daß dem gesamten Buch ein einheitlicher Gedanke und eine einheitliche Weltauffassung zugrunde liegt und daß es eine Erläuterung der in den Text kompilierten Sendschreiben, die in der Sekundärliteratur gemeinhin als die "originalen Quellen" zitiert werden,¹³⁷ darstellt. Ich werde also im folgenden nicht, oder nur beiläufig in der Erläuterung der Forschungslage, auf die zeitlichen Unterschiede der "Quellentexte" und die sich daraus ergebenden unterschiedlichen Verhaltenswei-

132 Szeftel, Joseph Volotsky's Political Ideas, S. 26; vgl. Lur'e, Iosif Volockij, S. 435+457.

133 Szeftel, Joseph Volotsky's Political Ideas, S. 26, FN 22

134 Szeftel, Joseph Volotsky's Political Ideas, S. 26

135 Seebohm, Ratio und Charisma, S. 252

136 Seebohm, Ratio und Charisma, S. 273ff.

137 Szeftel, Joseph Volotsky's Political Ideas, S. 26; Lur'e, Iosif Volockij, S. 435

sen Iosifs eingehen.¹³⁸ Und ich werde nur auf die erweiterte Redaktion des *Prosvetitel'* eingehen, weil er die Quelle von letzter Hand darstellt.

Eine weitere Grundannahme ist, daß der Text aufgrund der einheitlichen Intention seines Autors keine Inkongruenzen enthält. Iosif Volockij war einer der gelehrtesten Kirchenmänner seiner Zeit, der im Kloster aufwuchs, ein sehr gutes Gedächtnis hatte und sehr belesen in der orthodoxen Tradition war, außerdem einen regen Briefwechsel geführt hat und als Verfasser religiöser Traktate schon vor der Abfassung von Typikon und *Prosvetitel'* in Erscheinung getreten ist. Auch die Tatsache, daß das Typikon nicht der allgemeinen Form entspricht, kann nicht gegen diese Annahme sprechen, weil es gar nicht die Funktion eines Typikons hatte, sondern, wie oben gezeigt wurde, apologetisch intendiert war. Man kann also davon ausgehen, daß Iosif beim Schreiben des *Prosvetitel'* keine Widersprüche unterlaufen sind.¹³⁹ Diese Annahme steht bewußt entgegengesetzt zur bisherigen Forschungslage zur Herrschaftstheorie, in der gemeinhin davon ausgegangen wird, daß die Herrscherkonzeption der *Slova* 7 und 16 widersprüchlich ist. Wie diese angebliche Widersprüchlichkeit im Text aufgehoben wird, wird deutlich, wenn man die, von der Forschung gewöhnlich aus ohne Rücksicht auf ihren Kontext zitierten Textstellen vom Herrscher als Tyrannen einerseits und vom mit göttlicher Macht ausgestatteten Herrscher andererseits im Zusammenhang des *Prosvetitel'* liest.

Der *Prosvetitel' ili obličenie eresi židovstvujuščich*¹⁴⁰ ist in 16 *Slova* eingeteilt. Das 7. und das 16. *Slovo* sind Zusammenfassungen der jeweils vorhergehenden *Slova*, in denen deren Thematik noch einmal dargestellt und endgültig beschrieben wird. In *Slovo* 1-6 und 7 geht es darum, wie sich ein Christenmensch zu verhalten hat, in *Slovo* 8-15 und 16 darum, wie sich die Staatsmacht gegenüber den Häretikern zu verhalten hat. *Slovo* 7 rechtfertigt den zivilen Ungehorsam gegenüber dem ungerechten Herrscher, *Slovo* 16 argumentiert, daß der Herrscher seiner Macht nach Gott ähnlich ist. Der in der Forschung konstatierte Widerspruch wird darin gesehen, daß man gegen einen Herrscher mit göttlicher Macht, sei er gut oder schlecht, nicht aufbegehren könne, und daß *Slovo* 7 insofern dem in *Slovo* 16 aufgestellten Herrschaftskonzept zuwiderläuft. Die Ansätze zur Klärung dieser Aussagen sind unterschiedlich. Szeftel

138 Vgl. hierzu die Analyse der angeblichen "Inkonsistenzen" in Iosifs Denken durch Seeböhm, *Ratio und Charisma*, S. 234ff., der zu dem Schluß kommt, daß sich in Iosifs Auffassung in den 90er Jahren gegenüber späteren Zeiten nichts wesentliches geändert hat. Döpmann, *Der Einfluß der Kirche auf die moskowitzische Staatsidee*, geht dagegen wie Lur'e, Iosif Volockij, von zwei Schaffensphasen im Gesamtwerk Iosif Volockij's aus, wobei beide nicht begründen, wodurch der Wechsel in Iosifs Auffassungen motiviert sein sollte.

139 So auch Rowland, *Did Muscovite Literary Ideology Place Limits on the Power of the Tsar?*, S. 127; Ostrowski, *Muscovy and the Mongols*, S. 206.

140 Ich zitiere den *Prosvetitel'* nach: *Prosvetitel' ili obličenie eresi židovstvujuščich. Tvorenje prepodobnago oca našego Iosifa, igumena Volockago, Kazan'*³1896. Alle Seitenangaben stehen im Fließtext.

und Lur'e gehen davon aus, daß ein klarer Widerspruch in der Konzeption Iosifs vorliegt, der dadurch zu erklären ist, daß dem 7. *Slovo* ein Text aus den 90er Jahren des 15. Jahrhunderts zugrunde liegt, dem 16. jedoch eine Konzeption, die nach 1503 entstanden ist.¹⁴¹ Andere werfen Iosif Opportunismus vor und beschuldigen ihn, über Gehorsam zu schreiben, wenn er des Herrschers guten Willen brauchte, und über Widerstand, wenn er gegenüber dem Herrscher etwas durchsetzen wollte.¹⁴² Raeff versucht, eine Synthese herzustellen und verweist darauf, daß nur ein passiver Widerstand gegen den ungerechten Herrscher gerechtfertigt wird.¹⁴³ Döpmann erklärt den Widerspruch durch einen lateinischen Einfluß durch den Gennadij-Kreis, der nach 1503 wieder abgenommen habe.¹⁴⁴

Wenn die oben genannten Autoren von der "Theorie des zivilen Ungehorsams"¹⁴⁵ sprechen, so beziehen sie sich auf eine Äußerung über den Herrscher aus dem 7. *Slovo*, in dem der ungerechte Herrscher als Teufel oder Henker bezeichnet wird, dem man den Gehorsam verweigern kann, auch wenn es das Leben kostet. Ostrowski zeigt, daß diese These in Übereinstimmung mit der byzantinischen politischen Theorie steht und daß sie gerade nicht auf lateinischen Einfluß zurückzuführen ist.¹⁴⁶ Er macht vier Positionen für Ratgeber gegenüber dem Herrscher in der byzantinischen politischen Theorie fest: unkritischer Gehorsam, Kritik und Gehorsam, Kritik und passiver Gehorsam, sowie Kritik und aktiver Widerstand, in Abhängigkeit vom Benehmen des Herrschers. Ostrowski führt aus, daß im Falle einer absoluten Diskrepanz zwischen Kirche und Herrscher die Kirche den Herrscher für illegitim und zum Tyrannen und Henker erklären und ihm mit aktivem Widerstand begegnen konnte. Damit schlägt er implizit vor, daß Iosifs Ausführungen für diesen Fall bestimmt sind.¹⁴⁷ Dies erklärt jedoch immer noch nicht den scheinbaren Widerspruch in den Aussagen, den ich im folgenden aufzulösen gedenke. In der Überschrift des 7. *Slovo* steht nämlich nichts von einer Theorie des Ungehorsams.

"Слово 7:

Сказаніе ѿ божественныхъ писаніи, какѡ и которыя радъ вицы подобаетъ христїаномъ поклонатиса и почитати Божественныя иконы, и честныи и животворащїи крестъ Христовъ, и святое Еуангелїе и прятнаа Божїа тайны, и

141 Szeftel, Joseph Volotsky's Political Ideas, S. 28f.; Lur'e, Ideologičeskaja bor'ba, S. 475–477

142 Ostrowski, Muscovy and the Mongols, S. 205f.

143 Raeff, An Early Theorist of Absolutism, S. 87f.

144 Döpmann, Der Einfluß der Kirche auf die moskowitzische Staatsidee, S. 98; dagegen Seebohm, Ratio und Charisma, S. 505ff.; Ostrowski, Muscovy and the Mongols, S. 215f.

145 Raeff, An Early Theorist of Absolutism, S. 89

146 Ostrowski, Muscovy and the Mongols, S. 216

147 Ostrowski, Muscovy and the Mongols, S. 204f.

осущеныя съсоуды, вниже Божественаа таиньства съвершають, и честныя Сватыхъ мощи, и Божественыя церкви; еще же и како подобаеть покланатиса другъ другоу, и како подобаеть поклонатиса и служити Царю или князю, и како подобаеть Господу Богу нынѣ (!) покланатиса и Тому единому слоужити." (254)

"*Slovo 7: Erzählung über die göttlichen Schriften, wie und wodurch es den Christen geziemt sich zu verbeugen und die göttlichen Ikonen zu verehren, und das reine und lebensspendende Kreuz Christi, und das heilige Evangelium und die Gott gefälligen Geheimnisse, und die wesenhaften Geräte, in denen sich die göttlichen Geheimnisse vollziehen, und die reinen Reliquien der Heiligen und die göttliche Kirche; und noch davon wie es sich geziemt, sich voreinander zu verbeugen und wie es sich geziemt, sich vor dem Zaren oder Fürsten zu verbeugen und ihm zu dienen, und wie es sich geziemt, sich vor Gott dem Herrn heute zu verbeugen und diesem allein zu dienen.*"

Nach dieser Formulierung geht es nicht um eine theoretische Rechtfertigung absolutistischer Zarenmacht, sondern darum, wie man sich gegenüber Gleichen und Ungleichen, in diesem Falle den Oberen, und zwar Zaren und Fürsten, zu verhalten hat. Nach Iosifs Argumentation geziemt es einem Christenmenschen, den Vater (254f.), den Sohn und den Geist (256ff.), die Ikonen, die heiligen Schriften und anderen liturgischen Geräte (258f.), ebenso die Gottesmutter, die Propheten und die Heiligen (259ff.) zu verehren, weil die Verehrung, die dem Abbild entgegengebracht wird, auf das Urbild übergeht, "на первообразное прѣходить"(255). Nach dem gleichen Prinzip haben die Menschen auch miteinander umzugehen, und dieser Umgang ist folglich auch mit den Oberen zu pflegen.

"Рцемже убо и ѿ семъ, како подобаеть покланатиса другъ другу, и како подобаеть поклонатиса, или служити, Царю, или князю, или властелину, и како подобаеть нынѣ Господу Богу покланатиса и Тому Единому послужити. Зри ѿпасно! егда убо другъ другу покланамса, того ради покланамса, яко искони Богъ чловѣка пообразу Своему сътвори." (283)

"Wir reden aber davon, wie es sich geziemt, sich voreinander zu verbeugen, und wie es sich geziemt, sich vor dem Zaren oder den Fürsten oder den Mächtigen zu verbeugen bzw ihnen zu dienen, und wie es sich heute geziemt, sich vor Gott dem Herrn zu verbeugen und ihm allein zu dienen. Merke auf! Wenn wir uns aber voreinander verbeugen, so verbeugen wir uns deshalb, weil Gott den Menschen nach seinem Abbild geschaffen hat."

Den Menschen geziemt es, ehrerbietig zueinander zu sein, weil man im anderen das Abbild Gottes ehrt. Als Abbild Gottes muß man auch die Herrscher ehren.¹⁴⁸

“Егдаже убо Царю, или князю, или властелину поклонашиса, и служити, или яко се есть благоугодно Богови, еже въздавати властемъ покореніе и послушаніе: они бо имѣють ѿ насъ понеченіе и промышленіе.” (286)

“Wenn wir uns aber vor dem Zaren oder Fürsten oder Mächtigen verneigen und ihnen dienen, oder wie dies Gott wohlgefällig ist, wenn man der Macht Unterwerfung und Gehorsam entgegenbringt: sie aber haben über uns die Fürsorge und Vormundschaft.”

Diese Argumentation wird gestützt von Exodus 22,27: “Den Göttern sollst du nicht fluchen und den Obersten in deinem Volk sollst du nicht lästern”, und den Brief des Paulus an die Epheser, in dem darauf hingewiesen wird, daß die Knechte ihrem Herrn gehorsam sein sollen (Eph. 6,5). Außerdem steht im I. Petrusbrief an die Christen unter der Herrschaft von Heiden:

Ὑποτάγητε πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν κύριον, εἴτε βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι, εἴτε ἡγεμόσιν ὡς δι' αὐτοῦ πεμπόμενοις εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν. ὅτι οὕτως ἐστὶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἀγαθοποιούντας φιμοῦν τὴν τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων ἀγνωσίαν, ὡς ἐλεύθεροι καὶ μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν ἀλλ' ὡς θεοῦ δοῦλοι. Οἱ οἰκέται ὑποτασσόμενοι ἐν παντὶ φόβῳ τοῖς δεσπόταις, οὐ μόνον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ ἐπεικέσιν ἀλλὰ καὶ τοῖς σκολιοῖς. (1. Petr. 2,13-16, 18)

“Seid untertan aller menschlichen Ordnung um des Herrn willen, es sei dem Könige, als dem Obersten, oder den Hauptleuten, als die von ihm gesandt sind zur Rache über die Übeltäter und zu Lobe der Frommen. Denn das ist der Wille Gottes, daß ihr mit Wohltun verstopfet die Unwissenheit der törichten Menschen, als die Freien, und nicht, als hättet ihr die Freiheit zum Deckel der Bosheit, sondern als die Knechte Gottes. Ihr Knechte, seid untertan mit aller Furcht den Herren, nicht allein den gütigen und gelinden, sondern auch den wunderlichen.”

Da man nicht nur guten Herrschern untertan ist, folgert Iosif:

“Сего ради подобаетъ тѣмъ поклонатиса и служити тѣлеснѣ, а не душевнѣ, и въздавати имъ Царьскую честь, а не Божественую, якоже Господь

¹⁴⁸ Seebohm, *Ratio und Charisma*, S. 504, vermutet, daß dieser Konzeption der dritte Bilderlogos des Johannes Damascenos zugrunde liegt.

глаголетъ: въздадите кесарева кесареви, а Божїа Богови (Мф. 22,21).¹⁴⁹ Аще сице поклонешица и служиши, нѣ ти на пагубу души, но паче ѿтъ сего наоучишица боѣтиса Бога: Царь бо Божїи слуга есть (Рим. 13,4), къ чловѣкомъ мыслитїю и казнїю." (286-287)

"Darum geziemt es sich, sich vor ihnen zu verbeugen und ihnen körperlich zu dienen, aber nicht geistlich, und ihnen die kaiserliche Ehre zu erweisen, aber nicht die göttliche, wie der Herr gesagt hat: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, aber Gott, was Gottes ist. Wenn du also so dich verbeugst und dienst, so ist dies nicht zum Verhängnis der Seele, sondern vielmehr lernst du, Gott zu fürchten: Denn der Zar ist der Diener Gottes, den Menschen zur Umkehr und zur Strafe [eingesetzt]."

Wie im *Žitie* des Michail von Černigov wird auch hier auf Mt. 22,21 verwiesen und gefolgert, daß auch der schlechte Herrscher von Gott eingesetzt ist, mit Verweis auf Röm. 13, 1-7, besonders 4: "θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν. ἐὰν δὲ τὸ κακὸν ποιῆς, φοβοῦ. οὐ γὰρ εἰκῆ τὴν μάχαιραν φορεῖ. θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν ἐκδικὸς εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι", "denn sie [die Obrigkeit] ist Gottes Dienerin dir zugut. Tust du aber Böses, so fürchte dich; denn sie trägt das Schwert nicht umsonst; sie ist Gottes Dienerin, eine Rächerin zur Strafe über den, der Böses tut." Dieser Herrscher ist den Menschen zur Strafe eingesetzt. Auch im *Žitie* des Michail von Černigov wird darauf hingewiesen, daß Gott die Mongolen "um unserer Sünden Willen" über die Rus' eingesetzt hatte, wie der *topos* der kirchlichen Schriften über die Mongolenzeit lautet. Im Zusammenhang mit Beispielen für das benehmen von schlechten Herrschern folgt der Ausdruck "*mučitel*", "Henker", der zwar im Textzusammenhang herausragend, aber folgerichtig ist.

"Аще ли же есть царь надъ чловѣки царьствуа, надъ собоюже имать царствующа - скверныа страсти и грѣхи, сребролюбїе же и гнѣвъ, лукавство и неправду, гордость и ярость, злѣишиже всѣхъ, невѣрїс и хулу, таковыи царь не Божїи слуга, но дїаволь, и не царь, но мучитель. Таковаго цара лукавства его ради, не нарече царемъ Господь нашъ Исусъ Христосъ, но лисомъ: шедше, рече, рцѣте лису тому." (287)

"Wenn aber ein Kaiser, der über die Menschen herrscht, über sich selbst hinaus herrschen will – mit abscheulichen Leiden und Sünden, sogar Habgier und Wut, Hinterlist und Unwahrheit, Stolz und Zorn, böser als alle, mit Unglauben und Frevel, solch ein Kaiser ist kein Diener Gottes, sondern ein Teufel, kein Zar, sondern ein Henker. Einen solchen Kaiser nennt unser Herr Jesus Christus aufgrund seiner Hinterlist nicht Kaiser, sondern Fuchs: Geht, sagte er, sagt jenem Fuchs."

149 Die Bibelverweise wurden von den Herausgebern eingefügt

Der Ausdruck *mučitel* ist in diesem Zusammenhang deshalb irreführend, weil er normalerweise mit dem Ausdruck "Tyran" übersetzt wird und damit bei westlichen Lesern einen negativen Herrscher und die gesamte westliche Widerstands- und Tyrannenmordstheorie, die seit dem Mittelalter etabliert worden ist, evoziert. Er verweist jedoch intratextuell auf die Lösung, die es für eine solche Herrschaft im Einvernehmen mit der Schrift nur geben kann. Die ungenannte Opposition zu diesem Ausdruck ist *mučenik*, "Märtyrer". Der Ausdruck *mučitel* kann entsprechend dem Märtyrertum mit "Henker" übersetzt werden. Auf das Märtyrertum verweisen die folgenden Sätze. Einen Fuchs nennt Christus nach Lk. 13,32 den König Herodes, von dem Pharisäer ihn warnen, daß er ihn töten wolle. Obwohl Herodes ein rechtmäßiger Herrscher ist, ist er nicht gut. Trotzdem flieht Christus nicht vor ihm, sondern läßt ihm sagen, daß er bereit ist, das Martyrium auf sich zu nehmen. An dieser Stelle folgt im Evangelium die Jerusalemklage Christi (Lk 13,34f.), in der wiederum die Andeutung von der Rettung am Ende der Zeit gemacht wird. Der Ausdruck *lisica*, der ansonsten im Textzusammenhang komisch wirkt, ruft den biblischen Prätext auf und verweist darauf, daß Christus dem schlechten Herrscher zum Trotz weiter seinen Weg ging und Teufel austrieb und Kranke heilte, um am dritten Tage das Martyrium zu erleiden. Dieses ist jedoch die Voraussetzung für die Rettung durch die Auferstehung. Iosif führt außerdem zwei weitere Zitate an, um zu zeigen, daß der schlechte Herrscher nicht vom Menschen, sondern von Gott bestraft wird.

"И Пророкъ глаголетъ: царь ѡплазивъ погыбнеть, путїе бо его темни суть. Трїе же отроци нетокмо не покоришаса повелѣнїю Навъходоноера цара, но и врага незаконна нарекоша его и мерзкаго ѡтъступника, и лукавнѣиша паче вса зсмла. И ты убо такового цара или княза да не послушаеши, на нечестїе и лукавство приводяща та, аще мучить, аще смѣртїю прѣтить." (287)

"Und der Prophet sagt: der abtrünnige Herrscher stirbt, denn seine Wege sind finster. Die drei Jünglinge aber unterwarfen sich nicht nur nicht dem Befehl des Königs Nebukadnezar, sondern nannten ihn gar einen gesetzlosen Feind und einen elenden Verbrecher, und den Hinterlistigsten im ganzen Lande. Und einem solchen Zaren oder Fürsten sollst du nicht gehorchen um seiner Unreinheit und Hinterlist willen, ob er henkt, ob er mit dem Tode droht."

Das Prophetenzitat ist eine Fälschung, die jedoch noch einmal dezidiert auf das Ende eines schlechten Herrschers hinweist, das in der Hand Gottes liegt. Schließlich verweist Iosif auf das Ende des Nebukadnezar als Verwirrter in der Wüste (Dan. 4,22-29)¹⁵⁰ und leitet mit den

¹⁵⁰ Auf diese Stelle rekurriert auch Ilarion im *Slovo o zakone i blagodati* 189b, 2-14. Sie scheint Teil der alttestamentarischen Erzählungen am Ende des kirchenslavischen Psalters gewesen zu sein.

drei Jünglingen im Feuerofen (Dan. 3) über zum Martyrium, das man erleiden kann, wenn man dem schlechten Herrscher ermahnt und ihm den Gehorsam verweigert. Hier nun wird die Opposition zu *mučitel'* explizit genannt.

“Сему свѣдетсльствоуюють Пророци и Апостоли, и вси мученици, иже ѿтъ нечестивыхъ цареи убїени быша и повелѣнїю ихъ не покоришаса. Сице подобаеть служити царемъ и княземъ!” (287-288)

“Davon aber zeugen die Propheten und Apostel und alle Märtyrer, die vom ungerechten Kaiser ermordet worden sind und ihren Befehlen nicht gehorcht haben. So geziemt es sich, den Zaren und Fürsten zu dienen!”

Die Passage schließt gerade nicht mit der Erlaubnis, einem schlechten Herrscher Widerstand zu leisten,¹⁵¹ sondern damit, daß es sich geziemt, den Herrscher zu ermahnen und ihm zu dienen, wovon auch die Propheten, Apostel und Märtyrer zeugen. Die Bestrafung des ungerechten Herrschers wird Gott überlassen,¹⁵² Gehorsamsverweigerung führt zum Märtyrertum. Die Emphase liegt hier jedoch anders, als das moderne Empfinden es haben will. Wer unter dem schlechten Herrscher den Tod erleidet, wird nicht bestraft, sondern *darf* Märtyrer sein. Das Untertansein führt also in beiden Fällen zum Heil. Ist man dem guten Herrscher untertan, so bringt man ihm Ehre entgegen und ehrt in ihm das Urbild: Gott. Ist man dem schlechten Herrscher untertan und ermahnt ihn, im Sinne Gottes zu handeln, so darf man den Märtyrertod erleiden und wird somit erhöht.

Die Ausführungen Iosifs über das Benehmen dem Guten und dem schlechten Herrscher gegenüber laufen also nicht auf aktiven Widerstand gegen die Obrigkeit hinaus und unterscheiden sich in diesem Punkt von der oben von Ostrowski festgemachten byzantinischen politischen Theorie. Sie erlauben zwar den Tadel und die Befehlsverweigerung, doch hat sich der Untertan der Macht der Obrigkeit in jedem Falle zu unterwerfen und ihr Urteil anzunehmen, mag es nun gut oder schlecht sein. Der eschatologische Ausweg aus diesem Dilemma führt über das Märtyrertum. Wer dem schlechten Herrscher nicht gehorcht, kann von ihm zum Märtyrer gemacht werden und ist so noch seines Heils gewiß. Mit dieser Erklärung befindet sich Iosif Volockij voll und ganz im Paradigma der christlichen Widerstandslehre, wie sie

151 Diese Sichtweise hat sich in der Forschung so festgesetzt, daß Daniel Rowland dem Ausdruck *mučitel'* gar eine neue Wortbedeutung mitgeben konnte. Vgl. Rowland, *Biblical Military Imagery*, S. 189f.: “The recurrent theme of a battle against ‘tyrants’ brings up an interesting linguistic point: the Slavic word *muchitel'* signified both one who torments martyrs (*mucheniki*) and a tyrant, an illegitimate, Godless ruler.” Dies schließt er auch in *Did Muscovite Literary Ideology Place Limits on the Power of the Tsar?* Vgl. Ostrowski, *Muscovy and the Mongols*, S. 204f.

152 So auch Seebohm, *Ratio und Charisma*, S. 509

sich in den ersten Jahrhunderten des Christentums herausgebildet hat, das die beiden Reiche klar trennte und deshalb erklären mußte, wie ein Christ sich gegenüber einem sündhaften und verbrecherischen Herrscher zu verhalten hat, wenn er seines Heils nicht verlustig gehen wollte. Christus tadelte nur den Machtmißbrauch (Jh. 19,11), und Paulus lehnte jeglichen Widerstand als Widersetzlichkeit gegen Gott ab (Röm. 13). Persönlich erlittenes Unrecht wurde mit asketischer Haltung wie Demut, Sanftmut und Verzeihung bis zur Kreuzesnachfolge vergolten (1. Petr. 2,15). Diese urchristlichen Texte werden von Iosif zitiert und in seine Argumentation mit einbezogen. Bei sündhaften Befehlen muß Gott mehr gehorcht werden als den Menschen, muß zurechtgewiesen werden und Widerstand bis zum Martyrium geleistet werden. (Apg. 5,9; Hebr. 12,14; Gal. 2,11). Auch die Kirchenväter billigten mit Ausnahme von Origenes keinen Widerstand gegen die Staatsgewalt.¹⁵³ Die Erläuterung im 7. *Slovo* darüber, wie man sich den Mächtigen gegenüber zu verhalten hat und sein persönliches Heil gegenüber sündhaften Herrschern wahren kann, sind also konform mit der Tradition der Kirche seit ihren Anfängen, die Iosif im *Prosvetitel'* sammelt, um den Häretikern den rechten Glauben gegenüberzustellen.

Im 16. *Slovo* geht es schließlich darum, wie sich der Herrscher gegenüber den Häretikern zu verhalten hat, um die Rechtgläubigkeit und damit das Heil für seine Untertanen zu erhalten. Dies wird schon in der Überschrift gesagt.

“Слово 16:

На ересь новгородскихъ еретиковъ, глаголющихъ, яко еретицы или отъступницы, о своихъ ересѣхъ и о отъвержъ нѣихъ егда обличени и осужени будутъ, и аще начнутъ каатиса, подобаетъ прѣимати ихъ покаанїа, и милости сподобити. Здѣже имать свидѣтельство отъ божественныхъ писанїи: аще ерстикъ или отъступникъ не своею волею, но обличень бысть и осужень, начнеть каатиса, таковое покаанїе не прѣятно бываетъ: татїе бо и разбойницы, и убицы и гробокопатели, и инїи злодѣе, егда обличени будутъ і осужени, тогда каютса. Но не прѣятно бываетъ покаанїе ихъ.” (527)

“*Slovo* 16: Gegen die Häresie der Novgoroder Häretiker, die sagen, wenn Häretiker oder Verbrecher ihrer Häresie und Entrechtungen überführt und verurteilt werden, und wenn sie beginnen zu bereuen, geziemt es sich, ihre Reue anzunehmen und Gnade zu walten. Hier gibt es das Zeugnis aus den göttlichen Schriften: Wenn ein Häretiker oder Verbrecher nicht aus eigenem Willen, sondern überführt und verurteilt wurde, und beginnt zu bereuen, so ist eine solche Reue nicht anzunehmen: Verbrecher aber und

153 Angermair/Weinkauff, Widerstandsrecht, S. 670ff.

Räuber, und Mörder und Grabschänder, und andere Bösewichter, wenn sie überführt werden und verurteilt, dann bereuen sie. Aber ihre Reue wird nicht angenommen werden."

Diejenigen Häretiker, die ihre Sünden beichten und bereuen, können auch von ihnen losgesprochen werden. Wenn sie jedoch erst auf Nachfrage zugeben, daß sie gesündigt haben, sollen sie bestraft werden wie Adam und Kain. (530f.) Wenn sie nicht zugeben, daß sie gesündigt haben oder dies nur aufgrund von Strafandrohung tun, bereuen sie nicht wirklich und müssen deshalb nach den Anordnungen der ökumenischen Konzile, die aufgezählt werden, bestraft werden. (532f.) Wenn sie nämlich nicht bestraft werden, sondern man sie wirken läßt, dann wird das russische Reich ebenso untergehen wie vor ihm das armenische, das athiopische und das römische. (545) Eine besondere Bedeutung kommt deshalb den Taten des Herrschers zu, der dafür zu sorgen hat, daß in seinem Reich die Häresie nicht fortbesteht.¹⁵⁴ Um dem Nachdruck zu verleihen, wird ein Wort des Kaisers Konstantin zitiert, das eine Ermahnung des Herrschers darstellt.

"Тѣмже разумѣйте царіе и князи, и бойтсѧ страха Вышняго: вашего бо ради спасенїа написахъ вамъ, да, Божїю волю сотворше, прїимѣте ѡтъ него милость: васъ бо Богъ въсебе мѣсто посади на престолѣ своемъ. Сего ради подобаетъ царемже и княземъ всако тцанїе ѡ благочестїи имѣти и соущихъ подъ нимъ ѡтъ треволненїа спасти душевнаго и тѣлеснаго." (547)

"Darum aber bedenkt euch, Zaren und Fürsten, und fürchtet euch vor dem Zorn des Höchsten: um eurer Rettung willen ist euch vorgeschrieben, wenn ihr nur gut Gotes Willen erfüllet, erhaltet ihr von ihm Gnade: euch aber hat Gott an seiner Stelle auf seinen Thron gesetzt. Darum geziemt es sich den Zaren und den Fürsten, alle Sorge über die Frömmigkeit zu haben und ihre Untergebenen vor geistlicher und körperlicher Unruhe zu retten."

Wie es Aufgabe der Sonne ist, die Erde zu bescheinen, so ist es Aufgabe des Herrschers, über seine Untertanen zu wachen. Denn seine Macht ist ihm von Gott gegeben. (547) Um die Person und die Macht des Herrschers zu klassifizieren, greift Iosif auf Agapetus, einen

154 Auch Seebohm, *Ratio und Charisma*, S. 237, weist darauf hin, daß Iosif auch in den 90er Jahren nicht in genereller Opposition zum Großfürsten stand und daß seine Opposition nicht dem Großfürsten als Autokrator galt, sondern der Häresie, die der Autokrator duldete. Diese Haltung Iosifs zeigt sich hier analog zum Typikon. Weder im Kloster noch im Staat sollen Unruhe herrschen, damit die Verbindung durch ὁμοίωμα zu den Urbildern aufrechterhalten wird, bzw. damit das Heil auf der Erde erhalten bleibt.

byzantinischen Schriftsteller des 6. Jahrhunderts, zurück, der schon Justinians Macht theologisch gerechtfertigt hat.¹⁵⁵

“Царь оубо естествомъ подобенъ есть всѣмъ человекомъ, властію же подобенъ есть вышнему Богу. [...] Но, ѡкоже Богъ хоцетъ вса человекѣ спасти, такоже и царь все подроучное емоу да хранить ѡтъ всакаго вреда душевнаго и тѣлеснаго, ѡко да, Божію волю сотворшс, прїимете ѡтъ Бога собесплѡтными силами проиенушнос радованіе, ѡкоже самъ обѣщаль вы есть: да идѣже Азъ боуду, тоу и слуга мой. и воцаритеса с нимъ и вѡвѣки срадуетеса.” (547)

“Der Zar ist aber seinem Wesen nach dem Menschen gleich, seiner Macht aber ist er dem höchsten Gotte gleich. [...] Da aber Gott alle Menschen retten will, so muß auch der Zar alles ihm Übergebene vor jeglichem geistlichen und körperlichen Ungemach bewahren, wie er ja, um Gottes Willen zu erfüllen, von Gott mit körperlosen Kräften ausgestattet worden ist, wie es euch selbst versprochen wurde: ja, ich werde sein, und du bist mein Diener. Und ihr herrscht mit ihm und freut euch in Ewigkeit.”

Jeder Herrscher hat sich um die körperliche und seelische Unversehrtheit und Rettung seiner Untertanen zu kümmern, weil er an Gottes Stelle steht, dem die Rettung der Menschen am Herzen liegt. Es ist diese pastorale Aufgabe, die die Herrscher gegen die Häretiker handeln lassen muß, und es ist zu deren und der rechtgläubigen Untertanen Bestem. Den Herrschern, die ihre Untertanen quälen und die sich nicht um ihr Wohlergehen kümmern, wird mit Gottes Strafgericht gedroht. Sie werden als erster vor Gottes Gericht gestellt, weil sie zwar ihrer Macht nach göttlich, ihrem Wesen nach aber menschlich sind. Die Verantwortung der Menschen wird mit ihrer Abbildlichkeit begründet.

“Die Antwort [auf die Frage, warum ein Christ verpflichtet ist, dem anderen Ehre entgegenzubringen] ergibt sich aus dem Prinzip der Ikone: Die Proskynese muß erwiesen werden, weil Gott den Menschen, d.h. nach dem ersten Logos seine dem Übersinn-

155 Auf die Tatsache, daß Iosif hier Agapetus zitiert, hat zuerst Ihor Ševčenko hingewiesen. Er hat auch konkrete Textvergleiche angestellt. In der vorliegenden Analyse ist das Zitat jedoch nicht so sehr alleinstehend wichtig, sondern im weiteren Textzusammenhang des *Prosvetitel'*. Deshalb sei hier nur auf die Beiträge verwiesen: Ševčenko, Ihor: A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology, in: Harvard Slavic Studies 2 (1954), S. 141-179, und Ševčenko, Ihor: Agapetus East and West. The Fate of a Byzantine "Mirror of Princes", in: Revue des Études Sud-Est Européennes 16 (1978), S. 3-44. Der Verweis auf Agapetus ist im Anschluß an Ševčenko in der Sekundärliteratur beinahe zu einem *topos* geworden, dem ich mich hier angeschlossen habe. Es verweisen darauf: Döpman, Der Einfluß der Kirche auf die moskowitzische Staatsidee, S. 135f.; Lur'e, Iosif Volockij, S. 436; Seebohm, Ratio und Charisma, S. 298f.; Špidlik, Joseph de Volokolamsk, S. 143; Szeftel, Joseph Volotsky's Political Ideas, S. 21f. Zur Verbreitung des Agapetus-Zitats vgl. Uspenskij, Semiotik der Geschichte, S. 133-138.

lichen zugehörige Seele, nach seinem Bilde schuf. Entsprechend gilt die Proskynese nicht dem Menschen als Körper [...] sondern geht letztlich auf das göttliche Urbild über. Josif fügt eine Konsequenz von erheblicher praktischer Bedeutung zu: Der Mensch, der sich von Gott abwendet, der Häretiker, stellt sich unter die Macht des Teufels, den er nun repräsentiert. Er hat deshalb keinen Anspruch auf Proskynese und jede Gemeinschaft mit ihm ist verboten.

[...] In einem nächsten Schritt überträgt der Abt das Ikonenschema auf die Interpretation legitimer und illegitimer weltlicher Herrschaft. Ähnlich wie der Mensch in und durch seine Gottebenbildlichkeit über die körperliche Welt herrscht, hat der über Menschen körperlich, nicht geistlich herrschende Zar als Diener Gottes seine Macht von Gott empfangen und so sind ihm entsprechende Ehren zu erweisen. Wird ein Zar allerdings aus einem Diener Gottes zu einem Diener des Teufels, d. h. versinkt er in Sünde und Häresie, dann verliert er den Anspruch auf Gehorsam und zarische Ehren. Vergleicht man diese Vorstellung von der Legitimation weltlicher Macht mit den Ausführungen, die Josif Sanin später im Anschluß an Agapet in seinen Briefen an Vassilij III und Jurij Ivanovič macht, so läßt sich eine Akzentverschiebung in praktischer politischer Hinsicht nicht übersehen. Das Recht auf Gehorsamsverweigerung bis zum Martyrium in passivem Widerstand gegenüber einem Herrscher, der zum Teufelsdiener wurde, wird nicht mehr erörtert. An seine Stelle tritt die durch zahlreiche Beispiele belegte These, daß Reiche, deren an sich rechtgläubige Herrscher Häresien nicht konsequent verfolgen, dem Irrglauben verfallen und zu Grunde gehen. Die Formulierungen aber, mit denen Josif im Anschluß an Agapet die Stellung und die Aufgaben beschreibt, fügen sich dem im Prosvetitel' vorgezeichneten Denkschema durchaus ein: Den Herrschern, - Zaren aber auch Fürsten -, ist ihre Macht von Gott gegeben. Er hat sie auf Erden erwählt und sie an seiner Stelle auf seinen Thron erhoben. Der Herrscher repräsentiert Gott in beiden Aspekten göttlicher Herrschaft. Er repräsentiert Gott gegenüber Verbrechern und gegenüber Häretikern. Auf der anderen Seite 'verähnlicht' er sich Gott durch nichts so sehr wie durch Milde und Gerechtigkeit gegenüber gehorsamen und gläubigen Untertanen [...] man hat hier, nun auf den Herrscher angewendet, die Auslegung [...], die sich auf die sittliche Gottverähnlichung des Menschen bezieht." ¹⁵⁶

156 Seebohm, *Ratio und Charisma*, S. 498f.

Es liegt Iosif also fern, im letzten Kapitel des *Prosvetitel'* eine Herrschaftstheorie zu schaffen.¹⁵⁷ Er hat vielmehr bereits im 7. *Slovo* gezeigt, daß die Herrschaftsordnung von Gott festgelegt ist und daß man in ihr unter allen Umständen zum Heil kommt, weil dies das Ziel Gottes mit den Menschen ist, wenn man sich nur an die heiligen Schriften hält und nach ihnen handelt. Es klingt hier ein impliziter Vorwurf an die Häretiker an, die diese Schriften und Traditionen in Frage stellen und sich somit gegen die von Gott aufgestellte Ordnung stellen. An diesem Punkt kann auch die Rückbindung an die Klosterordnung als intratextuellem Abbild der göttlichen und weltlichen Herrschaft innerhalb der Rus' stattfinden, die mit allen Mitteln versucht, die Menschen im Kloster in der von Gott bestimmten Ordnung festzuschreiben, um ihre Abbildlichkeit zu erhalten, wie wiederum essentiell für ihr Heil ist. Das letzte Kapitel ist noch einmal die Aufforderung an die Herrscher, Gottes Werk zur Rettung der Menschen aufgrund ihres Mandats zu vollenden und gegen die Häretiker mit aller Schärfe vorzugehen, weil sie die Ordnung zu zerstören drohen. Bei einer Zerstörung der Ordnung gingen die Menschen ihrer Rettung verlustig, weshalb sie um jeden Preis verhindert werden sollte.

Iosif Volockij beschreibt also im *Prosvetitel'* den *status quo* einer von Gott eingesetzten Ordnung auf der Erde, die durch ihre Abbildlichkeit von der göttlichen Ordnung legitimiert wird und die auf jeden Fall durch göttlichen Ratschluß schon vor der Zeit errettet werden soll. Er beschreibt des weiteren die Handlungsmöglichkeiten der Menschen innerhalb dieser Ordnung, die durch die Überlieferungen der heiligen Schriften determiniert und deshalb - ihnen allen zur Rettung - stark eingeschränkt sind. Es ist gerade dieses pastorale Verständnis von der Einsetzung der Ordnung zum Heil der Menschen, das Iosif treibt, diesen eher Unterordnung und Märtyrertum anzuempfehlen als Widerstand gegen die Herrschaft, und das ihn den Herrscher zum Gericht mit den Häretikern antreiben läßt, für deren Verbrechen ihm schier die Worte fehlen. Hier handelt er gemäß den vorher von ihm selbst aufgestellten Richtlinien und ermahnt die Herrscher, indem er sie an ihr Mandat vor Gott und an ihre Abbildlichkeit von ihm erinnert. Die Herrscher müssen sich um die Errettung ihrer Untertanen sorgen, weil ihre Macht der göttlichen ähnlich ist. Sie handeln ihrem Mandat gemäß an Gottes Stelle zur Rettung der Menschen. Sie müssen sich außerdem um ihre eigene Rettung sorgen, weil sie ihrem Wesen nach allen Menschen ähnlich, also wiederum Abbilder Gottes sind. Beide Arten der Rettung und ihre Rechtfertigungen bedingen einander, beide sind auf die Abbildlichkeit der Herrscher zurückzuführen. Indem Iosif sie den Herrschern vor Augen führt, ermahnt er sie

157 Vgl. Rowland, *Did Muscovite Literary Ideology Place Limits on the Power of the Tsar?*, S. 127.

zum Handeln ihrer Abbildlichkeit gemäß. Letztendlich geht es Iosif um die Rettung der Menschen durch die Rettung der gottgewollten Weltordnung, die er zu retten versucht, indem er sie beschreibt.

Es ist die im *Prosvetitel'* festgeschriebene Weltordnung, auf die sich Ivan IV. in seiner Regierungszeit beruf und die ihn zu seinen Handlungen treibt.¹⁵⁸ Die Annahme dieser Ordnung durch Ivan wird im Briefwechsel mit Kurbskij und in der Einführung der *Opričnina* deutlich, weshalb diese beiden Punkt hier noch erläutert werden sollen.

Ivan IV. Vasil'evič (1530-1584), *Groznyj* genannt,¹⁵⁹ ist der erste Moskauer Zar, der als solcher gekrönt wurde. In ihm und in seiner Zeit kulminiert das Bild von der Rus' als Abbild des himmlischen Jerusalem und des auserwählten Volkes Gottes auf vielfältige Weise. Iosif Volockijs Definition des Herrscheramtes im 16. *Slovo* war Ivan im Wortlaut bekannt, da sie bei seiner Zarenkrönung vom Metropoliten Makarij benutzt worden war.¹⁶⁰ Er rekurriert darauf in dem Brief, den er an Andrej Kurbskij, seinen nach Litauen geflohenen Bojaren, schreibt, und in dem er sich für seine Handlungen während der *Opričnina*¹⁶¹ rechtfertigt. Es wird im folgenden gezeigt werden, daß Ivan bewußt typologisch handelte. Schon im ersten Brief an Kurbskij entwirft Ivan, wie Priscilla Hunt zeigen konnte, eine ganze Mythologie des Zartums.

"Thus Ivan's interpretations of himself and his actions from the beginning to the end of the *Oprichnina* represent a coherent system analogous to the Wisdom interpretation of the tsar's 'two bodies' in Christ. His first Epistle to Kurbskii at the beginning of the period portrays his 'strength in weakness' and includes intimations of the paradigm of Holy Folly which, together with his identification with the Archangel Michael, justified his actions. His ability to adapt his personal mythology of his duality in Christ to his circumstances, and to use it to justify both the creation and dismantling of the *Oprich-*

158 Dies deutet schon Raeff, *An Early Theorist of Absolutism*, S. 89, in Bezug auf den 2. Brief Ivan Kurbskijs an, ohne jedoch näher darauf einzugehen.

159 Zur Biographie s. Skrynnikow, Ruslan G.: *Iwan der Schreckliche und seine Zeit*, München 1992; Dvorkin, Alexander: *Ivan the Terrible as a Religious Type. A Study of the Background, Genesis and Development of the Theocratic Idea of the First Russian Tsar and His Attempts to Establish "Free Autocracy" in Russia*, Erlangen 1992 (= *Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie*; 31).

160 Bushkovitch, *The Epiphany Ceremony*, S. 8, FN 10, zit. Zimin, A.A.: *I. S. Peresvetov i ego sovremenniki*, Moskva 1958, S. 77-79.

161 "*Opričnina*" ist eigentlich das Teilfürstentum Ivans, auf das er sich nach seiner Abdankung zurückzog, um dort einen eigenen Verwaltungsapparat und ein eigenes Heer in Opposition zum restlichen Land der Rus', der "*Zemščina*", aufzustellen. Der Ausdruck steht jedoch auch für die Zeit des Terrors, 1565-1572, in der das Heer der *Opričnina*, die *Opričniki*, in die *Zemščina* einfiel, um deren Bewohner zu bestrafen. "*Opričnina*" steht normalerweise sowohl für das Territorium als auch für die Zeit des Terrors. Zum Terror der *Opričnina* vgl. Skrynnikow, *Iwan der Schreckliche*, S. 70-261.

nina indicates its compensation for his paranoia. In response to criticism, he justified himself by interpreting himself as a heightened form of the organic unity of the state, as a part equal to and condensing the energy of the whole. In so doing, he proved himself a master mythmaker, defining his own sacredness by analogy to the higher paradigms of Christian myth elaborated by his official ideologists to express the messianic concept of state and tsar."¹⁶²

Während Hunt jedoch davon ausgeht, daß es sich hierbei um eine "persönliche Mythologie" handelt, in der Ivan die Zeichen seiner Zeit kreativ umsetzte,¹⁶³ möchte ich im folgenden anhand der beiden ersten Briefe zeigen, daß sich sowohl Kurbskij als auch Ivan in den hier schon vorher beschriebenen Koordinaten bewegen, und sich in der Herrschaftstheorie darauf beziehen, daß der Herrscher von Gott eingesetzt ist, zwei Naturen hat und über das auserwählte Volk herrscht, daß es sich bei Ivans Herrschaftsauffassung also nicht um persönliche Mythologie, sondern um die Auffassung seiner Zeit handelt, nach der sein Verhalten zu verstehen ist.

Der Briefwechsel zwischen Ivan IV. und dem Bojaren Andrej Michajlovič Kurbskij ist erst in Handschriften des 17. bis 18. Jahrhunderts erhalten, eine Tatsache, die dazu beigetragen hat, ihn als Fälschung zu klassifizieren.¹⁶⁴ Die Keenan-Kontroverse ist noch lange nicht abgeschlossen, doch hat sie sich als extrem fruchtbar sowohl für die Forschungen zu Kurbskij als auch für die zu Ivan IV. erwiesen.¹⁶⁵ Ein Resultat dieser Kontroverse ist, daß man inzwischen von einer erwiesenen Echtheit der ersten beiden Briefe ausgeht,¹⁶⁶ die im folgenden erläutert werden sollten. Die ersten Briefe wurden 1564 geschrieben.

162 Hunt, *Ivan IV's Personal Mythology*, S. 806

163 Hunt, *Ivan IV's Personal Mythology*, S. 806: "While Ivan IV's personal mythology of kingship was creative and even innovative, it was in keeping with the spirit of his time and revealed him to be a man of his age."

164 Fennell, *The Correspondence*, S. x-xi, zählt 13 Manuskripte aus dem 17. Jahrhundert auf. Zur Diskussion um die Fälschung des Briefwechsels vgl. Keenan, Edward L.: *Kurbskii - Groznyj Apocrypha. The Seventeenth-Century Genesis of the "Correspondence" Attributed to Prince A. M. Kurbskii and Tsar Ivan IV.*, Cambridge, Mass., 1971; s. dagegen Skrynnikov, Ruslan G.: *Perepiska Groznogo i Kurbskogo. Paradoksy Edvarda Kinana*, Leningrad 1973. Vgl. Scheidegger, Endzeit, S. 90ff. zur Fälschungsdebatte

165 S. Waugh, Daniel Clarke: *The Correspondence Concerning the "Correspondence"*, in: *Harvard Ukrainian Studies* 19 (1995), S. 23-65; Halperin, Edward Keenan and the Kurbskii-Groznyj Correspondence. Keenan, Response to Halperin; Auerbach, Inge: *Kurbskij-Groznyj Apokrypha und kein Ende?*

166 Halperin, Edward Keenan and the Kurbskii-Groznyj Correspondence, S. 362f.; Hunt, *Ivan IV's Personal Mythology*, S. 774. Sollte sich herausstellen, daß die Briefe doch Fälschungen aus dem 17. Jahrhundert sind, so hat dies für die hier geführte Analyse keine Bewandnis, sondern zeigt nur, daß das Gedankengut des *Prosvetitel'* auch im 17. Jahrhundert im kulturellen Bewußtsein vorhanden war.

Andrej Michajlovič Kurbskij, ein Bojar und Feldherr des Zaren, war vor der Verfolgung durch Ivan nach Litauen geflüchtet.¹⁶⁷ Von dort aus schrieb er ungefähr 1564 einen Brief an den Zaren, in dem er ihn bezichtigt, an ihm und anderen unrecht gehandelt zu haben. Kurbskij bezieht sich in diesem Brief auf Iosif Volockijs Konzept des schlechten Herrschers, wie es im 7. *Slovo des Prosvetitel'* erläutert wurde. Er erkennt zwar in seiner Anrede Ivan als von Gott eingesetzten Herrscher an, fügt jedoch hinzu, daß es "um unserer Sünden willen" geschehen ist.

"Царю, от бога препрославленному, паче же во православии пресветлу явившуся, ныне же грех ради наших сопротив сим обретеса." (9)¹⁶⁸

"An den Zaren, der von Gott erhöht und einst durch seine Rechtgläubigkeit hell erstrahlte, der sich aber jetzt, um unserer Sünden willen, als das Gegenteil davon erweist." (362)¹⁶⁹

Dadurch, daß er behauptet, Ivan sei "um unserer Sünden willen" von Gott über das russische Volk eingesetzt, setzt er Ivan mit den Mongolenherrschern gleich, während das russische Volk immer noch Abbild des Volkes Israel ist, das unter dem Herrscher leidet. So lautet sein erster direkter Vorwurf an Ivan:

"Про что, царю, сильных во Израили побил еси и воевод, от бога данных ти, различным смертем предал еси и победоносную, святую кровь их во церквах божиих во владычных торжествах пролиал еси, и мученическими их кровьями праги церковные обагрил еси, и на доброхотных твоих и душу за ты полагающих неслыханые мучения и гонения и смерти умыслил еси, изменами и чародействы и иными неподобными оболгая православных и тщася со усердием свет во тьму предлагати и сладкое горько прозывати?" (9)

"Weshalb hast Du, Zar, die Mächtigen Israels umgebracht und die Dir von Gott gegebenen Wojewoden mannigfachen Todesarten überantwortet? Weshalb hast Du ihr heiliges Siegerblut in den Gotteshäusern während der feierlichen Gottesdienste vergossen und die Kirchenschwellen mit ihrem Märtyrerblut getränkt? Weshalb hast Du gegen die Dir willfährigen, die ihr Leben für Dich hingeben, Martern ohnegleichen, Verfolgungen und Todesqualen ersonnen? Weshalb beschuldigst Du wider

167 Lu'ë, Ivan IV Vasil'evič Groznyj, S. 373; vgl. zu Kurbskijs Flucht Skrynnikow, Iwan der Schreckliche, S. 93-104; Auerbach, Identity in Exile, S. 11-17

168 Ich zitiere den Briefwechsel nach: Përcpiska Ivana Groznovo s Andreem Kurbskim, tekst podgotovili Ja. S. Lu'ë i Ju. D. Rykov, Leningrad 1979. Alle Seitenangaben stehen im Text.

169 Die Übersetzung folgt: Der Briefwechsel des Fürsten Andrej Kurbskij mit Iwan Grosny, in: Grasshoff, Helmut / Müller, Klaus / Sturm, Gottfried (Hrsg.): O Bojan, du Nachtigall der alten Zeit. Sieben Jahrhunderte altrussische Literatur, Frankfurt am Main 1975, S. 362-378; die Seitenangaben der Übersetzung stehen in Klammern im Text. Wo keine Angaben stehen, haben die Herausgeber den Text gekürzt, und die Übersetzung stammt von mir.

besseres Wissen die Rechtgläubigen des Verrats, der Hexerei und anderer Vergehen und trachtest eifrig danach, Licht in Finsternis zu verkehren und Süßes bitter zu nennen?" (363)

Ivan wird von Kurbskij beschuldigt, nicht als rechtmäßiger Herrscher zu handeln, weil er seine Untertanen dem Tod überantwortet und ihr Blut vergießen läßt. Indem er diese Toten als Märtyrer bezeichnet, spricht Kurbskij das Urteil über Ivan, der ein schlechter, den Menschen um ihrer Sünden willen eingesetzter Herrscher ist, den Iosif Volockij zufolge Gottes Strafgericht ereilen wird. Dieses Strafgericht droht Kurbskij dem Ivan an und benutzt auch den gleichen Ausdruck wie Iosif, wenn er Ivan einen *mučitel'* nennt. Auch hier kann *mučitel'* nicht mit "Tyrann" gleichgesetzt werden, weil es im Kontext um das Schaffen von Märtyrern unter Gottes auserwähltem Volk geht.

"Али бссмертен, царю, мнишися, и в небытнующую ересь прельщен, аки не хотя уже предстати неумытному судие богоначальному Исусу, хотящему судити вселенней в правду, паче же прегордым мучителе, и не обинуяся истязати их и до влас прегрешения, яко же словеса глаголют?" (9)

"Bildest Du Dir ein, Zar, Du seist unsterblich? Oder wurdest Du zu dieser Ketzerei ohnegleichen verleitet und willst nun nicht vor den unbestechlichen Richter Jesus, den Sohn Gottes, treten, der wahrlich die ganze Welt, besonders die so hochmütigen Peiniger richten und von ihnen ohne Umschweife bis auf die Haare der Versündigung Rechenschaft fordern wird, wie es geschrieben steht?" (363)

Die Antwort Ivans auf das Schreiben Kurbskijs ist wesentlich länger als dieses. Neben Ausfällen *ad hominem* geht Ivan detailliert auf die Vorwürfe Kurbskijs ein und entkräftet sie. Dabei schreibt er auch, wie er seine Herrschaft betrachtet. Wie alle Herrscher in der Rus' sieht auch Ivan sich in direkter Folgelinie von Konstantin dem Großen und Vladimir dem Heiligen

"Вог наш Троица, иже прежде век сый и ныне есть, Отец и Сын и Святыи дух, ниже начала имеет, ниже конца, о нем же живем и движемся, им же царие величаются и силнии пишут правду; иже дана бысть едиnorodнаго слова божия Исус Христом, богом нашим, победоносная хоругвь крест честный, и николи же победима есть, первому во благочестии царю Константину и всем православным царем и содержителем православия. [...] Сего убо православия истиннаго Росийскаго царствия самодержавство божиим изволением почен от великаго князя Владимира, просветившаго Рускую землю святым крещением, и великаго князя Владимира Мономаха, иже от грек высокодостойнейшую честь примшу, и храбраго великаго

государя Александра Невского, иже над безбожными немцы белию победу показавшаго, и хвалам достойнаго великого государя Димитрия, иже за Доном над безбожными агаряны велию победу показавшаго [...]" (12)

"Unser dreieiniger Gott, der ewig war und ist, Vater, Sohn und Heiliger Geist, der weder Anfang noch Ende hat, in dem wir leben und wandeln, von dem die Zaren ihre Macht erhalten und in dessen Namen die Mächtigen Recht sprechen! Das siegreiche und unbesiegbare Banner des eingeborenen Wortes Gottes – das heilige Kreuz – wurde von Jesus Christus, unserem Herrn, dem ersten gottesfürchtigen Kaiser, Konstantin, gegeben sowie allen rechtgläubigen Zaren und Beschützern der Rechtgläubigkeit [...] Nach Gottes Rat und Willen nahm im Russischen Reich die Herrschaft der wahren Rechtgläubigkeit ihren Anfang bei dem großen Zaren Wladimir, der durch die heilige Taufe das ganze russische Land erleuchtete, und bei dem großen Zaren Wladimir Monomach, der von den Griechen allerhochwürdigste Ehre empfing, und bei dem tapferen und großen Herrscher Alexander Newski, der die gottlosen Deutschen besiegte, und bei dem ruhmewürdigen und großen Herrscher Dimitri, der am Don über die gottlosen Söhne der Hagar einen entscheidenden Sieg errang." (366f.)

Indem Ivan gerade die "Vorfahren" aufzählt, die gegen die Ungläubigen gekämpft haben, weist er schon am Anfang des Briefes den Vorwurf zurück, er sei mit den Fremdherrschern gleichzusetzen, die "um unserer Sünden willen" eingesetzt wurden. Er sieht sich im Gegenteil als rechtgläubigen Herrscher über Gottes Volk, der die Aufgaben zu belohnen und zu bestrafen hat. Auf diese Aufgaben beruft sich Ivan im Laufe des Schreibens immer wieder (36, 39ff., usw.), und weist darauf hin, daß er die von Kurbskij erwähnten Opfer nicht unrechtmäßig ermordet, sondern rechtmäßig bestraft hat.

"А сильных есми во Израили не побили, и не вем, кто есть сильнейший во Израили, понеже бо Русская земля правится Божиим милосердием, и пречистые богородицы милостию, и всех святых молитвами, и родителей наших влагословением, и последи нами, своими государи, а не судьями и воеводы, ниже ипаты и стратиги. Ниже воевод своих различными смертymi разторгли есмя, - а з божею помощию имеем у себе воевод множество и опричь вас, изменников. А жаловати есмя своих холопей вольны, а и казнити вольны же есми были.

[...] А мук и гонения и смертей многообразных ни на кого не умысливали есмя; а еже о изменах и чародействе воепомянул еси, - ино таких собак везде казнят." (26)

"Die Mächtigen Israels haben Wir nicht umgebracht, auch wissen Wir nicht, wer der Mächtigste von Israel ist. Das russische Land wird regiert von der Barmherzigkeit Gottes, von der Gnade der Allerreinigen Gottesmutter, von der Fürbitte aller Heiligen, von dem Segen Unserer Eltern und schließlich

von Uns, dieses Landes Herrscher, aber nicht von den Richtern und Wojewoden, von den Würdenträgern und Feldherrn. Wir haben unsere Wojewoden nicht durch mannigfache Todesarten ausgerottet; vielmehr stehen Uns durch Gottes Hilfe auch ohne Eure Verräter eine große Anzahl Wojewoden zu Gebote. Und es liegt in Unserer Hand, Unsere Knechte zu belohnen, aber auch, sie zu bestrafen. [...]

Gegen niemanden haben Wir Martern, Verfolgungen und Todesqualen ersonnen. Da Du aber Verrat und Hexerei erwähnst – nun, solche Hunde werden überall hingerichtet " (370f)

Wenn Ivan seine Untertanen rechtmäßig bestraft hat, können sie keine Märtyrer sein. Es ist also nicht er, der die Tatsachen verdreht, sondern Kurbskij. In diesem Sinne ist auch der Abschnitt zu verstehen, in dem Ivan Kurbskij anklagt, sich seiner gerechten Strafe entzogen zu haben.

"Ты же, тела ради, душу погубил еси, и славы ради мимотекущая, нетленную славу презрел еси, и на человека возъярився, на вога возстал еси. Разумей же, бедник, от каковыя высоты и в какову пропасть душею и телом сшел еси! Збысться на тебе реченное: Иже имея мнится, взято будет от него¹⁷⁰. Се твое блаточестие, еже самолюбия ради погубил ся еси, а не бога ради? Могут же разумети и тамо сущии и разум имуще, твой злобный яд, яко славы ради сея маловременные жизни скоротекущаго веку и богатства ради, сие сотворил еси, а не от смерти бегая. Аще праведен и благочестив еси, по твоему глаголу, почто убоялся еси неповинныя смерти, еже несть смерть, но приобретение?" (14)

"Du aber hast des Leibes wegen Deine Seele zugrunde gerichtet und um vergänglichem Ruhmes willen den unvergänglichen Ruhm verachtet; indem Du gegen einen Menschen wütest, hast Du Dich gegen Gott aufgelehnt. Begreife, Elender, von welcher Höhe und in welchen Abgrund Du mit Leib und Seele gestürzt bist! Auf Dich trifft das Wort zu. 'Und wer etwas zu besitzen meint, dem wird es weggenommen.' Ist das Deine Frömmigkeit, daß Du Dich um der Eigenliebe willen und nicht um Gottes willen zugrunde gerichtet hast? Wenn die Menschen jenes Landes Verstand besitzen, werden sie Deine frevelhafte Tat begreifen, daß Du nämlich aus dem Streben nach vergänglichem Ruhm und Reichtum so gehandelt hast und nicht, um dem Tod zu entfliehen. Wenn Du, wie Du selber sagst, gerecht und fromm bist, weshalb hast Du Dich dann vor einem unschuldigen Tod gefürchtet, der gar kein Tod ist, sondern ein Gewinn?" (367f.)

Während der letzte Satz heutigen Lesern zynisch vorkommt, ist er im Kontext konsequent. Wenn Kurbskij der Meinung ist, daß Ivan als unrechtmäßiger Herrscher die von ihm Getöteten zu Märtyrern macht, dann hätte er in der Rus' bleiben und den Märtyrertod erleiden kön-

170 Mt. 25,29

nen. Da er aber geflohen ist, hat er sich selbst ins Unrecht gesetzt und Ivan als rechtmäßigen Herrscher angesehen. Mehr noch, er hat sich gegen Gottes Willen aufgelehnt, weil er dem von Gott eingesetzten Herrscher keinen Gehorsam entgegenbringt. Hunt sieht schon in der Tatsache von Kurbskijs Flucht nach Litauen eine Anklage an Ivan und meint, daß Ivan sich dagegen verbal zur Wehr setzt.¹⁷¹ Gegen Kurbskijs Anklage setzt Ivan sein Selbstbild als Herrscher. Er ist der gute Herrscher, dessen Aufgabe es ist, zu strafen und zu belohnen. Wenn er einen Fehler gemacht haben sollte, so liegt dies in seiner menschlichen Natur, nicht jedoch in seiner von Gott eingesetzten Macht. Die Rechtfertigung Ivans gegen Kurbskijs Anklagen liegt also in der Rechtfertigung seiner Legitimität als von Gott eingesetzt.

“Не токмо сия не подобает подовластным нашим, но и нам, царем, неприлично есть нарицатися предстатели: аще убо и перфиру носим, златом и бисером украшенну, но обаче тленны есми и человеческою немощию обложени.” (36)

“Безсмертен же быти не мнюся, понеже смерть Адамский грех, общедательный долг всем человеком; аще бо и перфиру ношу, но обаче вем се, яко по всему немощию подобно всем человеком, обложен есмь по естеству, а не яко же вы мудръствуете, выше естества велите быти ми, - от ереси же всякой.”¹⁷² (38-39)

“Es geziemt sich dieses nicht nur für unsere Macht, sondern es ist auch für uns, die Zaren, unschicklich, sich Vorsteher zu nennen. wenn wir auch Purpur tragen, mit Gold und Perlen geschmückt sind, so sind wir doch vergänglich und menschlichen Unzulänglichkeiten unterworfen. [...] Ich glaube aber nicht, daß ich unsterblich bin, da doch der Tod um der Sünde Adams willen aller Menschen Schuldigkeit ist; und wenn ich auch den Purpur trage, weiß ich trotzdem, daß ich meiner Unzulänglichkeit nach allen Menschen gleich bin, daß ich untergeben bin dem Wesen nach, und nicht, wie ihr es wagt zu sagen, meine, daß ich über dem Wesen stehe – vor lauter Häresie.”

Indem Kurbskij dem Herrscher Fehler gemäß der menschlichen Natur abspricht, begeht er die ikonoklastische Häresie, derer Ivan ihn anklagt.¹⁷³ Ivan dagegen beharrt auf seiner

171 Hunt, *Ivan IV's Personal Mythology of Kingship*, S. 794

172 Hunt, *Ivan IV's Personal Mythology of Kingship*, S. 796, FN 83 merkt an, daß dieser Ausdruck nach Ševčenko, *A Neglected Byzantine Source*, S. 168, von Agapetus stammt. Dies zeigt, daß die Annahme, Iosif Volockijs im *Prosvetitel'* angelegtes Herrschaftskonzept sei auch hier vorhanden, auch textuell belegbar ist.

173 Vgl. Hunt, *Ivan IV's Personal Mythology of Kingship*, S. 795: "Ivan's accusing Kurbskii of the same sins which Kurbskii attributed to Ivan derived from the tsar's personal vision of their mutual interdependence for salvation. [...] Ultimately, the tsar accused Kurbskii of being an 'icoloclast heretic' because he believed that Kurbskii denied his former sovereign as the image of God on earth, and because he refused to participate in the creation of a community in Christ." Hunt bezieht sich hier auf S. 13 der *Prepiska*. Zum

menschlichen Natur, gemäß derer er der Sünde Adams verfallen ist und Fehler machen kann.¹⁷⁴ Insofern läßt sich aus Ivans Beharren auf seiner menschlichen Natur und Kurbskij's Vorwurf, wie ein Gott zu handeln, folgern, daß es aufgrund seiner Christusabbildlichkeit eindeutig war, daß er wie Christus zwei Naturen hat, eine göttliche und eine menschliche. Worauf er nun hinweisen muß ist, daß es sich nicht nur um eine göttliche Natur handelt. Diese Formel korrespondiert außerdem mit dem schon von Iosif Volockij bei Agapetus entnommenen Satz, nach dem der Herrscher seiner Macht nach Gott, seiner Natur nach jedoch den Menschen gleich ist. Als Mensch ist er im Jüngsten Gericht vor Gott verantwortlich, als Herrscher ist er für seine Untertanen mit verantwortlich.

"Аз же верую Страшну спасову судищу хотящим прияти душам человеческим с телеси, с ними же содеяше, кождо противу делом его, вси вкруге во едином лице неразлучении надвое: царис и худейшая чадь яко братия истязуеми будут, кождо противу делу своему." (39)

"Ich aber glaube, daß das Jüngste Gericht des Heilands die Seelen der Menschen mit ihrem Körper nehmen will, und mit ihnen verfährt, jeder gegen seine Sache, alle die im Umkreis sind mit einem Antlitz, unteilbar in zwei Teile: Zaren und schwache Kinder werden wie Brüder zur Rechenschaft gezogen werden, ein jeder gegen seine Sache."

Kurbskij und Ivan haben beide das gleiche Herrschaftskonzept. Der Herrscher in der Rus' ist von Gott eingesetzt, das Volk in der Rus' ist Gottes Volk, wer immer es auch regiert. Beiden geht es in den den Schreiben vorausgegangenen Handlungen darum, dieses Weltbild, das für sie die rechtgläubige Wahrheit repräsentiert, zu erhalten. Beide tun dies durch kalkuliertes oppositionelles Verhalten. Während für Kurbskij die Konsequenz aus seinen Anklagen tatsächlich darin bestünde, wie Ivan anmerkt, zum Märtyrer im eigenen Land zu werden, verläßt er die Rus' und gibt damit ihren Status der "sakralen Exterritorialität" und Exklusivität auf. Er unterstellt sich als Rechtgläubiger lieber *in realiter* einem ungläubigen Herrscher, von dem er außerdem nicht Märtyrertum, sondern Belohnung erwartet, wie er am Ende seines Briefes schreibt.

Zusammenhang von Naturenlehre und Ikonoklasmus vgl. Soldat, Die Entstehung des Bilderstreites, S. 190f.

174 Daß der Verweis auf die menschliche Natur auch eine billige Entschuldigung für Terror ist, steht auf einem anderen Blatt.

“Писано в Вольмере, граде государя моего Августа Жидимонта короля, от него же надеюся много пожалован и утешен быти ото всех скорбей моих милостию его государьскою, паче же богу ми помогающу.” (11)

“Geschrieben in Wolmar, der Stadt meines Gebiets, des Königs Sigismund August, bei dem ich nach all diesen Kränkungen von seiner Herrschergnade und mehr noch durch Gottes Hilfe große Belohnung und Trost erhoffe.” (365)

Kurbuskij rettet sein Leben durch kalkuliertes Antiverhalten. Dieses Antiverhalten wird von Ivan angeklagt. Ivan dagegen klagt die Existenz seiner Wahrheit während der *Opričnina* durch kalkuliertes Antiverhalten ein.

Antiverhalten und Typologie

Es wurde bereits gezeigt, daß sich das Bild der Rus' als auserwähltes Volk Gottes, das durch seine Herrscher von Gott selbst regiert wird, nicht nur in schriftlichen Texten, sondern auch in rituellen Handlungen und auf Ikonen wiederholt. Bei all diesen rituellen Wiederholungen gibt es starke typologische Bezüge, die darauf hinaus laufen, daß die Zeit des auserwählten Volkes, Israel, mit der Zeit der Wiederkunft Christi und des Erscheinens des himmlischen Jerusalem, in eins gedacht wird. Für die Rus' heißt dies, daß sie Anfangs- und Endpunkt der historischen Heilszeit ist und sich in einer mythischen Zeit befindet. Bei einem Teil der bisher analysierten Texte konnte gezeigt werden, daß dieses Bewußtsein dem kulturellen Gedächtnis so inhärent war, daß nur noch am äußeren Erscheinungsbild korrigiert werden mußte.

Das Antiverhalten Ivan Groznyjs ist unterschiedlich beurteilt worden. Lichačev sieht Ivan Groznyjs Texte im Zusammenhang mit dem Antiverhalten in der Lachwelt des alten Rußland.¹⁷⁵ Pančenko wertet sein Verhalten als Narrentum *in Christo* und als Schauspiel.¹⁷⁶ Uspenskij bringt das Antiverhalten in Altrußland und die Umstülpung der Welt mit Antimaterialien in einen Zusammenhang mit dem altslavischen Totenkult und der Vorstellung vom Jenseits als linker oder verkehrter Welt.¹⁷⁷ Erschwerend kommt hinzu, daß die Geschichte der *Opričnina* in der Stalinzeit immer wieder dazu diente, um Stalins Terror ein Urbild zu geben und ihn zu rechtfertigen.¹⁷⁸ Da eine genaue Analyse des Verhaltens Ivans IV.

175 Lichačev/Pančenko, Die Lachwelt des alten Rußland, S. 29-39

176 Lichačev/Pančenko, Die Lachwelt des alten Rußland, S. 96ff.; vgl. die Einleitung von Lachmann, ebd., S. XII. Dagegen die Rezension von Lotman/Uspenskij, ebd. S. 194f. Sie weisen darauf hin, daß der Terror Ivans nicht lustig war und stellen auf S. 198f. sein Verhalten als blasphemisch dar.

177 Uspenskij, Semiotik der Geschichte, S. 267-280

178 Choroškevič, Die *Opričnina* und der Charakter des russischen Staates, S. 85-88

während der *Opričnina* eine eigene Arbeit erforderte, möchte ich hier einfach einen weiteren Aspekt des Antiverhaltens hinzufügen, der im Zusammenhang mit biblischer Typologie steht, und auf den Hunt bereits hingewiesen hat, ohne jedoch auf die typologischen Aspekte einzugehen.

Die von Ivan IV. inszenierte *Opričnina* paßt sich in das typologische Bild vom erwähnten Volk ein. Ivan begann den Terror der *Opričnina* in einer Zeit, als er glaubte, daß der auf seiner Abbildlichkeit vom himmlischen Heerführer und eschatologischen Christus der Offenbarung basierende Vertrag von seinen Bojaren aufgekündigt worden war. Sie benahmen sich ihm gegenüber nicht so, wie es ihm zukam. Im Falle Kurbskijs hieß das, daß er sich seiner gerechten Strafe entzog. Im folgenden begann Ivan, sich nicht mehr als Abbild Christi zu verhalten, sondern typologisch gesehen als sein *countertype*. Er handelte als Narr *in Christo*, in einer invertierten Form der Heiligkeit.¹⁷⁹ Ivan verließ das Land, das er regieren sollte, und schuf mit der *Opričnina* ein neues Territorium. Damit tat er das gleiche wie Kurbskij vor ihm. Er verließ das sakrale Territorium und begann, eine karnevaleske Gegenhierarchie aufzubauen.¹⁸⁰ Die *Opričniki* lebten in einer Art Mönchsgemeinschaft und trugen die Kleidung von Mönchen. Wenn sie auszogen, waren sie mit Hundeköpfen versehen, dem Symbol des Unreinen.¹⁸¹ Der Terror, den die *Opričniki* über die Rus' brachten, war der Terror des Antichrist. Indem jedoch Ivan als Antichrist agierte, stellte er sich als *countertype* zu Christus dar. Damit wies er auf seine eigentliche Christusabbildlichkeit als Herrscher hin. Die karnevaleske Gegenwelt, die Ivan in der *Opričnina* aufbaute ist jedoch keine Antiwelt, die außerhalb der Welt steht.¹⁸² Die Welt der *Opričnina* ist als *countertype* der Welt der *Zemščina* zu sehen. Beide Welten befinden sich in einem einheitlichen Typolog.¹⁸³

Als alttestamentarischer Herrscher und Abbild des Erzengels Michael schickte Ivan die *Opričniki* als das himmlische Heer aus, um Strafe über sein Volk zu bringen. Auf diese Tatsache weist das Epitheton *groznyj* hin, mit dem die Zeitgenossen Ivan belegt haben. Da er sowohl menschliche als auch göttliche Natur hatte war, vereinigte der Zar die Oppositionen

179 Hunt, Ivan IV's Personal Mythology of Kingship, S. 795

180 Hunt, Ivan IV's Personal Mythology of Kingship, S. 797; vgl. Lachmann, Einleitung zu: Lichačev/Pančenko, Die Lachwelt des alten Rußland, S. XIII.

181 Hunt, Ivan IV's Personal Mythology of Kingship, S. 800f.

182 Im Ggs. zur Definition von Lichačev/Pančenko, Die Lachwelt des Alten Rußland, S. 13f.; vgl. die Einleitung von Lachmann, ebd., S. IXf.; Bachtin, Rabelais und seine Welt, S. 312, weist der *Opričnina* einen destabilisierenden Charakter zu.

183 Die von Ostrowski, Muscovy and the Mongols, S. 192ff., vorgenommene Klassifizierung der *Opričnina*-Organisation als mongolisch und ihren Zusammenhang mit der Heirat von Ivan und Marija Temrjukovna, einer Mongolentochter, ist in diesem Falle nicht widersprüchlich, da Ostrowski selbst den ersten Teil seines Buches darauf verwendet zu zeigen, daß die Moskauer staatliche Verwaltung der der Mongolen nachgebildet war. Es fällt also nur die von Ostrowski hier angenommene Opposition Christlich-Mongolisch zusammen, während die von Christ-Antichrist bleibt.

von Demut und Strenge in sich (*smirennaja groza*). In Moskau diente *groznyj* dazu, die Attribute der Göttlichkeit des Zaren auszudrücken. *Groznyj* war der Zar auch, weil *groznyj* der Gott Zebaoth und der Erzengel Michael waren. Die Ikone "Herr der Heerscharen" zeigt Ivan, der sich mit seiner Armee vom Erzengel Michael, dem schrecklichen (*groznyj*) Heerführer der Himmlischen Heerscharen, leiten läßt. Das Epitheton *groznyj* verweist also auf die Göttlichkeit der Herrschaft Ivans.¹⁸⁴ Sein Verhalten vor und während der *Oprichnina* zeigt, daß Ivan das Herrschaftskonzept in der Rus' und das mit ihm einhergehende Urbild-abbildliche Denken so verinnerlicht hatte, daß er in der *Oprichnina* nur noch typologisch handeln konnte und seinen eigenen *countertype* als Antichrist aufstellte, um auf seine Abbildlichkeit von Christus und die Rechtmäßigkeit seiner Herrschaft und aller seiner Handlungen hinzuweisen. Dementsprechend mußte die *Oprichnina* ihr Ende finden, als Moskau selbst von den Mongolen bedroht wurde und das vom Zaren verlassene Land drohte, in die Hände der von Gott gesandten Ungläubigen zu fallen. Die neue Ordnung, die Ivan in Moskau unter dem christianisierten Mongolen Simeon Bekbulatovič aufstellte, ist eine gegentypische Handlung und Unterwerfung unter den Zorn Gottes, nachdem die *Oprichnina* den Zweck, das Land zu reinigen, nicht erfüllt hat.

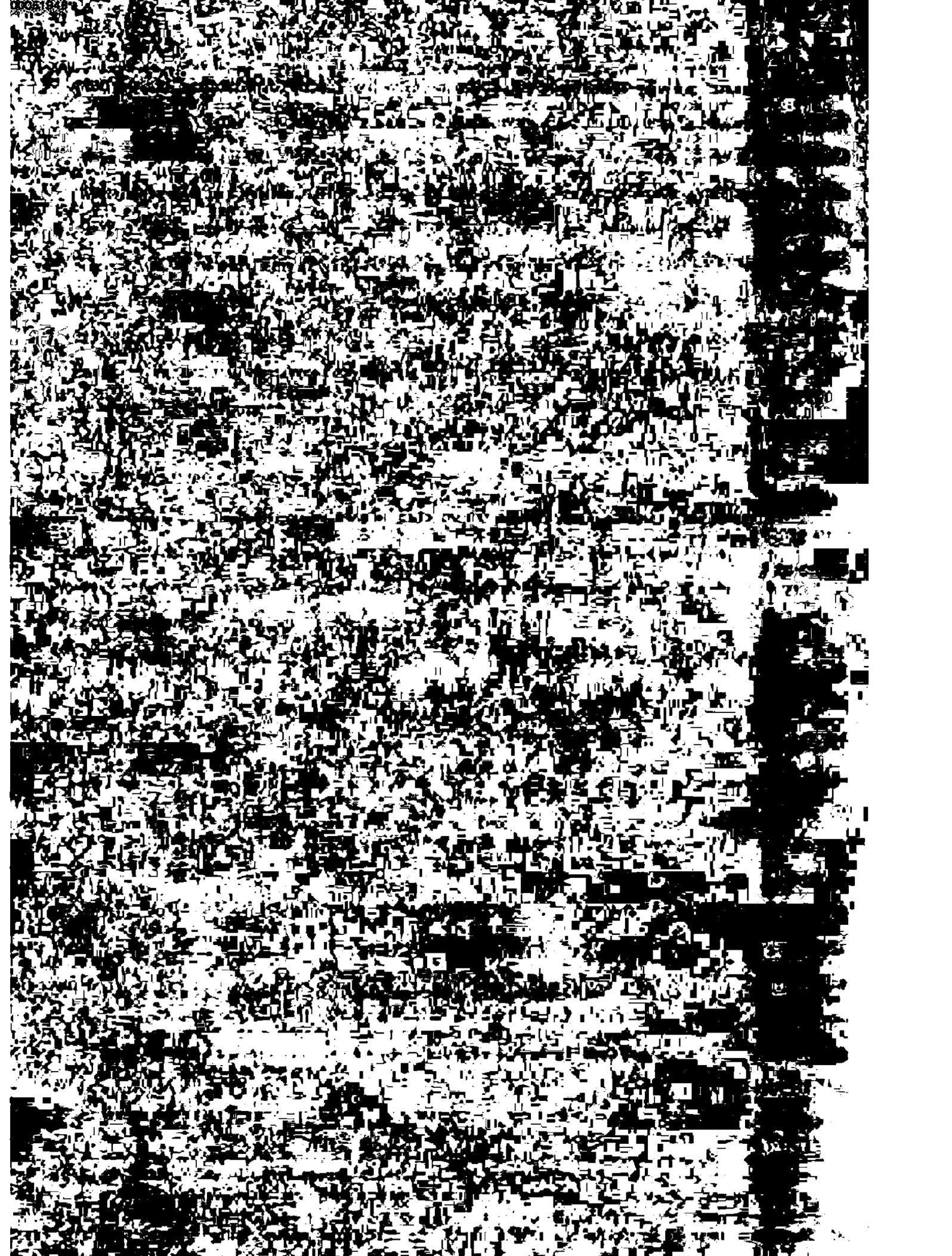
"This Tatar in Ivan's service was a symbolic 'arm of Satan', just as the Tatars had been demonic servants of God chastising Russia for her sins. Christianized but still Tatar, he was an avenging 'angel' in the disguise of the fallen one, a sacred devil set upon the 'devils' of the *Oprichnina* who had lost their sacredness. As such, Bekbulatovich manifested the power of the archangel in the degraded form characteristic of Holy Folly just as the *Oprichniki* earlier had done. The tsar was the higher power behind the Archangel-Bekbulatovich, analogous to the transcendent Word; but he enacted a kind of kenosis: evincing the humility of the Fool, he presented himself as a mere man, an ordinary noble and obedient slave of Bekbulatovich. The latter's punishments and changes served Ivan's hither justice which derived from his Christ-like humility before the Land. Together in folly, he and Bekbulatovich symbolized the two sides of the tsar's human/divine nature as an interdependent 'system' for healing the community through the Wisdom of the World. His use of a Tatar to dismantle the *Oprichnina* once it had become a source of internal pollution was a symbolic closure of the official and personal systems that justified his violence."¹⁸⁵

184 Hunt, *Ivan IV's Personal Mythology of Kingship*, S. 783f.

185 Hunt, *Ivan IV's Personal Mythology of Kingship*, S. 805

Ivan baute mit der *Oprichnina* eine typologische Gegenwelt auf, die der *countertype* der Welt, der *Zemščina*, war. Es ist bezeichnend, daß er seine Gegner aus der *Zemščina* nach Kazan' verbannte.¹⁸⁶ Kazan' als ehemaliger Sitz der Mongolen stellt ein in diesem System nicht existierendes, unheiliges Territorium dar, ähnlich dem Litauen, in das Kurbskij geflüchtet ist. Kazan' ist eine Nicht-Welt, während *Oprichnina* und *Zemščina* typologisch gesehen die Kehrseiten derselben Medaille zeigen und *typos* des heiligen Landes bleiben.

186 Skrynnikow, Iwan der Schreckliche, S. 114ff.



7 Zusammenfassung und Ausblick

Die platonische und neoplatonische Philosophie gehen von einer Trennung von wahrnehmbarer und intelligibler Welt aus. Den in der intelligiblen Welt präexistenten Urbildern wird aufgrund ihrer Nähe zum Einen Prinzip eine höhere ontologische Qualität zugeordnet. Plotin erklärt durch das Emanationsprinzip den Weg, den die Urbilder in ihrer Manifestation in den Abbildern der wahrnehmbaren Welt nehmen. Hieraus erklärt er auch die Anteilhabe der wahrnehmbaren Welt an den intelligiblen Urbildern.

Während es der Philosophie um die Menschenbildung durch den Aufstieg zu den Urbildern und zum Einen und um ihre Erkenntnis in der Ekstase ging, kehrte die christliche Theologie diesen Weg um. Die Abbilder wurden zu Offenbarungen der Urbilder durch die Gnade Gottes. Die ontologische Qualität der Urbilder wird in der wahrnehmbaren Welt erfahrbar, weshalb der Aufstieg zu den Urbildern nicht mehr unbedingt notwendig ist und nur noch in der vergleichsweise unpopulären christlichen Mystik verfolgt wird.¹ Statt dessen wurden die christlichen Offenbarungen der heiligen Schriften an die Urbilder gekoppelt, so daß schließlich mit den Bilderkategorien des Johannes Damascenos die Abbilder in der wahrnehmbaren Welt eine ontologische Qualität im Sinne des Christentums als Hierophanien erhielten, denen gemäß der Heiligen Schrift ihre Urbilder zugeordnet wurden. Da der Ritus der Kirche sein Urbild in der intelligiblen Welt besaß, wurde er dazu benutzt, die historische Zeit aufzuheben und in eine Heilszeit zu überführen. Gleichzeitig wurde die historische Zeit selbst geheiligt, weil sich in ihr immer neue Abbilder des Heiligen manifestieren konnten.

Indem im *Slovo o zakone i blagodati* die alttestamentarische und die neutestamentarische Heilszeit miteinander verschränkt werden, wird die innerbiblische typologische Ausdeutung gleichsam aufgehoben, und beide Zeiten fallen zusammen in eine Zeit, die man als die Heilszeit, in der sich Gott auf Erden zeigte, begreifen kann. Die Geschehnisse dieser Zeit und die Berufung des Nachgeborenen zum Erben durch die Gnade Gottes werden zum Urbild für die Taufe der Kiever Rus'. Diese wird so dargestellt - und später, wie das *Skazanie o slavjanskich knigach* deutlich macht, auch so rezipiert -, daß die Rus' von Gott selbst bekehrt wurde. Sein Werkzeug war dabei der Großfürst Vladimir Svjatoslavič, der nach dem Urbild Christi und mit dessen Worten befahl, die Rus' taufen zu lassen. Vladimir wird dadurch zum areopagitischen ἱεράρχης, und in dieser Funktion zum Abbild Christi. Intratextuell wird Jaroslav Vladimirovič

¹ Angenendt, Heilige und Reliquien, S. 40-47

zum Abbild Vladimirs aufgebaut und erhält dadurch Anteil an dessen Ruhm wie auch an seiner ontologischen Qualität.²

Die Christusabbildlichkeit des Großfürsten wird im *Skazanie o Borise i Glebe* und durch die dynastische Politik Vladimir Monomachs an die gesamte Fürstendynastie gebunden. Sie dient der Heiligung der Dynastie und ist daher für die Bestrebungen verantwortlich, die Fürsten der Kiever und Moskauer Zeit nach Möglichkeit zu kanonisieren oder sie ohne Erhebung der Reliquien, "inoffiziell", als Heilige zu verehren. Gerade im Falle der Fürsten ist jedoch eine Kanonisierung nicht immer nötig. In Kiever Zeit wird durch die Bindung des Heiligenkultes an die Fürstendynastie ein Synkretismus von christlicher Verehrung und heidnischem slavischem Ahnenkult geschaffen, der den Schutz des Landes durch die Ahnen vermittelt ihrer Kanonisierung als christliche Heilige gewährleistete und in der Person des Gleb außerdem die heidnischen Fruchtbarkeitsriten und -symbole bewahrte.

Vladimir Monomach gelang es, die Fürsten der Kiever Rus' durch Verträge aneinander zu binden und sie so gegen die Angriffe der Polovcer zu einigen. Das *Credo* des Briefes an Oleg Svjatoslavič im *Poučenie Vladimira Monomacha* ist die Bruderliebe. Im Verweis auf Boris und Gleb und den gemeinsamen Ursprung der Fürsten der Rus' in der Dynastie Vladimir Svjatoslavičs gelingt es ihm, Verantwortungsbewußtsein für ihr Herrschaftsgebiet zu formen. Boris und Gleb werden zu Urbildern für die Bruderliebe unter den Fürsten und zu Mahnern, nicht um der Herrschaft über eine Stadt willen gegen seine Angehörigen zu ziehen.

Die Auffassung von der Fürstenwürde, die dem *Poučenie Vladimira Monomacha* zugrundeliegt, ist die von der Verantwortung für das ganze Land ohne Rücksicht auf den Sitz des jeweiligen Fürsten. Mit der Übernahme des in Kiev sowohl in Vyšgorod als auch im Höhlenkloster begonnenen Bauprogramms durch andere Städte und Klöster wird diese Dezentralisierung in Artefakten in der ganzen Rus' augenfällig. Nicht nur in Kiev existiert ein Abbild des

2 Diese Christusabbildlichkeit ist theologisch insofern problematisch, als daß sie - wie übrigens der gesamte Heiligenkult der Kirche bis ins Mittelalter - die Exklusivität Christi in Frage stellt. Auch die erste Bilderkategorie des Johannes Damascenos, nach der jeder Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist und damit aufgrund des areopagitischen Prinzips der unähnlichen Ähnlichkeit eine göttliche Natur in sich trägt, vermag zwar den Vorwurf einer häretischen Vergöttlichung des Großfürsten zu entkräften, kann aber dann dessen Sonderstellung nicht befriedigend erklären. Die Theologie behilft sich mit der Lehre, daß Gott Mensch wurde, damit der Mensch vergöttlicht werden kann. Indem der Mensch sein göttliches Wesen erkennt, erkennt er auch Gott. Während in der Erhebung Vladimirs zum Abbild Christi sicherlich auch ein gewisser Synkretismus von Christentum und heidnischem Ahnenkult eine Rolle spielt, gilt es zu bedenken, daß Wesensähnlichkeit eben gerade keine Wesensgleichheit bedeutet und Vladimir als Heiliger und Abbild Christi das Potential jedes Menschen, sein göttliches Wesen zu erkennen, lediglich in besonderem Maße realisiert - ein Gedanke, der durch die areopagitische Hierarchienlehre gestützt wird. Im übrigen sollte man auch die Gottesabbildlichkeit nicht mit der Christusabbildlichkeit identifizieren - nicht umsonst hat die Trinität drei Hypostasen.

himmlischen Jerusalem, sondern die gesamte Rus' wird mit Abbildern des himmlischen Jerusalem überzogen. Diese haben im Sinne von ὁμοίωμα Anteil am Heil des himmlischen Urbildes, tragen so zur Ontologisierung der Rus' bei, und machen das in der Rus' lebende Volk zum Abbild des himmlischen Volkes. Die Fürsten der Rus' sind als Angehörige der Dynastie Vladimirs in jedem dieser Abbilder des himmlischen Jerusalem Herrscher und damit auch Abbilder Christi auf Erden.³ Hier zeigt sich auch, daß in der späten Kiever Zeit eine Veränderung des nationalen Bewußtseins stattgefunden hat, das von einem Personenverbandsstaat hin zu einem geographisch gebundenen Staatswesen führte, ohne daß es in irgendeiner Weise zentralistisch regiert wurde.⁴ Von einer – gar "feudalen" – Zersplitterung kann also keine Rede sein. Vielmehr führte die Auffassung von den heiligen Fürsten zu einer Virtualisierung der Fürstenherrschaft in den ersten Jahren nach der Eroberung durch die Mongolen, die sich v.a. am Kult des Michail von Černigov festmachen läßt. Seine Kanonisierung ist nicht allein auf sein Martyrium für den christlichen Glauben zurückzuführen. Die dreimalige Versuchung, von der seine Viten berichten, machen ihn zum Abbild Christi. Außerdem wird ihm mit seinem Bojaren Feodor ein intratextuelles Abbild mitgegeben, durch das seine Heiligkeit mit der von Boris und Gleb in Beziehung gesetzt wird und Michail überdies als neues Urbild etabliert wird. Michail und Feodor werden zu intertextuellen Abbildern von Boris und Gleb und halten so die Verbindung zur heiligen Dynastie aufrecht

Im Zusammenhang mit den Städten, Klöstern und Kirchen als Abbilder des himmlischen Jerusalem in der Rus' stellt sich hier die Frage des Textrahmens. Durch das Schaffen von immer mehr Abbildern wird die Grenze des Textes, der Stadt oder der Kirche so amorph, daß sie nicht mehr real erfaßt werden kann. Genauso amorph wird der Herrschaftsbereich der heiligen Fürsten, der von Abbild zu Abbild weitergegeben wird, und dem keine realen Grenzen mehr gesetzt werden können. Dem abbildschaffenden Prozeß ist es geschuldet, daß der reale Ort der Herrschaft nicht eindeutig lokalisierbar ist. Dies hat zur Folge, daß der Übergang von einer Kiever zu einer Moskoviter Rus' nicht zufriedenstellend verfolgt werden kann, da die Herrschaft in der Rus' nicht an einen geographisch lokalisierbaren Ort als Abbild des himmlischen Jerusalem, sondern direkt an das Urbild des himmlischen Jerusalem gebunden war. Hieraus ergibt sich wiederum, daß die Fürsten fast beliebig ausgetauscht werden konnten,

3 Vor diesem Bild der Herrschaft bliebe als Forschungsdesiderat die Klärung der Frage, wie die Fürstenherrschaft tatsächlich beschaffen war und welche Aufgaben den Fürsten neben der Kriegführung tatsächlich zufielen.

4 So auch Korpela, Beiträge zur Bevölkerungsgeschichte, S. 121.

solange sie nur die Bedingung der Zugehörigkeit zur Dynastie erfüllten, wie das Beispiel Novgorod zeigt.

Die Heiligsprechung des Aleksandr Nevskij ist nicht nur ein Beispiel dafür, daß zur Heiligkeit die Zugehörigkeit zur Fürstendynastie gehörte. Die Vita zeigt außerdem, daß die Katastrophe des Mongolensturms in der Rus' genau so gedeutet wurde, wie Eliade dies am Beispiel der historischen Katastrophen des Judentums für eine Religion, die auf der Heiligung der Geschichte durch historische Theophanien basiert, zeigt.⁵ Wie die Propheten die Niederlagen der Juden als "Zorn Jahwes", als negative Hierophanien deuteten, so wurde auch der Mongolensturm als Zorn Gottes "um unserer Sünden willen" gedeutet. Als negative Theophanie erhielt er so eine eschatologische Bedeutung. Aleksandr Nevskij und sein Heer werden in der Vita zum Abbild des alttestamentarischen Heeres der Juden. Auf Gottes Hilfe nach dem Urbild des Volkes Israel, das um seiner Sünden willen bestraft worden und dem trotzdem vergeben worden ist, wird auch durch Vassian Rylo in seiner Ausdeutung des "Stehens an der Ugra" rekuriert. Das Heer der Russen, die den Ungläubigen gegenüberstehen, wird zum auserwählten Volk Gottes, dem sein auserwählter Heerführer voranschreitet. In der Vita werden außerdem die Siege über die aus orthodoxer Sicht ungläubigen Lateiner in dieser Weise umgedeutet und die Niederlage gegen die Mongolen damit in gewisser Weise kompensiert. Der wichtigste Punkt im *Žitie Aleksanda Nevskogo* ist jedoch, daß es nicht beim alttestamentarischen Urbild bleibt, sondern daß auch die Schilderung der Wiederkunft Christi in der Offenbarung des Johannes den Schlachtenerzählungen zugrundeliegt. Auf textueller Ebene wird hier eine Verbindung zwischen dem auserwählten Volk am Anfang und am prophezeiten Ende der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte geschaffen, die die Rus' mit ihren heiligen Fürsten zum Abbild beider Heere macht, die zu Allotypen der Rus' werden und sie an der Heilszeit am Anfang und Ende der Geschichte partizipieren läßt. Die realen Umstände der Fremdherrschaft werden zugunsten der Teilhabe an der eschatologischen Heilszeit des Sieges über das Böse und die Ungläubigen ausgeblendet.⁶ Diese Tatsache führt zur Kreation einer virtuellen Vergangenheit, die zum Beispiel in den untersuchten Viten den Zweck hat, eine Herrschaft zu erhalten, die als schon gar nicht mehr unabhängig existiert, und die dazu führte, daß in der offiziellen Chronistik die Mongolenherrschaft weitestgehend ausgeblendet wurde.⁷

5 vgl. Eliade, *Kosmos und Geschichte*, S. 117ff.

6 Auch das ist ein Mechanismus, den Eliade in Kap. 3.3 von *Kosmos und Geschichte* an verschiedenen Beispielen darstellt.

7 Ostrowski, *Muscovy and the Mongols*, S. 144

Der Bau des *Archangel'skij sobor* im Moskauer Kreml' schafft eine nationale Grablege nicht nur für die Moskauer Fürsten, sondern für alle Fürsten der russischen Kernlande, inklusive der ihnen feindlich gesinnten Fürsten von Galič. Die posthume Versammlung der Fürsten findet zeitgleich zur Förderung der inoffiziellen Kulte der Ahnen der Moskauer Großfürsten statt, so daß die *Stepennaja kniga carskogo rodoslovija* des 16. Jahrhunderts schließlich alle Fürsten "heilig" oder zumindest "selig" (*blažennyj*) nennt. Gleichzeitig kann der Rückzug in die Intimität des Kultes aufgegeben werden zugunsten einer Propagandierung der Abbildlichkeit des Herrschers von Christus in der Palmsonntagsprozession und in der Wasserweihe zu Epiphania. In ihnen stellten sich Herrscher, Hof und Kirche nicht nur dem Volk als Abbilder der himmlischen Hierarchie dar, sondern auch den ausländischen Gesandten in Moskovien, die diese Selbstdarstellung jedoch falsch interpretierten, da sich ihrem Denken die Abbildlichkeit der Hierarchie nicht erschloß. Es ist diese Abbildlichkeit, durch die sich die herrschende Hierarchie, sowohl der Zar als auch seine Bojaren, legitimieren, und es ist eine Anerkennung dieser Legitimation, die Iosif Volockij dazu veranlaßt, die Klostersgemeinschaft zum Abbild der staatlichen Hierarchie zu formen. Indem er die Ordnung der Welt durch Verweise auf die heiligen Schriften und den Beweis ihrer Abbildlichkeit festschreibt, handelt er in einem pastoralen Verständnis zur Bewahrung der persönlichen Heils jedes einzelnen Angehörigen des heiligen Volkes. Nur so sind sein scharfes Vorgehen gegen die Häretiker und die untypische Form der Klosterordnung zu verstehen.

In den beiden Hofritualen unterzieht sich der Herrscher als Abbild Christi einem *podvig*. Im Ritual der Wasserweihe, das zur Heiligung im ganzen Land am selben Tag stattfand, unterzog er sich wie Christus der Taufe im Jordan, zu dessen Abbild die Moskva wird, und evoziert so die Schwellensituation der geöffneten Himmel.⁸ Gleichzeitig weist er dezidiert auf seine Christusabbildlichkeit hin. In der Palmsonntagsprozession wird außerdem durch den Ritt des Patriarchen auf einem Schimmel auf das Urbild der Wiederkunft Christi in der Offenbarung verwiesen. Das als Esel maskierte Pferd ist Metapher für die *ὁμοίωμα* der beiden Bilder, des Einzugs Christi in das historische Jerusalem und seines Einzuges in das himmlische Jerusalem der Endzeit. Nach der Einnahme Kazan's wird auch das siegreiche russische Heer als Abbild des Einzuges Christi dargestellt

8 Dies ist nicht als Wiedertaufe zu verstehen, weil hier das Urbild rituell wiederholt und damit das Geschehen der Heilszeit memoriert wird. Außerdem fand die rituelle Taufe nur durch Besprengen mit Wasser, nicht durch das im orthodoxen Taufritual obligatorische Untertauchen statt.

Die Christusabbildlichkeit wird in Moskoviter Zeit zum integralen Bestandteil der Herrschaft in der Rus'. Die Frauen der Herrscher machen sie sich in ihrer Rolle als Gebärerinnen der Thronfolger zunutze und stilisieren sich zu Abbildern der Gottesmutter. Im Verhalten Ivan Groznyjs zeigt sich, daß er dieses Herrschaftsbild fast schon auf häretische Weise verinnerlicht hatte. Er führte die *Opričnina* ein, als er meinte, seine Bojaren sähen in ihm nicht mehr das Abbild Christi. Um auf seine Abbildlichkeit hinzuweisen, benahm er sich wie sein eigener *countertype*, als Antichrist. Ivan wie auch sein Kritiker Kurbskij erkennen beide die Abbildlichkeit der Rus' vom heiligen Volk Gottes an. In ihren Briefen bewegen sie sich völlig im Koordinatensystem der Herrschaftstheorie Iosif Volockijs. Demzufolge ist es Ivan wichtig, drauf hinzuweisen, daß er ein gerechter, von Gott eingesetzter Herrscher ist, der seine Untertanen zu Recht ermordet, weil er sie auf den rechten Weg zurückführen will, da er als Herrscher als erster vor Gott für sie verantwortlich ist. Deshalb besteht er darauf, seine Untertanen gerecht bestraft zu haben und sie nicht zu Märtyrern im Sinne des 7. *Slovo des Prosvetitel'* gemacht zu haben. Er weist Kurbskij sogar nach, daß dieser Ivans Rechte als Herrscher eigentlich anerkennt, weil er sich sonst nicht seiner gerechten Strafe hätte entziehen müssen.

Letztendlich führen alle Abbilder auf ein einziges Urbild zu, die Herrschaft Gottes über sein auserwähltes Volk. Ivan versucht sich gegen die historischen Realitäten der Herrschaft dadurch zu wehren, daß er typologisch nach diesem Urbild handelt. Weder er noch Kurbskij können dieses Weltbild wirklich verlassen, weil sie die sakrale Exterritorialität der Rus' nicht wirklich verlassen können. In dieser Tatsache liegt die scheinbare geographische Entgrenzung der Rus' begründet - das einzige ontologisch wahrhaftig existierende Land der Welt kennt keine Grenzen.

Es zeigt sich jedoch auch, daß sich die Rus' nicht als Zentralstaat und in diesem Sinne autokratischer Staat begreift.⁹ Hieraus resultieren die Schwierigkeiten, die Struktur des "Kiever Zentralstaates" oder den Beginn der "Moskauer Autokratie" zu bestimmen. Im Bewußtsein der Rus' waren Kiev wie Moskau Abbilder des himmlischen Jerusalem. Die Herrschaft in Altrußland legitimiert sich nicht über alttestamentarische Vorbilder nach dem Vorbild des Israel des Alten Bundes,¹⁰ sondern nach dem Urbild des eschatologischen heiligen Volkes des himmli-

⁹ So auch Rowland, *Did Muscovite Literary Ideology Place Limits on the Power of the Tsar?*, S. 128

¹⁰ Vgl. Rowland, *Moscow - Third Rome or New Jerusalem*, S. 612: "Muscovy's vision of itself as a chosen people in Old Testament terms, a religious and political community under the hand of God [...]"; Raba, *The Biblical Traditions*, S. 19: "'Jews' as a part of a positive Biblical Tradition appear now only in the form of 'Izraletskii rod' to whom Moscow state and society bear resemblance. The emergence of Muscovite state ideology on the one hand, and contacts with the Holy Land and the Christian East on the other, lead

schen Jerusalem. Die eigentliche Herrschaft im himmlischen Jerusalem als Urbild der Rus' ist somit einer wahren Erkenntnis entrückt. Es kommt darauf an, die Abbilder dieser Herrschaft zu schaffen, die nach dem Analogieprinzip Ähnlichkeit aufweisen müssen. Die Herrschaftslegitimation in der Rus' ist in einem ständigen abbildschaffenden Prozeß, dem εἰδοποίησιν des Dionysius Areopagita, begriffen. Aus dieser Tatsache resultieren auch die Schwierigkeiten einer Periodisierung der russischen Geschichte, will man von ihren Selbstbeschreibungen ausgehen. Die von Ostrowski postulierte Schaffung einer virtuellen Vergangenheit ist gerade in den Selbstbeschreibungen ein immerwährender Prozeß, der, wie wir sehen konnten, diskursiven Veränderungen unterworfen ist, doch auf ein erstaunlich konstantes Weltbild zurückgeht, das man im wesentlichen auf das 21. Kapitel der Offenbarung des Johannes und seine innerbiblischen Urbilder zurückführen kann. Dieser Tatsache ist die kleine Zahl von offensichtlichen Neuerungen in kulturellen Phänomenen geschuldet, z.B. in der Ikonenmalerei und der Baukunst. Die im Gefolge der Sofia Palaiolog nach Moskau gekommenen Baumeister mußten den Moskovitern ihren Stil als "byzantinisch" verkaufen und gerade nicht als oberitalienisch, damit sie in das Traditionsbewußtsein des Großfürsten und seines Hofes paßten.¹¹ Es erklärt sich durch den immerwährenden Rekurs auf die Abbildlichkeit vom himmlischen Jerusalem mit all seinen Implikationen auch die Popularität der Geschichtsauffassung der *Troickaja letopis'* für die Historiker des 18. bis 20. Jahrhundert, stellt sie doch den Antritt des Kiever Erbes in Moskau als bewußten Prozeß dar und erklärt so, warum es nach dem "Bruch" des "Tatarenjochs" so wenige kulturelle Unterschiede gab.¹² Eine Geschichte im modernen Sinn existiert in der Rus' nicht, weil sie permanent damit beschäftigt ist, die Geschichte zu heiligen und auf eine christliche Heilszeit zurückzuführen, in der das primordiale Paradies mit der Heilszeit des Wandels des Gottessohns auf Erden und seiner Wiederkunft am Ende der Tage im himmlischen Jerusalem zusammenfallen. Überspitzt ausgedrückt, befanden sich die Herrscher der Rus' und ihr Volk permanent am Ende der Zeiten. Daher erklärt sich auch die Aversion, etwas neues zu beginnen - es lohnte sowieso nicht mehr.

Der abbildschaffende Prozeß dient der Evokation dieser eschatologischen Heilszeit. Der Text der Offenbarung wird somit, entgegen der gängigen Meinung, nur im Westen habe die Apokalypse Endzeitvisionen hervorgebracht, zum zentralen Text im Bewußtsein der Rus'. Nur

to the enhancement of the belief about 'New Israel' - the Russian people and the Russian land." Aber Raba scheint es mehr darauf anzukommen, den Moskovitern Antisemitismus zu unterstellen.

11 Keenan, *On Some Mythical Beliefs*, S. 31

12 Keenan, *On Some Mythical Beliefs*, S. 32

ging es in ihr nicht um die Schrecken des Gerichtes und die Zeichen für das Ende, sondern um das in der Vision vom himmlischen Jerusalem verheißene Heil für das auserwählte Volk.

In dem Bewußtsein, das auserwählte Volk Gottes zu sein, liegt die Grundlage für das "Nationalbewußtsein", das man in der Rus' im Gegensatz zum Westen, wo ein Nationalbewußtsein erst mit der Romantik aufkam, schon für das Mittelalter konstatieren kann. Nur hat dieses Bewußtsein nichts mit dem Zugehörigkeitsgefühl zu einer Nation zu tun, die *idealiter* über eine gemeinsame Sprache verfügt, sondern begründet sich über das Selbstverständnis als Abbild des einen Urbildes.

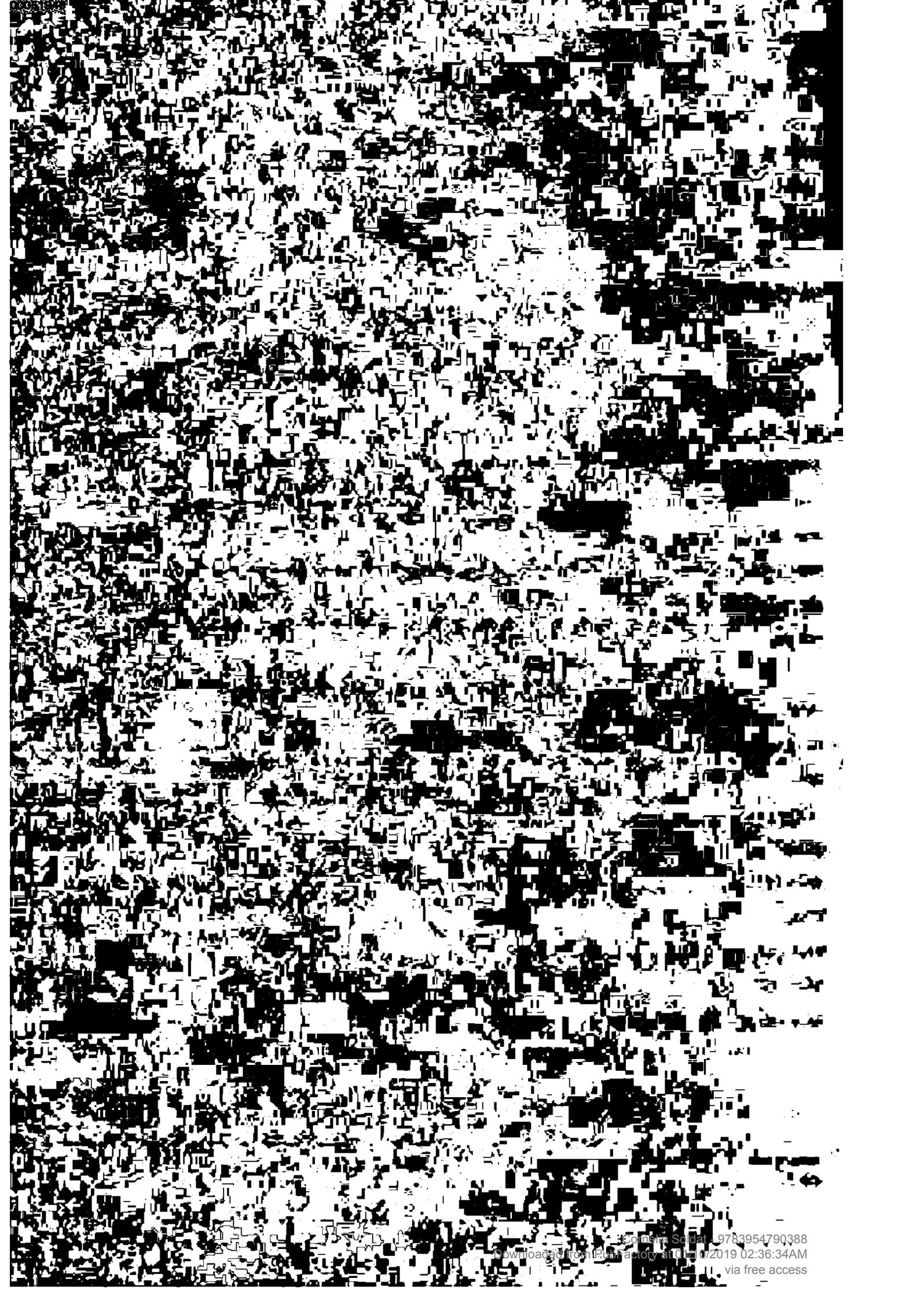
Vom Urbild-Abbild-Denken geprägtes Verhalten läßt sich auch für die neuere russische Kultur feststellen. Petr I. ließ sich bewußt zum Antichristen stilisieren, aber nicht um blasphemisch, sondern um als *countertype* zu handeln und auf seine Stellung hinzuweisen. Dies zeigt sich u.a. darin, daß er zwar zu Anfang seiner Regierung am Ritual der Wasserweihe teilnahm, später jedoch zur gleichen Zeit in der Stadt Moskau *svjatki*, karnevalisiertes Antiverhalten abhielt.¹³ Auch hier handelte er als *countertype*, stellte also die Abbildlichkeit des Zaren von Christus nicht in Frage. Er schloß sich sogar dem abbildschaffenden Prozeß an, indem er mit St. Petersburg ein Abbild des himmlischen Jerusalem bauen ließ, das im 18. Jahrhundert als solches in der Panegyrik besungen wurde. Das Ritual der Wasserweihe wurde nach Petr I. von allen Herrschern bis zu Nikolaj II. mitvollzogen.¹⁴

Wie wenig sich in manchen Belangen am typologischen Denken in Rußland bis ins 20. Jahrhundert geändert hat, läßt sich paradigmatisch an den Bestattungen an der Kreml'mauer zu Sowjetzeiten aufzeigen. Die Bestattung Lenins im Mausoleum außerhalb des Kreml' macht ihn zum *countertype* des im Kreml' herrschenden Stalin, der sich von ihm gleichsam negativ legitimieren ließ. Die Bestattung Stalins im gleichen Mausoleum ist folgerichtig als Schaffung eines Allotypen für den folgenden Herrscher zu verstehen, wie auch alle weiteren an der Kreml'mauer bestatteten Generalsekretäre der KPdSU zu Allotypen des jeweilig amtierenden werden und ihn so legitimieren. Die an der Kreml'mauer bestatteten Kommunisten werden zum *countertype* der im *Archangel'skij sobor* bestatteten heiligen Fürsten.¹⁵ Die kommunistische Herrschaft wird also mit typologischen Mitteln gleichsam negativ göttlich legitimiert und schließt sich so an ein altrussisches Paradigma an.

13 Bushkovitch, *The Epiphany Ceremony*, S. 15

14 Bushkovitch, *The Epiphany Ceremony*, S. 16f.

15 Die Verlegung der Hauptstadt war weniger emblematisch intendiert als von den Kriegereignissen erzwungen; die Art der Bestattung ergab sich jedoch zwangsläufig aus der Topographie Moskaus und den damit verbundenen typologischen Vorstellungen.



8 Bibliographie

- Alef, Gustav: *The Origins of Muscovite Autocracy The Age of Ivan III.*, Berlin - Wiesbaden 1986
(= Forschungen zur osteuropäischen Geschichte; 39)
- Alef, Gustave: *Byzantine and Russian Autocracy. A Comparison*, in: *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 50 (1995), Seiten 9-27
- Alvermann, Karl: *Die Lehre Plotins von der Allgegenwart des Göttlichen*, Jena 1905
- Angenendt, Arnold: *Der eine Adam und die vielen Stammväter. Idee und Wirklichkeit der Origogentis im Mittelalter*, in: Wunderli, Peter (Hrsg.): *Herkunft und Ursprung. Historische und mythische Formen der Legitimation*, Sigmaringen 1994, Seiten 27-52
- Angenendt, Arnold: *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994
- Angermeier, Ruprecht / Weinkauff, Hermann: *Widerstandsrecht*, in: *Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft*, Band 8, 6., völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage 1963, Spalten 670-683
- Antonova, V. I. / Mneva, N. E.: *Katalog drevnerusskoj živopisi. Opyt istoriko-chudožestvennoj klassifikacii, tom 2. XVI-načalo XVIII veka*, Moskva 1963
- Armstrong, A. H.: *Der Hintergrund der Lehre, "daß die intelligible Welt sich nicht außerhalb des nous befindet"*, in: Zintzen, Clemens (Hrsg.): *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt 1977 (= *Wege der Forschung*; 436), Seiten 38-57
- Assmann, Jan: *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Darmstadt 2000
- Auerbach, Inge: *Identity in Exile. Andrej Mikhailovich Kurbskii and National Consciousness in the Sixteenth Century*, in: Kleimola, Ann M. / Lenhoff, Gail D. (Hrsg.): *Culture and Identity in Muscovy, 1359-1584*, Moskva 1997 (= *UCLA Slavic Studies*; 3), Seiten 11-25
- Bachtin, Michail Michajlovič: *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*, hrsg. und mit einem Vorwort versehen von Renate Lachmann, Frankfurt am Main 1995 (= *Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft*; 1187)
- Baraš, Moše: *Icon. Studies in the History of an Idea*, New York - London 1992
- Baraš, Moše: *Theories of Art. From Plato to Winckelmann*, New York - London 1985

- Baraš, Moše: The Frontal Icon. A Genre in Christian Art, in: Baraš, Moše (Hrsg.): *Imago Hominis. Studies in the Language of Art*, Vienna 1991 (= *Bibliotheca Artibus et Historiae*, hrsg. von Józef Grabski), Seiten 20-35
- Baron, Samuel H. / Kollmann, Nancy Shields: Introduction. Religion and Cultural Studies in Russia, Then and Now, in: Baron, Samuel H. / Kollmann, Nancy Shields (Hrsg.): *Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine*, DeKalb, Illinois, 1997, Seiten 3-16
- Beierwaltes, Werner: Plotins Metaphysik des Lichts, in: Zintzen, Clemens (Hrsg.): *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt 1977 (= *Wege der Forschung*; 436), Seiten 75-117
- Belting, Hans: *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, Leipzig 1990
- Beutler, Johannes: Lamm Gottes, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6, Freiburg - Basel - Rom - Wien 1997, cols. 623-624
- Biedermann, Hermengild M.: Das Bibelverständnis der Ostkirche, in: *Ostkirchliche Studien* 31 (1988), Seiten 122-141
- Birnbaum, Henrik: *Aspects of the Slavic Middle Ages and Slavic Renaissance Culture*, New York-Bern-Frankfurt/Main-Paris 1991 (= *American University Studies, Series XII: Slavic Languages and Literature*; 4)
- Birnbaum, Henrik: On Jewish Life and Anti-Jewish Sentiments in Medieval Russia, in: Birnbaum, Henrik: *Essays in Early Slavic Civilization. Studien zur Frühkultur der Slaven*, München 1981, S: 215-255
- Blankoff, Jean: Černigov, rivale de Kiev? À propos de son développement urbain, in: *Révue des études slaves* 63,1 (1991), Seiten 145-160
- Bredenkamp, Horst: *Kunst als Medium sozialer Konflikte. Bilderkämpfe zwischen 300 und 1430*, Marburg an der Lahn 1975
- Brons, Bernhard: *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*, Göttingen 1976 (= *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte*; 28)
- Brunov, Nikolaj: *Geschichte der altrussischen Baukunst*, Augsburg 1932
- Bushkovitch, Paul A.: The Epiphany Ceremony of the Russian Court in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, in: *Russian Review* 49,1 (1990), Seiten 11-17

- Bushkovitch, Paul A.: The Formation of a National Consciousness in Early Modern Russia, in: *Harvard Ukrainian Studies* 10 (1986), Seiten 355-376
- Bushkovitch, Paul A.: The Limits of Hesychasm. Some Notes on Monastic Spirituality in Russia, 1350-1500, in: *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 38 (1986), Seiten 97-109
- Bushkovitch, Paul A.: *Religion and Society in Russia. The Sixteenth and Seventeenth Centuries*, New York - Oxford 1992
- Busse, Wilhelm G.: Brutus in Albion. Englands Gründungssage, in: Wunderli, Peter (Hrsg.): *Herkunft und Ursprung. Historische und mythische Formen der Legitimation*, Sigmaringen 1994, Seiten 207-223
- Campenhausen, Hans von: Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche, in: Schöne, Wolfgang u.a. (Hrsg.): *Das Gottesbild im Abendland*, Witten - Berlin 1957 (= *Glaube und Forschung*; 13), Seiten 77-108
- Choroškevič, Anna L.: Die Opričnina und der Charakter des russischen Staates in der sowjetischen Historiographie von den 20er bis zu den 50er Jahren, in: *Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte* 52 (1996), Seiten 69-92
- Čiževskij, Dmitrij: *Das heilige Rußland. Russische Geistesgeschichte I: 10.-17. Jahrhundert*. Hamburg 1959
- Corpus Dionysiacum II. Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, hrsg. von Günter Heil und Adolf Martin Ritter, Berlin - New York 1991 (= *Patristische Texte und Studien*; 36, hrsg. von K. Aland und E. Mühlenberg)
- Creuzer, Friedrich: Skizze der Philosophie Plotins, in: Zintzen, Clemens (Hrsg.): *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt 1977 (= *Wege der Forschung*, 436), Seiten 3-13
- Cumont, Franz: Plotin, in: Zintzen, Clemens (Hrsg.): *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt 1977 (= *Wege der Forschung*; 436), Seiten 14-37
- Demoen, Kristoffel: The Theologian on Icons? Byzantine and Modern Claims and Distortions, in: *Byzantinische Zeitschrift* 91,1 (1998), Seiten 1-19
- Denzinger, Heinrich: *Henrici Denzinger enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona-Freiburg-Rom ³¹1957

- Dimnik, Martin: *Mikhail, Prince of Chernigov and Grand Prince of Kiev. 1224-1246*, Toronto 1981 (= *Studies and Texts. Pontifical Institute of Medieval Studies*, 52)
- Dimnik, Martin: *The Dynasty of Chernigov. 1054-1146*, Toronto 1994
- Dmitriev, L. A.: *Skazanie o Borise i Glebe*, in: Lichačev, Dmitrij Sergeevič (Hrsg.): *Slovar knižnikov i knižnosti drevnej Rusi*, Vyp. I, Leningrad 1987, Seiten 398-408
- Dmitriev, L. A.: *Skazanie o ubienii v orde knjazja Michaila Černigovskogo i ego bojarina Feodora*, in: Lichačev, Dmitrij Sergeevič (Hrsg.): *Slovar' knižnikov i knižnosti drevnej Rusi*, Vyp. I, Leningrad 1987, Seiten 412-416
- Dodds, Eric Robert: *Tradition und persönliche Leistung in der Philosophie Plotins*, in: Zintzen, Clemens (Hrsg.): *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt 1977 (= *Wege der Forschung*, 436), Seiten 58-74
- Dölger, Franz: *Die "Familie der Könige" im Mittelalter*, in: Dölger, Franz: *Byzanz und die europäische Staatenwelt. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Darmstadt 1964, Seiten 34-69
- Dölger, Franz: *Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner*, in: Dölger, Franz: *Byzanz und die europäische Staatenwelt. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Darmstadt 1964, Seiten 70-114
- Döpmann, Hans-Dieter: *Der Einfluß der Kirche auf die moskowitzische Staatsidee. Staats- und Gesellschaftsdenken bei Josif Volockij, Nil Sorskij und Vassian Patrikeev*, Berlin 1967
- Döpmann, Hans-Dieter: *Die Ostkirchen vom Bilderstreit bis zur Kirchenspaltung von 1054*, Leipzig 1990 (= *Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen*, I,8)
- Duchovnaja gramota prepodobnago igumena Iosifa, in: *Velikija minei četii. Mesjac sentjabr'*, vol. 1, St. Petersburg 1868, cols. 499-610
- Ebbinghaus, Andreas: *Reception and Ideology in the Literature of Muscovite Rus'*, in: Kleimola, Ann M. / Lenhoff, Gail D. (Hrsg.): *Culture and Identity in Muscovy, 1359-1584*, Moskva 1997 (= *UCLA Slavic Studies*, 3), Seiten 68-83
- Eberhard, Winfried: *Metropolenbildung im östlichen Mitteleuropa. Eine vorläufige Diskussionsbilanz*, in: Engel, Evamaria / Lambrecht, Karen / Nogosseck, Hanna (Hrsg.): *Metropolen im Wandel. Zentralität in Ostmitteleuropa an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit*, Berlin 1995 (= *Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa*), Seiten 277-282
- Eliade, Mircea: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt/Main 1990

- Eliade, Mircea: *Geschichte der religiösen Ideen*. Bd. 1-4, Freiburg 1993
- Eliade, Mircea: *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Frankfurt/Main 1986
- Engel, Evamaria / Lambrecht, Karen: *Hauptstadt - Residenz - Residenzstadt - Metropole - Zentraler Ort. Probleme ihrer Definition und Charakterisierung*, in: Engel, Evamaria / Lambrecht, Karen / Nogosseck, Hanna (Hrsg.): *Metropolen im Wandel. Zentralität in Ostmitteleuropa an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit*, Berlin 1995 (= *Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa*), Seiten 11-31
- Esaulov, Ivan Andreevič: *Kategorija sobornosti v ruskoj literature*, Petrozavodsk 1995
- Europäisches Geschichtsbuch. *Geschichtliches Unterrichtswerk für die Sekundarstufen I und II*, Stuttgart 1992
- Faensen, Hubert: *Kirchen und Klöster im alten Rußland. Stilgeschichte der altrussischen Baukunst von der Kiewer Rus bis zum Verfall der Tatarenherrschaft*, Leipzig 1982
- Faensen, Hubert / Iwanow, Wladimir: *Altrussische Baukunst*, Berlin 1971 (= *Altrussische Kunstdenkmäler*)
- Feifel, Erich: *Nachfolge Christi*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, Freiburg - Basel - Rom - Wien 1998, cols. 609-613
- Fennell, John Lister Illingworth (Hrsg.): *The Correspondence between Prince A. M. Kurbsky and Tsar Ivan IV of Russia, 1564-1579*, Cambridge 1955
- Fillitz, Hermann: *Kaisertum, Papsttum und Politik in der Kunst des 12. Jahrhunderts*, in: Wunderli, Peter (Hrsg.): *Herkunft und Ursprung. Historische und mythische Formen der Legitimation*, Sigmaringen 1994, Seiten 133-140
- Flier, Michael S.: *Breaking the Code. The Image of the Tsar in the Muscovite Palm Sunday Ritual*, in: Flier, Michael S. / Rowland, Daniel (Hrsg.): *Medieval Russian Culture, Vol. II*, Berkeley - Los Angeles - London 1994 (= *California Slavic Studies*; 19), Seiten 213-242
- Florja, B. N.: *Vŭclavska Legenda a Boriso-Glebovsky kult (Shody a Rozdily)*, in: *Československŭ časopis historickŭ* 26 (1978), Seiten 82-95
- Franklin, Simon: *Booklearning and Bookmen in Kievan Rus'. A Survey of an Idea*, in: *Harvard Ukrainian Studies* 12-13 (1988/89), Seiten 830-848

- Franklin, Simon: Perceptions and Descriptions of Art in Pre-Mongol Rus', in: *Byzantinoslavica* 56 (1995), Seiten 669-678
- Gol'dberg, Aleksandr: Tri "poslanija Filofeja." Opyt tekstologičeskogo analiza, in: *TODRL* 29 (1974), Seiten 68-97
- Goldblatt, Harvey: On "Rus'skymi pismeny" in the *Vita Constantini* and Rus'ian Religious Patriotism, in: Colucci, Michele / Dell'Agata, Giuseppe / Goldblatt, Harvey (Hrsg.): *Studia Slavica Mediaevalia et Humanistica*. Riccardo Picchio dicata, Roma 1988, Seiten 311-328
- Goldfrank, David M. (Hrsg.): *The Monastic Rule of Iosif Volotsky*, Kalamazoo, Mich. 1983 (= Cistercian Studies Series; 36)
- Goldfrank, David M.: Old and New Perspectives on Iosif Volotsky's Monastic Rule, in: *Slavic Review* 34,2 (1975), Seiten 279-301
- Goldfrank, David M.: Who Put the Snake on the Icon and the Tollbooths on the Snake? – A Problem of Last Judgement Iconography, in: *Harvard Ukrainian Studies* 19 (1995), S. 180-199
- Golubinskij, E.: *Istorija kanonizacii svjatyh v russkoj cerkvi*, Moskva, izdanie 2-oe, ispravlennoe i dopolnennoe 1903
- Golubinskij, E.: *Istorija russkoj cerkvi, tom 1: Period pervyj, kievskij ili domongol'skij*, Moskva² 1901
- Gould, Stephen Jay: *Time's Arrow, Time's Cycle. Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time*, Cambridge, Mass.-London 1987
- Grabar, André: *Christian Iconography. A Study of its Origins*, Princeton, NJ 1968 (Bollingen Series XXXV, 10)
- Grasshoff, Helmut / Müller, Klaus / Sturm, Gottfried (Hrsg.): *O Bojan, du Nachtigall der alten Zeit. Sieben Jahrhunderte altrussische Literatur*, Frankfurt am Main 1975
- Grasshoff, Helmut / Freydank, Dietrich / Sturm, Gottfried (Hrsg.): *Rauchspur der Tauben. Radziwill-Chronik*, Leipzig - Weimar 1986
- Der große Kremlpalast in Moskau. Leningrad 1981

- Haendler, Gerd: Kirchenpolitische Rückwirkungen des byzantinischen Bilderstreites auf das Papsttum bis zur Frankfurter Synode 794, in: Irmischer, Johannes (Hrsg.): Der byzantinische Bilderstreit. Sozialökonomische Voraussetzungen - ideologische Grundlagen - geschichtliche Wirkung, Leipzig 1980, Seiten 130-148
- Halperin, Charles J.: Edward Keenan and the Kurbskii-Groznyj Correspondence in Hindsight, in: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 46 (1998), Seiten 376-403
- Hanak, Walter Karl: The Nature and the Image of Grand Princely Power in Kievan Russia. 980-1054, Ann Arbor, Michigan 1973
- Hecker, Hans: Dynastische Abstammungslegende und Geschichtsmythos im Rußland des 16. Jahrhunderts, in: Wunderli, Peter (Hrsg.): Herkunft und Ursprung. Historische und mythische Formen der Legitimation, Sigmaringen 1994, Seiten 119-123
- Heil, Günter: Einleitung, in: Pseudo-Dionysius Areopagita: Über die himmlische Hierarchie. Über die Kirchliche Hierarchie, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Günter Heil, Stuttgart 1986 (= Bibliothek der griechischen Literatur, hrsg. von Peter Wirth und Wilhelm Gessel; 22), Seiten 1-27
- Helferich, Christoph: Geschichte der Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart und östliches Denken, Stuttgart 1985
- Hellmann, Manfred: Moskau und Byzanz, in: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 35 (1969), Seiten 321-344
- Henry, Paul: Plotins Standort in der Geschichte des Denkens, in: Zintzen, Clemens (Hrsg.): Die Philosophie des Neuplatonismus, Darmstadt 1977 (= Wege der Forschung; 436), Seiten 118-164
- Hösch, Edgar: Griechische Bischöfe in Altrußland, in: Hubner, Eckhard / Klug, Ekkehard / Kusber, Jan (Hrsg.): Zwischen Christianisierung und Europäisierung. Beiträge zur Geschichte Osteuropas in Mittelalter und früher Neuzeit. Festschrift für Peter Nitsche zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1998 (= Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa; 51), Seiten 201-220
- Hunt, Priscilla: Ivan IV's Personal Mythology of Kingship, in: Slavic Review 52,4 (1993), Seiten 769-809
- Idejno-filosofskoe nasledie Ilariona kievskogo, čast' 1-2, Moskva 1986

- Ingham, Norman: Genealogy and Identity in the Rhetoric of Muscovite Rulership, in: Kleimola, Ann M. / Lenhoff, Gail D. (Hrsg.): Culture and Identity in Muscovy, 1359-1584, Moskva 1997 (= UCLA Slavic Studies; 3), Seiten 166-180
- Ingham, Norman W.: Czech Hagiography in Kiev. The Prisoner Miracles of Boris and Gleb, in: Die Welt der Slaven 10 (1965), Seiten 166-182
- Ingham, Norman W.: The Sovereign as Martyr, East and West, in: Slavic and East European Journal 17,1 (1973), Seiten 1-17
- Ingham, Norman W.: The Martyred Prince and the Question of Slavic Cultural Continuity in the Early Middle Ages, in: Birnbaum, Henrik / Flier, Michael S. (Hrsg.): Medieval Russian Culture, Berkeley - Los Angeles - London 1984 (= Californian Slavic Studies; 12), Seiten 31-53
- Ioannisjan, O. M.: Architektur und Architektur-Dekoration des 10. bis 14. Jahrhunderts, in: 1000 Jahre russische Kunst. Zur Erinnerung an die Taufe der Rus' im Jahr 988, Moskau-Schleswig-Wiesbaden 1988, Seiten 313-316
- Isensee, Josef: Legitimität, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 6, Freiburg u.a. 1997, Spalten 746-748
- Jeck, Reinhold: Ein Zusatz zum *Corpus Dionysiacum* und seine Geschichte, in: Byzantinische Zeitschrift 90,1 (1997), Seiten 64-72
- Kämpfer, Frank: Das russische Herrscherbild von den Anfängen bis zu Peter dem Großen. Studien zur Entwicklung politischer Ikonographie im byzantinischen Kulturkreis, Recklinghausen 1978 (= Beiträge zur Kunst des christlichen Ostens; 8)
- Karger, Michail Konstantonovič: Archeologičeskie issledovanija drevnego Kieva. Kiev 1951
- Kazhdan, Alexander: „Constantin Imaginaire“. Byzantine Legends of the Ninth Century About Constantine the Great, in: Byzantion 57,1 (1987), Seiten 196-250
- Kelly, Catriona / Shepherd, David: Introduction: Literature, History, Culture, in: Kelly, Catriona / Shepherd, David (Hrsg.): Constructing Russian Culture in the Age of Revolution: 1881-1940, Oxford 1998, Seiten 1-9

- Kelly, Catriona u.a.: Introduction: Why Cultural Studies? in: Kelly, Catriona / Shepherd, David (Hrsg.): *Russian Cultural Studies. An Introduction*, Oxford 1988, Seiten 1-17
 Kirschbaum, Engelbert (Hrsg.): *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Bd. 1-6, Rom - Freiburg - Basel - Wien² 1994
- Keenan, Edward L.: Response to Halperin, "Edward Keenan and the Kurbskii-Groznyj Correspondence in Hindsight", in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 46 (1998), Seiten 404-415
- Kirschbaum, Engelbert (Hrsg.): *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Bd. 1-6, Rom - Freiburg - Basel - Wien² 1994
- Klug, Ekkehard: Das "asiatische" Rußland. Über die Entstehung eines europäischen Vorurteils, in: *Historische Zeitschrift* 245,2 (1987), Seiten 265-289
- Klug, Ekkehard: Wie entstand und was war die Moskauer Autokratie?, in: Hübner, Eckhard / Klug, Ekkehard / Kusber, Jan (Hrsg.): *Zwischen Christianisierung und Europäisierung. Beiträge zur Geschichte Osteuropas in Mittelalter und früher Neuzeit. Festschrift für Peter Nitsche zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 1998 (= *Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa*, 51), Seiten 91-113
- Koch, Hugo: *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Eine literarhistorische Untersuchung*, Mainz 1900 (= *Forschungen zur Christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, 1)
- Kollman, Nancy S.: Pilgrimage, Procession and Symbolic Space in Sixteenth-Century Russian Politics, in: Flier, Michael S. / Rowland, Daniel (Hrsg.): *Medieval Russian Culture*, Vol. II, Berkeley - Los Angeles - London 1994 (= *California Slavic Studies*, 19), Seiten 163-181
- Korpela, Jukka: A New Christ, Holy Mother and Judas in Medieval Russia, in: *Byzantium and the North*, Helsinki 1997 (= *Acta Byzantina Fennica*, VIII, 1995-1996), Seiten 9-36
- Korpela, Jukka: Beiträge zur Bevölkerungsgeschichte und Prosopographie der Kiever Rus' bis zum Tode von Vladimir Monomach, Jyväskylä 1995 (= *Studia Historica Jyväskyläensia*, 54)
- Kovalenko, V. P.: Osnovnye etapy razvitija drevnego Černigova, in: *Černigov i ego okrug v IX-XIII vv. Sbornik naučnych trudov*, Kiev 1988, Seiten 22-33
- Krämer, Hans Joachim. *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964

- Krüger, G.: Wer war Pseudo-Dionysios?, in: *Byzantinische Zeitschrift* 8 (1899), Seiten 302-305
- Kunzler, Michael: Lamm, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6, Freiburg - Basel - Rom - Wien 1997, cols. 622-623
- Kusber, Jan: Ende und Auswirkung der Mongolenherrschaft in Rußland, in: Conermann, Stephan / Kusber, Jan (Hrsg.): *Die Mongolen in Asien und Europa*, Frankfurt/Main u.a. 1997 (= Kieler Werkstücke, Reihe F: Beiträge zur osteuropäischen Geschichte; 4), Seiten 207-230
- Lachmann, Renate: *Gedächtnis und Literatur. Intertextualität in der russischen Moderne*, Frankfurt/Main 1990
- Lammich, Maria: *Fürstenbiographien des 13. Jahrhunderts in den russischen Chroniken*, Köln 1973
- Lange, Günter: *Bild und Wort. Die katechetische Funktion des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts*, 2., um ein Nachwort erweiterte Auflage, Paderborn - München - Wien 1999 (= *Ikon. Bild und Theologie*)
- Langen, Joseph: *Johannes von Damaskus. Eine patristische Monographie*, Gotha 1879
- Legitimität, Legalität, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 3, Stuttgart 1982, S. 677-740
- Leeb, Rudolf: *Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser*, Berlin - New York 1992 (= *Arbeiten zur Kirchengeschichte*; 58)
- Lenhoff, Gail D.: *Early Russian Hagiography. The Lives of Prince Fedor the Black*, Wiesbaden 1997 (= *Slavistische Veröffentlichungen*; 82)
- Lenhoff, Gail D.: *The Martyred Princes Boris and Gleb. A Sociocultural Study of the Cult and the Texts*, Columbus, OH 1989 (= *UCLA Slavic Studies*; 19)
- Lenhoff, Gail D.: The Notion of "Uncorrupt Relics" in Early Russian Culture, in: Gasparov, Boris / Raevsky-Hughes, Olga (Hrsg.): *Christianity and the Eastern Slavs. Vol. I: Slavic Cultures in the Middle Ages*, Berkeley - Los Angeles u.a. 1993 (= *California Slavic Studies*; 16), Seiten 252-275
- Lenhoff, Gail D.: The Ordering of Russian Narrative. Po Rjadu versus Nekako i smutno, in: Colucci, Michele / Dell'Agata, Giuseppe / Goldblatt, Harvey (Hrsg.): *Studia Slavica Mediaevalia et Humanistica. Riccardo Picchio dicata*, Roma 1986, Seiten 442-452

- Lenhoff, Gail D.: Unofficial Veneration of the Daniilovichi in Muscovite Rus', in: Kleimola, Ann M. / Lenhoff, Gail D. (Hrsg.): Culture and Identity in Muscovy, 1359-1584, Moskva 1997 (= UCLA Slavic Studies; 3), Seiten 391-416
- Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. von Walter Kasper, Freiburg im Breisgau - Basel - Rom 3., völlig neu bearbeitete Auflage 1993
- Lichačev, Dmitrij Sergeevič: Die Kunst Rußlands Vom Mittelalter zur Moderne, Gütersloh-München 1991
- Lichačev, Dmitrij Sergeevič: Nacional'noe samosoznanie drevnej Rusi. Očerki iz oblasti russkoj literatury XI-XVII vv., Moskva-Leningrad 1945
- Lichačev, Dmitrij Sergeevič u.a.: Russland. Seele, Kultur, Geschichte, Augsburg 1994
- Lichačev, Dmitrij Sergeevič: Vladimir Vsevolodovič Monomach, in: Lichačev, Dmitrij Sergeevič (Hrsg.): Slovar knižnikov i knižnosti drevnej Rusi, Vyp. 1, Leningrad 1987, Seiten 98-102
- Lichačev, Dmitrij Sergeevič / Pančenko, Aleksandr M. Die Lachwelt des alten Rußland Mit einem Nachtrag von Jurij M. Lotman und Boris A. Uspenskij, eingeleitet und herausgegeben von Renate Lachmann, München 1991
- Lidov, A. M.: Obraz nebesnogo Ierusalima v vostočnochristianskoj ikonografii, in: Ierusalim v russkoj kul'ture, Moskva 1994, Seiten 15-34
- Lilie, Ralph-Johannes: Byzanz Kaiser und Reich. Köln-Weimar-Wien 1994 (= Böhlau-Studien-Bücher: Grundlagen des Studiums)
- Lind, John: The "Brotherhood" of Rus' A Pseudo-Problem concerning the Origin of "Rus'", in: Slavica Othiniensia 5 (1982), Seiten 66-81
- Lossky, Vladimir: Die mystische Theologie der Morgenländischen Kirche, Graz - Wien - Köln 1961 (= Geist und Leben der Ostkirche; 1)
- Lotman, Jurij Michajlovič. Das Problem der "Kulturvermittlung" als ihr typologisches Charakteristikum, in: Eimermacher, Karl (Hrsg.): Semiotica Sovietica. Sowjetische Arbeiten der Moskauer und Tartuer Schule zu sekundären modellbildenden Zeichensystemen (1962-1973), Bd. 2, Aachen 1986 (= Aachener Studien zur Semiotik und Kommunikationsforschung; 5.2), Seiten 839-351
- Lotman, Jurij Michajlovič: O semiosfere, in: Lotman, Jurij Michajlovič: Izbrannye trudy v 3-ch tomach. Tom 1, Tallinn 1992, Seiten 11-24

- Lotman, Jurij Michajlovič / Uspenskij, Boris Andreevič: Die Rolle dualistischer Modelle in der Dynamik der russischen Kultur (Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts), in: *Poetica* 1 (1977), Seiten 1-40
- Lovejoy, Arthur O.: Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens, Frankfurt/Main 1985
- Lur'e, Jakov S.: Ideologičeskaja bor'ba v ruskoj publicistike konca XV - načala XVI veka, Moskva-Leningrad 1960
- Lur'e, Jakov S.: Iosif Volockij, in: Lichačev, Dmitrij Sergeevič (Hrsg.): Slovar knižnikov i knižnosti drevnej Rusi, Vyp. 2,1, Leningrad 1988, Seiten 434-439
- Lur'e, Jakov S.: Ivan IV Vasil'evič Groznyj, in: Lichačev, Dmitrij Sergeevič (Hrsg.): Slovar knižnikov i knižnosti drevnej Rusi, Vyp. 2,1, Leningrad 1988, Seiten 371-384
- Lur'e, Jakov S.: Novonajdennyj rasskaz o "stojanii na Ugre", in: *TODRL* 18 (1962), Seiten 289-293
- Lur'e, Jakov S.: Vassian Rylo, in: Lichačev, Dmitrij Sergeevič (Hrsg.): Slovar knižnikov i knižnosti drevnej Rusi, Vyp. 2,1, Leningrad 1988, Seiten 123-124
- Lur'e, Jakov S.: Žitie Iosifa Volockogo, in: Lichačev, Dmitrij Sergeevič (Hrsg.): Slovar knižnikov i knižnosti drevnej Rusi, Vyp. 2,1, Leningrad 1988, Seiten 273-276
- Mansi, Joannes Dominicus (Hrsg.): Sactorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio, Tomus 13, Ab an. DCCLXXXVII usq. ad an. DCCCXIV incl., Graz 1960
- Mareš, B. F.: Skazanie o slavjanskoj pis'mennosti, in: *TODRL* 19 (1963), Seiten 169-176
- Martin, Jochen: Spätantike und Völkerwanderung, München 1987 (= Oldenbourg-Grundriß der Geschichte, 4)
- Menges, Hieronymus: Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus, Kallmünz 1937
- Merlan, Philipp: From Platonism to Neoplatonism, The Hague 1953
- Mify narodov mira. Tom 1-2, Moskva ²1991
- Miklosich, Fr.: Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum emendatum auctum, Vindobonae 1862-1865
- Moldovan, A. M.: "Slovo o zakone i blagodati" Ilariona, Kiev 1984

- Müller, Ludolf (Hrsg.): Des Metropoliten Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis, nach der Erstausgabe von 1844 neu herausgegeben, eingeleitet und erläutert von Ludolf Müller, Wiesbaden 1962 (= Slavistische Studienbücher; 2)
- Müller, Ludolf (Hrsg.): Die Werke des Metropoliten Ilarion. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Ludolf Müller, München 1971 (= Forum Slavicum; 37)
- Müller, Ludolf: Noch einmal zu Vladimir Monomachs Zitat aus einer asketischen Rede Basilius' des Großen, in: *Russia Mediaevalis* 4 (1979), Seiten 16-24
- Müller, Werner: Architekten in der Welt der Antike, Leipzig 1989
- Natorp, Paul: Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus, Hamburg (1903) 1994 (= Philosophische Bibliothek; 471)
- Nelson, Marilyn: Structure and Exegesis in 'Jaroslav Founded the Great City...' from the Primary Chronicle, in: Gribble, Charles E. (Hrsg. u.a.): James Daniel Armstrong in Memoriam, Columbus, OH 1994, Seiten 143-154
- Nitsche, Peter: Die Mongolenzeit und der Aufstieg Moskaus (1240-1538), in: Hellmann, Manfred (Hrsg.): Handbuch der Geschichte Rußlands, Band 1,1: Bis 1613. Von der Kiever Reichsbildung bis zum Moskauer Zartum, Stuttgart 1987, Seiten 534-715
- Nitsche, Peter: "Nicht an die Griechen glaube ich, sondern an Christus". Russen und Christen im Selbstverständnis des Moskauer Staates an der Schwelle zur Neuzeit, Düsseldorf 1991 (= *Studia humaniora, Series minor*; 4)
- Novum Testamentum Graece, post Eberhard et Erwin Nestle, editione vicesima septima revisa, communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Stuttgart ²⁷1993
- Obolenskij, Dmitrij: Popular Religion in Medieval Russia, in: Blane, Andrew (Hrsg.): The Religious World of Russian Culture. Russia and Orthodoxy, vol. 2, Essays in Honor of Georges Florovsky, The Hague 1975, Seiten 43-54
- Ochotnikova, V. I.: Povest' o žitii Aleksandra Nevskogo, in: Lichačev, Dmitrij Sergeevič (Hrsg.): Slovar knižnikov i knižnosti drevnej Rusi, Vyp. 1, Leningrad 1987, Seiten 354-363
- Ohme, Heinz: Ikonen, historische Kritik und Tradition. Das VII. ökumenische Konzil (787) und die kirchliche Überlieferung, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 110 (1999), Seiten 1-24

- Ol'ševskaja, L. A.: Paterik kievo-pečerskij, in: Lichačev, Dmitrij Sergeevič (Hrsg.): Slovar knižnikov i knižnosti drevnej Rusi, Vyp. 1, Leningrad 1987, Seiten 308-313
- Onasch, Konrad: Die Ikonenmalerei. Grundzüge einer systematischen Darstellung, Leipzig 1968
- Onasch, Konrad: Lexikon Liturgie und Kunst der Ostkirche unter Berücksichtigung der Alten Kirche. Berlin-München 1991
- Onasch, Konrad: Lichthöhle und Sternenhaus. Licht und Materie im spätantik-christlichen und frühbyzantinischen Sakralbau, Dresden - Basel 1993
- Onasch, Konrad: Identity Models of Old Russian Sacred Art, in: Birnbaum, Henrik / Flier, Michael S. (Hrsg.): Medieval Russian Culture, Berkeley - Los Angeles - London 1984 (= Californian Slavic Studies; 12), Seiten 175-205
- Ostrowski, Donald: The Mongol Origins of Muscovite Political Institutions, in: Slavic Review 49 (1990), Seiten 525-542
- Oxford Dictionary of Byzantium, ed. by Alexander P. Kazhdan, Vol. 1-2, New York - Oxford 1991
- Pančenko, Alexandr M. / Uspenskij, Boris Andreevič: Ivan Groznyj i Petr Velikij. Konceptii pervogo monarha, in: TODRL 37 (1983), Seiten 54-78
- Pastmek, František: Slovanská legenda o sv. Václavu, podle rukopisu charvatsko-hlaholského a rumjancevského vydal, překladem a poznámkami, jakož i úvodem opatřil, Praha 1908
- Paterik pečerskij, iže sozdanii cerkvi, da razumejut' vsi, jako samoga gospoda promyslom i voleju i ego prečistya matere molitvoju i choteniem' s"zdasja i s"v"ršisja bogolepnaa, nebesi podobnaja, velikaa cerkvi bogorodična, archimandritia vseja ruskya zemlja, eže est' lavra svjatago i velikago otca našego Feodosia, in: Pamjatniki literatury drevnej Rusi. XII vek, Moskva 1980, Seiten 412-623
- Paxson, James J.: A Theory of Biblical Typology in the Middle Ages, in: Exemplaria. A Journal in Medieval and Renaissance Studies 3,2 (1991), Seiten 359-383
- Pelenski, Jaroslav: The Origins of the Muscovite Ecclesiastical Claims to the Kievan Inheritance. Early Fourteenth Century to 1458/1461, in: Gasparov, Boris / Raevsky-Hughes, Olga (Hrsg.): Christianity and the Eastern Slavs. Vol. 1: Slavic Cultures in the Middle Ages, Berkeley - Los Angeles - Oxford 1993 (= California Slavic Studies; 16), Seiten 102-155

- Pelikan, Jaroslav (Hrsg.): Pseudo-Dionysius. The Complete Works, transl. by Colin Luibheid, London 1987
- Perepiska Ivana Groznovo s Andreem Kurbskim, tekst podgotovili Ja. S. Lur'e i Ju. D. Rykov, Leningrad 1979
- Philipp, Werner: Altrussland bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, in: Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. Werner Philipp. Ausgewählte Schriften, Berlin 1989 (= Osteuropainstitut der Freien Universität Berlin, Historische Veröffentlichungen; 33), Seiten 19-61
- Philipp, Werner: Ansätze zum geschichtlichen und politischen Denken im Kiewer Russland, in: Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. Werner Philipp. Ausgewählte Schriften, Berlin 1989 (= Osteuropainstitut der Freien Universität Berlin, Historische Veröffentlichungen; 33), Seiten 152-226
- Philipp, Werner: Die religiöse Begründung der altrussischen Hauptstadt, in: Woltner, Margarete / Bräuer, Helmut (Hrsg.): Festschrift für Max Vasmer zum 70. Geburtstag, Berlin 1956, Seiten 375-387
- Philipp, Werner: Über das Verhältnis des "Slovo o pogibeli russkoj zemli" zum "Žitie Aleksandra Nevskogo", in: Forschungen zur osteuropäischen Geschichte 5 (1957), Seiten 7-37
- Picchio, Riccardo: Compilation and Composition. Two Levels of Authorship in the Orthodox Slavic Tradition, in: Cyrillomethodianum 5 (1981), Seiten 1-4
- Picchio, Riccardo: From Boris to Volodimer. Some Remarks on the Emergence of Proto-Orthodox Slavdom, in: Harvard Ukrainian Studies 12-13 (1988/89), Seiten 200-213
- Picchio, Riccardo: The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of "Slavia Orthodoxa", in: Slavica Hierosolymitana 1 (1977), Seiten 1-31
- Platon: Werke in acht Bänden, Griechisch und Deutsch, hrsg. von Gunther Eigler, Darmstadt 1990
- Plotin/Enneaden, in Auswahl übersetzt und eingeleitet von Otto Kiefer, Band 1-2, Jena – Leipzig 1905
- Plotins Schriften, übersetzt von Richard Harder. Neubearbeitungen mit griechischem Lesetext und Anmerkungen, Band 1-8, Hamburg 1956 (= Philosophische Bibliothek; 211)
- Podskalsky, Gerhard: Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237), München 1982
- Polnoe sobranie russkich letopisej. Tom Iff, Sanktpeterburg 1846ff.

- Pope, Richard W. F.: But the Literature Does Not Fit the Theory. A Critique of the Teleological Approach to Literature, in: *Slavic Review* 4 (1977), Seiten 667-675
- Poppe, Andrzej: O vremeni zaroždenija kul'ta Borisa i Gleba, in: *Russia Mediaevalis* 1 (1973), Seiten 6-29
- Poppe, Andrzej: Two Concepts of the Conversion of Rus' in Kievan Writings, in: *Harvard Ukrainian Studies* 12-13 (1988/89), Seiten 488-504
- Poslanie na Ugru Vassiana Rylo, in: *Biblioteka literatury Drevnej rusi, tom 7: Vtoraja polovina XV veka*, Sankt-Peterburg 1999, Seiten 386-399
- Poučenie Vladimira Monomacha, in: *Pamjatniki literatury drevnej Rusi. Načalo ruskoj literatury, XI-načalo XII veka*, Moskva 1978, Seiten 394-413
- Pritsak, Omeljan: The System of Government Under Volodimer the Great and His Foreign Policy, in: *Harvard Ukrainian Studies* 19 (1995), Seiten 573-593
- Prochorov, Gennadij M.: K istorii rodovogo soznanija v Drevnej Rusi, in: *Issledovanija po drevnej i novoj literaturee. K 80-letiju akademika Dmitrija Sergeeviča Lichačeva posvjaščen*, Leningrad 1987, Seiten 180-184
- Prosvetitel' ili obličenie eresi židovsvujuščich. Tvorenje prepodobnago otca našego Iosifa, igumena Volockago, Kazan³ 1896
- Raba, Joel: Moscow - the Third Rome or the New Jerusalem?, in: *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 50 (1995), Seiten 297-307
- Raba, Joel: *The Moscow Kremlin. Mirror of the Newborn Muscovite State*, Tel Aviv 1976 (= *Slavic and Soviet Series*; 2)
- Raeff, Marc: An Early Theorist of Absolutism Joseph of Volokolamsk, in: *American Slavic and East European Review* 8 (1949), Seiten 77-89
- Restle, Marcell: Anthemios von Tralles, in: *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, Band 1, hrsg von Klaus Wessel, Stuttgart 1966, cols. 177-178
- Restle, Marcell: Isidoros der Jüngere, in: *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, Band 3, hrsg. von Klaus Wessel und Marcell Restle, Stuttgart 1978, cols. 508-510
- Restle, Marcell: Isidoros von Milet, in: *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, Band 3, hrsg. von Klaus Wessel und Marcell Restle, Stuttgart 1978, cols. 505-508

- Rowland, Daniel B.: *Biblical Military Imagery in the Political Culture of Early Modern Russia. The Blessed Host of the Heavenly Tsar*, in: Flier, Michael S. / Rowland, Daniel B. (Hrsg.): *Medieval Russian Culture*, vol. II, Berkeley-Los Angeles-London 1994 (= *California Slavic Studies*; 19), Seiten 188-212
- Rowland, Daniel B.: *Did Muscovite Ideology Place Limits on the Power of the Tsar (1540s - 1660s)?*, in: *Russian Review* 49 (1990), Seiten 125-155
- Rowland, Daniel B.: *Moscow - The Third Rome or the New Israel?*, in: *Russian Review* 55 (1996), Seiten 591-614
- Rozov, N. N.: *Ilarion*, in: Lichačev, Dmitrij Sergeevič (Hrsg.): *Slovar knižnikov i knižnosti drevnej Rusi*, Vyp. 1, Leningrad 1987, Seiten 198-204
- Roždestvenskaja, M. V.: *Obraz svjatoj zemli v drevnerusskoj literature*, in: *Ierusalim v ruskoj kul'ture*, Moskva 1994, Seiten 8-14
- Ruß, Hartmut: *Das Reich von Kiev*, in: Hellmann, Manfred (Hrsg.): *Handbuch der Geschichte Rußlands*, Band 1,1: *Bis 1613. Von der Kiever Reichsbildung bis zum Moskauer Zartum*, Stuttgart 1987, Seiten 199-430
- Ruß, Hartmut: *Herren und Diener. Die soziale und politische Mentalität des russischen Adels, 9.-17. Jahrhundert*. Köln-Weimar-Wien 1994 (= *Beiträge zur Geschichte Osteuropas*; 17)
- Ryndina, A. V.: *Drevnerusskie palomničeskie relikvii. Obraz nebesnogo Ierusalima v kamennykh ikonach XIII-XV vv.*, in: *Ierusalim v ruskoj kul'ture*, Moskva 1994, Seiten 63-85
- Scheidegger, Gabriele: *Endzeit. Russland am Ende des 17. Jahrhunderts*, Bern – Berlin – Frankfurt am Main u.a. 1999 (= *Slavica Helvetica*; 63)
- Schlinder, Steffen / Willoweit, Dietmar: *Gottesgnadentum*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4, Freiburg u.a. 1995, Spalten 917-919
- Schmaus, M.: *Trinität*, in: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, Band II, hrsg. von Heinrich Fries, München 1963, Seiten 697-714
- Schmücker, Alois: *Typologie und Metaphorik. Ihre Funktion für Bedeutung in frühen Texten der Slavia Orthodoxa*, in: Amburger, Leopold / Hill, Peter (Hrsg.): *Natalicia Johanni Schröpfer octogenario a discipulis amicisque oblata Festschrift für Johannes Schröpfer zum 80. Geburtstag*, München 1991 (= *Philologia et litterae Slavica*; 1), Seiten 375-390

- Schmücker, Alois: Sprachliche Verfahren in hagiographischen Texten, in: Olesch, Reinhold / Rothe, Hans (Hrsg.): Slavistische Studien zum X. Internationalen Slavistenkongreß in Sofia 1988, Köln - Wien 1988, Seiten 521-542
- Die Schriften des Johannes von Damaskos, hrsg. vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyren, Band III: *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, besorgt von Bonifatius Kotter, Berlin - New York 1975 (= Patristische Texte und Studien, 17)
- Schulz, Hans-Joachim: Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt, Trier ²1980 (= Sophia. Quellen östlicher Theologie, hrsg. von Julius Tyciak und Wilhelm Nyssen, 5)
- Sciacca, Franklin A.: In Imitation of Christ. Boris and Gleb and the Ritual Consecration of the Russian Land, in: *Slavic Review* 49,2 (1990), Seiten 253-260
- Seebohm, Thomas M.: Ratio und Charisma. Ansätze und Ausbildung eines philosophischen und wissenschaftlichen Weltverständnisses im Moskauer Rußland, Bonn 1977 (= Mainzer philosophische Forschungen, 17)
- Seemann, Klaus-Dieter: Allegorisch-exegetische Verfahren in der Kiever Literatur, in: Ibler, Reinhard / Kneip, Heinz / Trost, Klaus (Hrsg.): Festschrift für Erwin Wedel zum 65. Geburtstag, München 1991 (= Slavische Sprachen und Literaturen, 20), Seiten 415-433
- Ševčenko, Ihor: Agapetus East and West. The Fate of A Byzantine "Mirror of Princes", in: *Revue des Études Sud-Est Européennes* 16 (1978), Seiten 3-44
- Ševčenko, Ihor: A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology, in *Harvard Slavic Studies* 2 (1952), Seiten 141-179
- Skazanie o blag. knjaze Michaile Černigovskom i bojarine ego Feodore Rostovskaja redakcija, in: Serebrjanskij, N. I. (Hrsg.): *Drevnerusskija knjažeskija žitija. Obzor redakcij i teksty*, Moskva 1915 (= Čtenija v imperatorskom obščestve istorii i drevnostej Rossijskich pri moskovskom universitete, 3), Seiten 50-51
- Skazanie o Borise i Glebe, in: *Pamjatniki literatury drevnej Rusi. XI-načalo XII veka*, Moskva 1978, Seiten 278-303
- Skazanie o slavjanskich knigach, perenesennoe na počvu rusckuju, in: *Codex Slovenicus Rerum Grammaticarum*. Edidit V. Jagič. Nachdruck des Separatdrucks Berlin 1896, München 1968 (= Slavische Propyläen, 25), Seiten 20-31

- Skazanie ob ubienii v orde knjazja Michaila Černigovskogo i ego bojarina Feodora, in: Pamjatniki literatury drevnej Rusi. XIII vek, Moskva 1981, Seiten 228-235
- Skrynnikov, Ruslan G.: Iwan der Schreckliche und seine Zeit, München 1992
- Skrynnikov, Ruslan G.: Perepiska Groznogo i Kurbskogo. Paradoksy Edvarda Kinana, Leningrad 1973
- Smerligova, I. A.: Ierusalimy kak liturgičeskie sosudy v Drevnej Rusi, in: Ierusalim v ruskoj kul'ture, Moskva 1994, Seiten 46-62
- Soldat, Cornelia: Die Entstehung des Bilderstreits. Eine semiotische Annäherung, in: Studi sull' Oriente Cristiano 3,1 (1999), Seiten 179-194
- Soldat, Cornelia: The Absence of Miracles. Problems of the Canonization of St. Vladimir, in: Studi sull'Oriente Cristiano 3,3 (1999) Seiten 29-42
- Soldat, Cornelia: Selbstbeschreibungen in der Kiever Rus'. Thesen zur semiotischen Erforschung von Ideengeschichte, in: Goller, Mirjam (Hrsg. u.a.): Beiträge des Jungen Forums Slavistische Literaturwissenschaft 1998, Berlin u.a. 2000 (= Berliner Slawistische Beiträge), Seiten 235-246
- Soloviev, Alexander V.: Zur Lobrede des Metropoliten Hilarion, in: Annales Instituti Slavici 2,2 (1970), Seiten 58-63
- Špidlik, Thomas: Joseph de Volokolamsk. Un chapitre de la spiritualité russe, Roma 1956 (= Orientalia Christiana Analecta, 146)
- Spuler, Berthold: Die goldene Horde. Die Mongolen in Rußland 1223-1502, Leipzig 1943
- Steindorff, Ludwig: Memoria in Altrußland. Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge, Stuttgart 1994 (= Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa; 38)
- Steindorff, Ludwig (Hrsg.): Das Speisungsbuch von Volokolamsk. Kormovaja kniga Iosifo-Volokolamskogo monastyrja. Eine Quelle zur Sozialgeschichte russischer Klöster im 16. Jahrhundert, Köln - Weimar - Wien 1998 (= Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte, N.F., Reihe B: Editionen; 12).
- Stiglmayr, Josef: Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankoncil 649, Feldkirch 1895
- Stökl, Günter: Das Millennium der Taufe Russlands in der sowjetischen Historiographie, in: Forschungen zur osteuropäischen Geschichte 50 (1995), Seiten 355-362

- Stökl, Günter: Der zweite Salomon. Einige Bemerkungen zur Herrschervorstellung im alter Rußland, in: *Canadian-American Slavic Studies* 1-2 (1979), Seiten 23-31
- Stökl, Günther: Die politische Religiosität des Mittelalters und die Entstehung des Moskauer Staates, in: *Saeculum* 2 (1951), Seiten 393-415
- Stökl, Günther: *Russische Geschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart ⁴1983 (= Kröners Taschenausgabe, 244)
- Störig, Hans Joachim: *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, Frankfurt am Main 1987
- Stupperich, Robert: Kiev - das zweite Jerusalem. Ein Beitrag zur Geschichte des ukrainisch-russischen Nationalbewußtseins, in: *Zeitschrift für slavische Philologie* 12 (1935), Seiter 332-354
- Szeftel, Marc: Joseph Volotsky's Political Ideas in a New Historical Perspective, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 13 (1965), Seiten 19-29
- Thümmel, Hans-Georg: *Bilderlehre und Bilderstreit. Arbeiten zur Auseinandersetzung über die Ikone und ihre Begründung vornehmlich im 8. und 9. Jahrhundert*, Würzburg 1991 (= *Das östliche Christentum*, 40)
- Thyrêt, Isolde: "Blessed Is the Tsaritsa's Womb" The Myth of Miraculous Birth and Royal Motherhood in Muscovite Russia, in: *Russian Review* 533 (1994), Seiten 479-496
- Todič, Branislav V.: Tema Sionskoj cerkvi v chramovoj dekoraciji XIII-XIV Lichačev, Dmitrij Sergeevič (Hrsg.): *Slovar knižnikov i knižnosti drevnej Rusi*, Vyp 1, Leningrad 1987, Seiten vv., in: *Ierusalim v ruskoj kul'ture*, Moskva 1994, Seiten 34-45
- Toločko, Petr P.: *Drevnij Kiev*, Kiev 1983
- Toločko, Petr P.: *Istoričnaja topografija starodavnogo Kieva*, Kiïv 1970
- Toločko, Petr P.: Kiev i Černigov v IX-XIII vv., in: *Černigov i ego okruga v IX-XIII vv. Sbornik naučnych trudov*, Kiev 1988, Seiten 15-21
- Toporov, Viktor N.: Ideja svjatosti v drevnej Rusi. *Vol'naja žertva* kak podražanie Christu. "Skazanie o Borise i Glebe", in: *Russian Literature* 25 (1989), Seiten 1-102
- Toporov, Viktor N.: *Svjatost' i svjatye v ruskoj duchovnoj kul'ture. Tom 1: Pervyj vek christianstva na Rusi*, Moskva 1995 (= *Jazyk - Semiotika - Kul'tura*)
- Toporov, Viktor: *Svjatost' i svjatye v ruskoj duchovnoj kul'ture. Tom 2: Tri veka christianstva na Rusi (XII-XIV vv.)*, Moskva 1998 (= *Jazyk - Semiotika - Kul'tura*)

- Tvorogov, O. V.: Nestor, in: Lichačev, Dmitrij Sergeevič (Hrsg.): Slovar knižnikov i knižnosti drevnej Rusi, Vyp. 1, Leningrad 1987, Seiten 274-278
- Uspenskij, Boris Andreevič: Semiotik der Geschichte Wien 1991 (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 579)
- Völker, Walter: Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita, Wiesbaden 1958
- Wagner, G. K.: Die altrussische Kunst, in: Rußland Seele - Kultur - Geschichte (Hrsg.): Augsburg 1994, Seiten 60-204
- Wilpert, Gero v.: Sachwörterbuch der Literatur. Stuttgart ⁷1989
- Ziebritzki, Henning: Heiliger Geist und Weltseele. Das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern, Tübingen 1994 (= Beiträge zur historischen Theologie, 84)
- Zintzen, Clemens: Einleitung zu, in: Zintzen, Clemens (Hrsg.): Die Philosophie des Neuplatonismus, Darmstadt 1977 (= Wege der Forschung, 436), Seiten VII-XXIX
- Zintzen, Clemens: Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie, in: Zintzen, Clemens (Hrsg.): Die Philosophie des Neuplatonismus, Darmstadt 1977 (= Wege der Forschung, 436), Seiten 391-426
- Ziolkowski, Margaret: The Thematic Evolution of *The Life of Michail of Černigov and His Boyar Fedor*, in: Colucci, Michele / Dell'Agata, Giuseppe / Goldblatt, Harvey (Hrsg.): Studia Slavica Mediaevalia et Humanistica. Riccardo Picchio dicata, Roma 1986, Seiten 797-809
- Žitie Aleksandra Nevskogo, in: Pamjatniki literatury drevnej Rusi. XII vek, Moskva 1981, Seiten 426-439
- Žitie prep. Iosifa Volokolamskago, sostavlennoe neizvestnym. Po dvum rukopisjam sobranija P. A. Ovčinnikova, s predisloviem S. A. Belokurova, in: Čtenija v imperatorskom občestve istorii i drevnostej Rossijskich pri Moskovskom universitete. 1903 god. Kniga tret'ja (Dvesti šestaja), izdana pod zavedyvanjem E. V. Barsova, Moskva 1903 (= II: Materialy istoriko-literaturnye), Seiten 3-47
- Žitie Sergija Radonežskogo, in: Pamjatniki literatury drevnej Rusi. XIV-seredina XV veka, Moskva 1981, Seiten 256-406
- Zolotoe kol'co Rossii. The Golden Ring of Russia, Moskva 1982
- Zürcher Evangelien-Synopse Hrsg. Carl Heinz Peisker. Wuppertal ²⁷1994

DIE WELT DER SLAVEN SAMMELBÄNDE • СБОРНИКИ

Herausgegeben von Peter Rehder und Igor Smirnov

Bd. 1

Anton P. Čechov Philosophische und religiöse Dimensionen im Leben und im Werk

Vorträge des Zweiten Internationalen Čechov-Symposiums

Badenweiler, 20.–24. Oktober 1994

Herausgegeben von Vladimir B. Kataev, Rolf-Dieter Kluge, Regine Nohejl
1997. Hardcover. XXII, 641 S. 140.- DM. (ISBN 3-87690-675-X)

Bd. 2+4+8 Beiträge der Europäischen Slavistischen Linguistik (POLYSLAV) Band 1–3

Herausgegeben von Katharina Böttger, Markus Giger und Björn Wiemer

Bd. 1: 1998. Hardcover. X, 212 S. 86.- DM. (ISBN 3-87690-705-5)

Bd. 2: 1999. Hardcover. VIII, 320 S. 112.- DM. (ISBN 3-87690-738-1)

Bd. 3: 2000. Hardcover. X, 232 S. 94.- DM. (ISBN 3-87690-773-X)

Bd. 3

Lebenskunst – Kunstleben Жизнетворчество в русской культуре XVIII–XX вв.

Herausgegeben von Schamma Schahadat

1998. Hardcover. 229 S. 86.- DM. (ISBN 3-87690-706-3)

Bd. 5

Festschrift für Klaus Trost zum 65. Geburtstag

Herausgegeben von E. Hansack, W. Koschmal, N. Nübler, R. Večerka

1999. Hardcover. 355 S. 120.- DM. (ISBN 3-87690-739-X)

Bd. 6

Poetik der Metadiskursivität Zum postmodernen Prosa-, Film- und Dramenwerk von Vladimir Sorokin

Herausgegeben von Dagmar Burkhart

1999. Hardcover. 244 S. 96.- DM. (ISBN 3-87690-745-4)

Bd. 7

Kapitel zur Poetik Karel Hynek Máchas Die tschechische Romantik im europäischen Kontext

Beitr. zum Int. Bohem. Mácha-Symposium an der Universität Potsdam 21.–22.1.1995

Herausgegeben von Herta Schmid

in Zusammenarbeit mit dem Ústav pro českou literaturu Akademie Věd České Republiky
und unter Mitwirkung von Holt Meyer und Irina Wutsdorff

2000. Hardcover. 307 S. 120.- DM. (ISBN 3-87690-756-X)

Bd. 9

Hypertext *Отчаяние* / Сверхтекст *Despair* Studien zu Vladimir Nabokovs Roman-Rätsel

Herausgegeben von Igor Smirnov

Internetredaktion: Harry Raiser, Natalja Sander, Lora Schlothauer

Hardcover. 279 S. 98.- DM. (ISBN 3-87690-777-2)

VERLAG OTTO SAGNER • 80328 MÜNCHEN

SLAVISTISCHE BEITRÄGE

Herausgegeben von Peter Rehder

358. Fenner, Ingrid: Zur Poetik des Lyrikers Konstantin M. Fofanov. 1998. XII, 232 S. 44.- DM. (3-87690-696-2)
359. Fischer, Christine: Musik und Dichtung. Das musikalische Element in der Lyrik Pasternaks. 1998. 358 S. 52.- DM. (3-87690-697-0)
360. Huber, Katja: „Aelita“ – *als morgen gestern heute war*. Die Zukunftsmodellierung in Jakob Protazanovs Film. 1998. 129 S. 26.- DM. (3-87690-698-2)
361. Lindseth, Martina: Null-subject properties of Slavic languages. With special reference to Russian, Czech and Sorbian. 1998. VIII, 207 S. 42.- DM. (3-87690-699-7)
362. Маляр, Т.Н., О. Н. Селиверстова: Пространственно-дистанционные предлоги и наречия в русском и английском языках. 1998. 345 S. 48.- DM. (3-87690-708-X)
363. Seitz, Elisabeth: Primus Truber – Schöpfer der slovenischen Schriftsprache? Versuch einer Antwort unter besonderer Berücksichtigung seines Satzbaus. 1998. 300 S. 46.- DM. (3-87690-709-8)
364. Шмигер, Роланд: Нестрамски говор. Допринос јужнословенској дијалектологији. 1998. 492 S. 60.- DM. (3-87690-710-1)
365. Demjjanow, Assinja: Eine semantische Analyse der Perfektivierungspräfigierung im Russischen. Fallstudie *pere-*. 1998. 183 S. 36.- DM. (3-87690-711-X)
366. Hubenschmid, Markus: Text und Handlungsrepräsentation. Ein Analysemodell politischer Reden am Beispiel V.I. Lenins. 1998. X, 244 S. 44.- DM. (3-87690-712-8)
367. Russische zeitgenössische Schriftsteller in Deutschland. Ein Nachschlagewerk. Herausgegeben von Elena Tichomirova unter Mitwirkung von Ute Scholz. 1998. 190 S. 36.- DM. (3-87690-713-6)
368. Zink, Andrea: Andrej Belyjs Rezeption der Philosophie Kants, Nietzsches und der Neukantianer. 1998. 387 S. 50.- DM. (3-87690-714-4)
369. Korom, Marija: Kroatisch für die Mittelstufe. Lese- und Übungstexte. 1998. IV, 216 S. 34.- DM. (3-87690-715-2) (Studienhilfen. 8.)
370. Trunte, Nikolaos H.: Славѣнскій языкъ. Ein praktisches Lehrbuch des Kirchenslavischen in 30 Lektionen. Zugleich eine Einführung in die slavische Philologie. Band 2: Mittel- und Neukirchenslavisch. 1998. XXX, 520 S. 56.- DM. (3-87690-716-0) (Studienhilfen. 9.)
371. Vojvodik, Josef: Symbolismus im Spannungsfeld zwischen ästhetischer und eschatologischer Existenz. Motivische Semantik im lyrischen Werk von Otokar Březina. 1998. 357 S. 58.- DM. (3-87690-717-9)
372. Frei, Bohumil Jiří: Tschechisch gründlich und systematisch. Ein Lehrbuch. Band II. 1998. 552 S. 46.- DM. (3-87690-718-7) (Studienhilfen. 10.)
373. Kessler, Stephan: Erzähltechniken und Informationsvergabe in Vasilij Aksenovs *Ožog, Zolotaja naša železka* und *Poiski žanra*. 1998. 509 S. 66.- DM. (3-87690-719-5)
374. Drubek-Meyer, Natascha: Gogol's *eloquentia corporis*. Einverleibung, Identität und die Grenzen der Figuration. 1998. 362 S. 58.- DM. (3-87690-725-X)
375. Slavistische Linguistik 1997. Referate des XXIII. Konstanzer Slavistischen Arbeitstreffens, Blaubeuren 26.–28.8.1997. Herausgegeben von Tilman Berger und Jochen Raecke. 1998. 325 S. 54.- DM. (3-87690-726-8)
376. Kakridis, Yannis: Wortbildung und Kategorisierung am Beispiel der desubstantivischen Wortbildung des Russischen. 1999. 218 S. 46.- DM. (3-87690-727-6)
377. Marzari, Robert: Die Entwicklung des historiographischen Stils im Vergleich zum literarischen bei Lomonosov, Karamzin und Puškin. 1999. 195 S. 42.- DM. (3-87690-728-4)
378. Дуличенко, Александр Д.: Этносоциоллингвистика «Перестройки» в СССР. Антология запечатленного времени. 1999. VIII, 583 S. 96.- DM. (3-87690-729-2)
379. Kratochvil, Alexander: Mykola Chvyľ'ovyj. Eine Studie zu Leben und Werk. 1999. VI, 244 S. 48.- DM. (3-87690-736-5)
380. Slavistische Linguistik 1998. Referate des XXIV. Konstanzer Slavistischen Arbeitstreffens, Wien 15.–18.9.98. Herausgegeben von Renate Rathmayr und Wolfgang Weitlaner. 1999. 325 S. 52.- DM. (3-87690-737-3)
381. Dobrowlanska-Sobczak, Monika Joanna: Das Spiel mit dem Zuschauer. Die Bedeutungsgenerierung im polnischen Bildertheater am Beispiel von „Szczelina“ Leszek Mądziks, „Repli-