

KARINA KELLERMANN Der Blick aus dem Fenster. Visuelle <i>Áventiuren</i> in den Außenraum	325
MICHAEL GRÜNBART Der byzantinische Brief und der Raum	343
MARCELLO GARZANITI Das Bild der Welt und die Suche nach dem irdischen Paradies in der Rus'	357
CHRISTOPH KANN <i>Locus continet virtualiter totum argumentum.</i> Zur Lehre der dialektischen Örter im Mittelalter	373

Sonderdruck aus:

Virtuelle Räume

Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter

Akten des 10. Symposiums des
Mediävistenverbandes, Krems, 24.–26. März 2003

Herausgegeben von Elisabeth Vavra

ISBN 3-05-004129-3



Akademie Verlag

Inhalt

VORWORT	IX
JERNOT KOCHER Herrschaftsgrenzen und Grenzen der Herrschaft	1
MICHAEL JUCKER Kommunikation schafft Räume: Die spätmittelalterliche Eidgenossenschaft als maginierter und realer Ort	13
ALFONS ZETTLER Der Himmel auf Erden ... Raumkonzepte des St. Galler Klosterplans	35
MICHAEL VIKTOR SCHWARZ Kathedralen verstehen. (St. Veit in Prag als räumlich organisiertes Medienensemble)	47
RALF SCHLECHTWEG-JAHN Virtueller Raum und höfische Literatur am Beispiel des <i>Tristan</i>	69
ANNETTE KERN-STÄHLER Die Suche nach dem privaten Raum im englischen Spätmittelalter: Literatur und Lebenswirklichkeit	87
URSULA KUNDERT Gefühl und Wissen im virtuellen Raum. Dynamische Konfigurationen in Minnesang und Enzyklopädik des 13. Jahrhunderts	109

Marcello Garzaniti

Das Bild der Welt und die Suche nach dem irdischen Paradies in der Rus'

Wenn wir heute die östlichen Slaven vollends zu Recht als Teil der europäischen Kultur betrachten, so ist dies nicht nur dem von Peter dem Großen ins Rollen gebrachten Prozess der Westwendung zu verdanken, sondern vor allem der Ausrichtung der Kiever Rus' auf den östlichen Mittelmeerraum und die byzantinische Kultur. Das oströmische Erbe schlug durch die Bekehrung zum Christentum tiefe Wurzeln in der Rus' und brachte dabei im ostslavischen Raum eine Geschichtsauffassung und ein Weltbild hervor, die sich bestimmend auf die Identität der verschiedenen Völker, die sich auf ihrem Boden entwickelten, auswirkten. Nachdem ich in meinem Beitrag auf der in Spoleto abgehaltenen Studienwoche des „Centro Italiano sull'Alto Medioevo“¹ die grundlegenden Charakteristiken der Raumvorstellung im byzantinisch-slavischen Raum untersucht habe, möchte ich nun das Bild der Welt in der Rus' im Verlauf des Mittelalters rekonstruieren und werde mich dabei insbesondere auf die Suche nach dem irdischen Paradies konzentrieren.²

In dem weitläufigen Gebiet, das zu der Zeit evangelisiert wurde, als sich in der christlichen Welt die Trennung von Ost und West vollzog, wurde im Verlauf des 11.

Ich danke Frau Dr. Ursula Grubenthal für die Übersetzung.

- 1 M. Garzaniti, *Alle radici della concezione dello spazio nel mondo bizantino-slavo (IX–XI sec.)*. In: *Uomo e spazio nell'Alto Medioevo (4–8 aprile 2002. Settimane di studio del Centro Italiano sull'Alto Medioevo. L) Spoleto 2003*, 657–707.
- 2 Einen Überblick über die Literatur der Rus' über das Paradies gibt die neuere Studie von V. V. Mil'kov, *Cerkovnye, narodnye i antičnye predstavlenija ob inom mire v ich otnošenii k apokrifčeskomu obrazu raja*. In: V. V. Mil'kov (Hg.), *Drevnjaja Rus'. Peresečenie tradicii*. Moskva 1997, 250–280. Im Bezug auf das irdische Paradies im lateinischen Mittelalter besitzt nach wie vor die Abhandlung von A. Graf, *Miti e leggende e superstizioni del Medio evo*. Torino 1925, 1–175 Gültigkeit, vor allem aufgrund der Fülle des untersuchten Materials. Zitiert werden müssen außerdem noch die neueren Arbeiten von I. R. Patsch, R. R. Grimm und J. Delumeau: I. R. Patsch, *The other world, according to description in medieval literature*. Cambridge (Mass.) 1950; R. R. Grimm, *Paradisus Coelestis Paradisus Terrestris*. Zur Auslegungsgeschichte im Abendland bis um 1200. München 1977; J. Delumeau, *Une histoire du paradis. Le jardin des delices*. Paris 1992.

Jahrhunderts eine Byzanz unterstehende Metropole errichtet, in der sich ein aktives Mönchtum entwickelte, das sein führendes Zentrum im Höhlenkloster von Kiev hatte. Die Konversion der Rus' stellte dabei nicht nur das Eintreten einer neuen Nation in die christliche Welt dar, sondern führte für die Rus' auch zu einer Bewusstwerdung ihrer historischen Rolle und zu einer Bestimmung ihrer geographischen Lage innerhalb des bestehenden Kosmos. Dieses neue Bewusstsein zeigt sich deutlich in der *Rede über Gesetz und Gnade* von Hilarion, der von 1051 bis 1054 Metropolit der Rus' war und demzufolge die Rus', die in allen vier Weltregionen bekannt und anerkannt ist, ihren Lehrer und Meister, den Großfürsten Vladimir ebenso lobpreist, wie Rom Peter und Paul lobpreist, Asien, Ephesos und Patmos Johannes lobpreisen, Indien Thomas und Ägypten Markus.³

Das Wissen über die christliche Welt, zu der nun auch die Rus' zählte, stammte vorwiegend aus der Liturgie. Im Laufe des Jahres durchlebten die Gläubigen erneut die Heilige Geschichte, indem sie deren Abschnitte anhand des Kalenders der Feiertage und Namenstage der Heiligen durchliefen. Durch die liturgischen Bücher, vom Evangelium bis zum Synaxar mit den Heiligenleben, nahmen die Figuren und Ereignisse der Heiligen Geschichte, von der Erschaffung der Welt bis zu den neuesten Heiligspredigungen, ihren Platz in einem geordneten Kosmos ein, der seinen Mittelpunkt in Jerusalem hatte und fest nach der Bewegung der Gestirne von Osten nach Westen strukturiert war. Der beschränkte Raum des Tempels weitete sich also aus, sodass er die gesamte Ökumene erfasste und dabei vor allem die Orte Palästinas und des östlichen Mittelmeerraumes in den Mittelpunkt rückte, in denen die ersten christlichen Predigten stattgefunden hatten. Der Gläubige, der einer räumlich genau definierten Gemeinschaft angehörte, fühlte sich als Mitglied eines „ausgewählten Volkes“, das innerhalb der räumlichen und zeitlichen Grenzen des Patriarchats von Konstantinopel lokalisiert werden konnte, im erweiterten Sinne aber die mit Konstantinopel verbundenen Kirchen umfasste. Die Namen der Heiligen und der Stätten, in denen diese ihren Glauben bezeugt hatten, waren der slavischen Kultur zwar zu Beginn vollständig fremd, wurden aber dadurch immer vertrauter, dass die Namen der Heiligen in der Taufe angenommen wurden. Der slavischen Namensgebung stellte sich so die christliche zur Seite, wobei mit der Zeit die slavische immer mehr verdrängt wurde; gleichzeitig entstand eine christliche Topographie, die mit der Gründung von Kirchen und Klöstern verbunden war und vor allem mit den Translationen von Heiligenreliquien und Ikonen, deren Jahrestage oft in aufwendigen Feierlichkeiten begangen wurden. Dem Prozess der Christianisierung entsprach also eine Sakralisierung des Raumes nach dem Vorbild Konstantinopels.

Anhand der Liturgie, vor allem anhand des Buches Genesis, legte der Mensch der Rus' immer mehr die kosmogonischen Vorstellungen der älteren slavischen Welt ab

3 *Slovo o zakone i blagodati*. In: A. M. Moldovan (Hg.), „Slovo o zakone i blagodati“ Ilariona. Kiev 1984, 91.

und assimilierte die Vorstellung von der Schöpfung und vom Beginn der Geschichte durch die Niederlassung Adams im irdischen Paradies. Zusammen mit den liturgischen Büchern erbt die Rus' aber nicht nur eine philosophisch-theologische Sprache,⁴ sondern auch wichtige Zeugnisse der christlichen Literatur in den Übersetzungen und Überarbeitungen der ersten Generation der Schüler von Method im bulgarischen Kaiserreich. Unter den in bulgarischer Zeit entstandenen Werken, in denen der Anfang der Welt und ihr Aufbau beschrieben wird, muss vor allem das *Hexameron* (*Šestodnev*) von Ioann Exarch erwähnt werden, dessen große Verbreitung innerhalb der Rus' vom Interesse für die Ursprünge der Welt und ihrer göttlichen Ordnung zeugt. Anhand dieses Werkes konnte man in verdichteter Form aus dem Weltbild schöpfen, das in den patristischen Kommentaren der Genesis erstellt worden war. Ioann Exarch zufolge sind die vom Meer umgebenen Landgebiete durch große Flüsse durchzogen, darunter der Indus, die Donau, die Rhône und der Nil. Im Osten liegt das irdische Paradies, durch das ebenfalls ein Fluss fließt, der sich in der Folge in vier Wasserläufe teilt: den Phison (Indus oder Ganges), den Geon (Nil), den Tigris und den Euphrat. Der Himmel wird gemäß der göttlichen Vorsehung von Osten nach Westen von der Sonne und den Sternen durchwandert. Bei der Schöpfung hatte Gott die Sonne in den Osten und den Mond in den Westen gesetzt.⁵ Besonders in der letzten Rede (*Slovo*) über den „sechsten Tag“,

4 Diesbezüglich wäre es wichtig, die Terminologie zur Bezeichnung der Welt, die im slavischen Raum beginnend mit der Tradition der Evangelien erstellt wurde, zu untersuchen. Neben dem Begriff *vüseljenaja*, einem Calque von οἰκουμένη, treffen wir auf *světü* und *mirü*. Der Begriff *světü* hat auch die Bedeutung „Licht“, wohingegen er in der Bedeutung von „Welt“ (*κόσμος*) immer von *sü* oder *onü* begleitet wird (im Sinne von „diese Welt“, also der irdischen Welt im Gegensatz zur himmlischen Welt). Der Begriff *mirü*, der in erster Linie die Bedeutung Frieden hat (in keiner indoeuropäischen Sprache findet sich ein analoges Phänomen), besitzt auch die Bedeutung „Welt“ in der Form *višü mirü* (kann auch als Kompositum gesehen werden), die *ὁ ὅλος κόσμος* entspricht und die gesamte bewohnte Welt einschließt, die den universalen Rahmen der apostolischen Mission darstellt. Uneinig ist man sich noch, ob die Beziehung zwischen der Bedeutung „Frieden“ und „Welt“ in *mirü* slavischen Ursprungs ist oder durch oströmische Vermittlung entstanden ist. In einem tiefgründigen Artikel führt C. A. Mastrelli eine Idee von A. Meillet weiter und lässt die Vorstellung von *mirü* als „Welt“ von der Verbreitung der byzantinischen Münzen im slavischen Raum ab der Epoche Justinians II. abstammen. Diese Münzen trugen die Inschrift *pax* auf dem *Globus Cruciger*, dem Abbild der gesamten unter der Herrschaft des Kaisers stehenden Welt (C. A. Mastrelli, A. Sl. *mirü* e il significato di «mondo». In: A. M. Raffo (Hg.), *Studi slavistici in ricordo di Carlo Verdiani*. Pisa 1979, 199–207). Interessant ist hierbei die Verbindung der reichen Symbolik des Kreuzes, der Weltkugel und der Inschrift *pax*. Auf jeden Fall verbindet sich im slavischen orthodoxen Raum beginnend mit der Tradition der Evangelien und vor allem durch die liturgische Feier der Begriff von „Welt“ fest mit der Idee von Frieden in einer vorwiegend eschatologischen Perspektive.

5 *Šestodnev*, insbesondere ff.66c–67b, 75b, 94a, 113b–113c, 159b. In: R. Aitzetmüller (Hg.), *Das Hexameron des Exarchen Johannes*. Graz 1958–1975, II, 251–257, III, 31, 181; IV, 29–31, 389. Eine allgemeine Einführung zu dem Werk ist die kurze zusammenfassende Arbeit von di Ž. Ikonomova, Joan Ekzarch. In: P. Dinekov (Hg.), *Kirilo-Methodievska enciklopedija*, II (I–O). Sofija 1995, 169–194. Für eine Analyse der antiken Quellen im *Šestodnev* siehe die Studie von G. S. Barankova, V. V. Mil'kov und S. N. Jakunin, *Antičnaja tradicija v Šestodneve Ioanna ekzarka Bolgarskogo*. In: V. V. Mil'kov (Hg.), *Drevnjaja Rus'. Peresečenie tradicii*. Moskva 1997, 13–41.

in der Ioann Exarch über die Schöpfung des Menschen berichtet und sich fragt, warum Gott das Paradies im Osten ansiedelte (vgl. Gen 2, 8), bietet er eine Interpretation von Osten und Westen, die vor dem Hintergrund der slavischen Etymologie verständlich wird. Die Ausführungen von Ioann Exarch beruhen nämlich auf der Etymologie von Westen (*zapadü*), im Sinne von Abstieg, Untergang und Tod, in Gegenüberstellung zu Osten (*vüstokü*), im Sinne von Aufstieg, Aufgang und Auferstehung:⁶ *Warum ist das Paradies nicht in einer anderen Gegend, sondern im Osten? Von dort, wo die Gestirne ihren Lauf nehmen, von dort sollte auch das menschliche Leben seinen Anfang haben. [...] In den Osten des Paradieses setzt er [Gott] den Menschen, um zu zeigen: so wie auch diese Gestirne aufgehen, nach Westen ziehen und untergehen, so ist es auch diesem [dem Menschen] beschieden, vom Leben in den Tod zu gehen, nach dem Bild der Gestirne und einen zweiten Osten [den Aufgang] wieder zu empfangen aus der Auferstehung von den Toten. Adam lief nach Westen und stieg hinab ins Grab (zapade vü grabü); es folgten ihm die irdischen Dinge und er wurde zu Grabe getragen mit den Hinabgestiegenen (sü zapadüšim). Christus kam und ließ die Dinge, die untergehen, wieder aufsteigen.*⁷ Neben dem slavischen Hexameron sollte man einigen apokryphen Texten Beachtung schenken, darunter verschiedene „Offenbarungen“ und „Visionen“, die bereits in der bulgarischen Zeit in Umlauf kamen. Insbesondere sei hier die *Visio Isaiæ* erwähnt, die im *Uspenskij sbornik* zu lesen ist, sowie der *Liber Secretorum*.

Diese auf der Grundlage der Heiligen Schriften und durch bulgarische Vermittlung im byzantinischen Raum entwickelte Vorstellung von der Welt wurde von der Kiever Rus' mit dem Glauben des Neulings übernommen. Dies bezeugt die *Nestorchronik* (*Povest' vremennyh let*), die das außergewöhnliche Bemühen darstellt, unmittelbar nach dem Übertritt zum Christentum, nicht nur die Geschichte der Rus' gemäß einer göttlichen Vorsehung zu interpretieren, sondern auch ihre geographische Lage innerhalb der bestehenden christlichen Welt zu bestimmen, wie das im Prolog ersichtlich wird: *Hier ist die Erzählung vergangener Zeiten, woher das russische Land kommt, wer*

5 Wir können hier nicht näher auf die slavische Terminologie zur Bezeichnung von Westen und Osten eingehen, die sich ab der slavischen Version der Evangelien durchsetzte. Wir wollen hier nur festhalten, dass sich bereits in dieser Version die Tendenz zeigt, der heutigen slavischen Form den Vorzug zu geben. Diese zieht den Singular gegenüber dem griechischen Original vor, das auch den Plural verwendet. Die Bezeichnungen „Osten“ und „Westen“, die sich in einigen griechischen Stellen im Plural finden (Mt 24, 27; Lk 13, 29; Mt 8, 11), werden in einigen alten slavischen Textzeugnissen wie im Original mit dem Plural übersetzt, während in anderen Werken (z. B. im *Evangelium des Mstislav*) dem Singular der Vorzug gegeben wird (N. P. Pankratova, *Otü vüstokü ... do zapadü*. In: V. S. Golyšenko, A. M. Sumkina, (Hg.), *Pamjatniki russkogo jazyka. Issledovanija i publikacii*. Moskva 1979, 193–196).

7 *Šestodnev*, ff.257c–257d. In: Aitzetmüller, *Das Hexameron VI*, 417–419. Ioann Exarch fährt fort, indem er den Propheten Zacharias zitiert (6, 12 nach der LXX): *Dies ist ein Mann, sein Name ist Osten [...]*. Ein paar Seiten vorher hatte der Autor bei der Interpretation des Namens von Adam bereits hervorgehoben, wie sehr der geographische Raum an die von der göttlichen Vorsehung gelenkte Geschichte der Menschheit gebunden ist. In den Buchstaben des Namens von Adam sind die Initialen von Osten, Westen, Norden und Süden enthalten (*Šestodnev*, insbesondere ff.252d–253a. In: Aitzetmüller, *Das Hexameron VI*, 379–381).

*in Kiev zum ersten Fürsten wurde und wie das russische Land entstanden ist [...]*⁸ Die *Nestorchronik* beschreibt einen geographischen Raum, in dessen Zentrum Kiev stand und dessen Hauptverbindungsweg der *Weg zu den Griechen* war, jene Hauptachse, die die Rus' mit Byzanz verband. Im Westen erstreckte sich der römisch-germanische Raum und im Osten öffnete sich die Steppe, aus der die Nomadenvölker stammten.⁹ Durch das Vorherrschen der Ost-West-Achse und indem man den Norden dem Westen annäherte, versuchte man in dieser Chronik die Nord-Süd-Achse so weit wie möglich zu verkürzen, um die Rus' gegen Süden auszurichten und die Nachbarschaft zur mediterranen Welt zu unterstreichen.¹⁰ Die Rus' verstand sich also in Richtung mediterranen Osten projiziert, vor allem in Richtung Konstantinopel, aber auch in Richtung Palästina und Jerusalem, und die geschichtlichen Umstände begünstigten diesen Prozess der Annäherung an den mediterranen Raum.

Zu Beginn des 12. Jahrhunderts, nach der Gründung des Reiches von Jerusalem, begab sich eine große Anzahl von Pilgern ins Heilige Land, um die Zeugnisse des neuen Glaubens persönlich zu erfahren und durchwanderte dabei den heiligen Raum, der sich von Konstantinopel bis nach Jerusalem und zum Sinai erstreckte. Diese Gepflogenheit hatte sich derart verbreitet, dass die kirchlichen Würdenträger wiederholt gezwungen waren, einzuschreiten, um dieses Phänomen einzuschränken.¹¹ Das erste schriftliche Zeugnis einer Pilgerreise von der Rus', die *Pilgerfahrt des Abtes Daniil ins Heilige Land*, wurde eben zu dem Zweck verfasst, eine zuverlässige Beschreibung der heiligen

8 *Nestorchronik*, Prolog. In: D. S. Lichačev (Hg.), *Povest' vremennyh let*. SPb 1999 (2. Aufl.).

9 In der *Nestorchronik* wird der unerbittliche Kampf mit den Steppenvölkern bis zum Mongoleneinfall in die Lichte der in der byzantinischen Welt stattfindenden Ereignisse interpretiert, die sich in der Vergangenheit im Kampf gegen die persische Welt befand und dann gegen die islamische Welt. Dem Chronisten zufolge gab es noch einen geheimnisvollen geographischen Raum, der sich zwischen Osten und Norden befand, nämlich die Wüste des Jatreb (oder Etreu), aus der nach den *Revelationes Methodii* die vier Stämme hervorgehen, die Gideon nicht auszurotten vermochte und die in der *Nestorchronik* mit den Turkmenen, den Petschenegen, den Türken und den Kumanen identifiziert werden. Nach diesen Völkern würden am Ende der Zeiten die *unreinen Menschen* wieder herauskommen, die einst Alexander von Mazedonien in den Berg eingeschlossen hatte (*Nestorchronik* 1096. In: D. S. Lichačev (Hg.), *Povest' , 98). Für eine kurze Einführung in das Verhältnis zwischen der bereits sehr früh in der Rus' bekannten *Revelationes Methodii* und den Chroniken siehe den Beitrag von L. A. Dmitriev, *Otkrovenie Mefodija Patarskogo*. In: D. S. Lichačev (Hg.), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*. I. XI v. – pervaja polovina XIV v. Leningrad 1987, 283–285.*

10 Diese These wurde bereits in vorangegangenen Beiträgen entwickelt (M. Garzaniti, *Oriente e Occidente nella Rus' di Kiev*. Per un'interpretazione dello spazio geografico nella cultura kieviana. In: K. Kostantynenko, M. Ferraccioli und G. Giraud (Hg.), *Miti antichi e moderni tra Italia e Ucraina*. I. Padova 2000, 147–156; Garzaniti, *Alle radici*).

11 Daniil egumeno, *Itinerario in Terra santa*. Roma 1991, 10–12; M. Garzaniti, „Choženie“ igumena Daniila v Svjatuju zemlju. *Literatura i bogoslovie na Rusi XII veka*. In: *Slavjanovedenie* 2 (1995) 23–25.

Stätten zu liefern, die es auch denjenigen, die nie dort gewesen waren, ermöglichte, im Geiste dieselbe Erfahrung zu durchleben.¹²

Um den Wissensdurst im Bezug auf die „neue Welt“ zu stillen, ließ man in der Rus' auch Texte mit geographischem Inhalt neu übersetzen, die mit dem in den heiligen Schriften gezeichneten Weltbild übereinstimmten. Unter diesen Zeugnissen ist vor allem die *Christliche Topographie* des Kosmas Indikopleustes von besonderer Bedeutung. In diesem Werk, das zwischen dem 12. und 13. Jahrhundert in Umlauf kam, befindet sich eine detaillierte Interpretation des geographischen Raums.¹³ Kosmas Indikopleustes, dessen wirklicher Name Konstantin von Antiocha war, verwirft die Idee, dass die Erde eine Kugel ist, und präsentiert eine detaillierte Kosmologie auf der Grundlage der Interpretation des Oktateuchs, die im ostslavischen Raum große Verbreitung fand. Es sind davon ungefähr 50 Kodices erhalten, einige mit interessanten das Werk illustrierenden Miniaturen. Die *Christliche Topographie* liefert das Bild einer vor allem in ihrem zentralen Bereich bewohnten Erde, die von sie umschließenden Ozeanen umgeben ist. Die Verbreitung des Menschengeschlechts sei nach der Sintflut von den östlichen Gebieten ausgegangen. Die Arche Noah, die aus den Gebieten jenseits des Ozeans kam, in denen sich das irdische Paradies befand und die den wirklichen Osten darstellen, war auf dem Ararat „gestrandet“. Und so heißt es bei Kosmas: [...] *früher einmal lebten wir Menschen im Osten, bevor zur Zeit Noahs die Sintflut kam, dort, wo das Paradies liegt [...]*.¹⁴ Die Gebiete, welche die Menschen nach der Sintflut besiedelten, werden unterteilt in Asien, das den Osten darstellt, in Libyen, das sich im Süden Richtung Westen ausdehnt und in Europa, das sich im Norden Richtung Westen erstreckt.¹⁵ Oberhalb davon bewegen sich die Gestirne, insbesondere die Sonne, die in ihrem Lauf von einem sehr hohen im Norden befindlichen Berg verdeckt wird, was den Wechsel von Tag und Nacht schafft. Kosmas schreibt: *Die östlichen und südlichen Regionen werden also, da sie tiefer liegen, stärker von der Sonne erwärmt; wohingegen*

die nördlichen und westlichen Regionen, die höher gelegen und weiter von der Sonne entfernt sind, eisig sind [...].¹⁶ Osten und Süden auf der einen Seite und Norden und Westen auf der anderen werden also als eng verbunden angesehen. Einer originellen Auslegung des Alten Testaments zufolge, im speziellen des Buches Leviticus, sieht Kosmas das wirkliche Bild der Erde im Allerheiligsten und der Bundeslade und liefert so eine interessante Interpretation des Einzuges des Allerheiligsten im Osten und der Ausrichtung des christlichen Kultes. Denn laut Kosmas wurde der Mensch im Osten erschaffen und von Osten aus breitete er sich auf der ganzen Erde aus; aus diesem Grund wenden sich die Christen in der Anbetung Gottes geistig nach Osten, im Unterschied zu den Juden, die sich dem Tempel von Jerusalem zuwenden.¹⁷

In all diesen Zeugnissen konzentriert sich die Aufmerksamkeit des Lesers neben Jerusalem und dem Heiligen Land auch auf den Osten und speziell auf das irdische Paradies, das sich am äußersten Rand der bewohnten Welt befand. Angetrieben durch die Neugier, die östlichen Gebiete zu erforschen, ergötzte sich der Mensch der Rus' an einer reichen Literatur über den Osten, der gewöhnlich mit dem mythischen indischen Reich gleichgesetzt wurde, das in der Vollendung eine Wirklichkeit darstellte, die dem irdischen Paradies geographisch und geistig näher lag.¹⁸ Im mönchischen Umfeld war außerdem eine Literatur verbreitet, die im Osten und speziell in der Welt der Brahminen den Raum der mönchischen Vollkommenheit identifizierte, wie dies der Erfolg der Erzählung von Barlaam und Joasaph und die *Reise des Zosimos zu den Brahminen* bezeugen. Letztere berichtet unter dem Titel *Leben und Taten unseres seligen Vaters Zosimos* über die Erlebnisse des Mönches Zosimos, der um *das Leben der seligen Menschen zu schauen* eine lange Reise in die Wüste unternimmt, dabei auf wundersame Weise einen großen Fluss überquert und unter dem Schutz eines Engels unter den Brahminen weilt, den ursprünglichen Bewohnern Jerusalems, die in jenes *Land ohne Gefahren* geführt worden waren.¹⁹ Um das irdische Paradies kennen zu lernen, konnte

12 Obwohl die sowjetische Literaturwissenschaft und auch heute die russische darauf beharren, in der *Pilgerfahrt* Daniils eine politische Motivierung zu finden, die jedoch auf der Grundlage der Erzählung bis heute noch nicht klar ermittelt werden konnte, habe ich deutlich gezeigt, dass seine Reise einen spezifisch religiösen Grund hatte (Daniil egumeno, Itinerario; Garzaniti, „Chozenie“).

13 Für den Text der *Christlichen Topographie* in der slavischen Version habe ich die Ausgabe des ältesten Kodex Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej Uvar. 566 von 1495 verwendet, die erst kürzlich herausgegeben wurde (V. S. Golyšenko und V. F. Dubrovina (Hg.), *Kniga naricaema Koz'ma Indikoplov*. Moskva 1997). Leider ist in der Ausgabe nicht die in der neuesten griechischen von W. Wolska herausgegebenen Ausgabe verwendete Unterteilung des Textes angezeigt, was eine Gegenüberstellung erschwert (Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne* (Sources Chrétiennes 141, 159, 197). I–III. Paris 1968–1973). Für eine Einführung in die slavische Tradition des Werkes von Kosmas Indikopleustes siehe den Artikel von A. Jacobs, Kosmas Indikopleustes. Die *Christliche Topographie*, in slavischer Übersetzung. In: *Byzantinoslavica* XL (1979) 183–198. Für den Kommentar zu den Illustrationen der griechischen und slavischen Kodizes bleibt nach wie vor die Abhandlung von E. K. Redin, *Christianskaja Topografija Kozmy Indikoplova po grečeskim i ruskim spiskom*. Moskva 1916, von grundlegender Bedeutung.

14 Golyšenko und Dubrovina (Hg.), *Kniga* 64; vgl. Cosmas Indicopleustès, *Topographie*, Buch II, 24.

15 Golyšenko und Dubrovina (Hg.), *Kniga* 65; vgl. Cosmas Indicopleustès, *Topographie*, Buch II, 28.

16 Golyšenko und Dubrovina (Hg.), *Kniga* 66; vgl. Cosmas Indicopleustès, *Topographie*, Buch II, 33.

17 Golyšenko und Dubrovina (Hg.), *Kniga* 138–139; vgl. Cosmas Indicopleustès, *Topographie*, Buch V, 41–42.

18 Insbesondere sind hier der *Alexanderroman* und die sogenannte *Erzählung über das indische Reich* zu nennen. Diesbezüglich verwundert, dass S. Graciotti den Begriff Phantasie verwendet, um diese Literatur zu definieren (S. Graciotti, *L'Oriente nelle fantasie e nelle conoscenze della Rus' medievale*. In: L. Lanciotti (Hg.), *Venezia e l'Oriente*. Venezia 1987, 229–248). Denn für seine Leserschaft beschrieb diese Literatur die tatsächliche Wirklichkeit im Osten, folgend einem mit den Schriften übereinstimmenden Weltbild. Es sollte also zwischen phantastischer Literatur und imaginärer Literatur unterschieden werden, wie dies kürzlich F. Cardini getan hat: „die Kategorie der „phantastischen Reisen“ [...] ist also streng zu trennen von der der „imaginären Reisen“, die eng verbunden waren mit dem imago mundi und damit mit der Vorstellung von der Ökumene und der in irgendeiner Form bekannten (sei es durch direkte Erfahrung oder durch die Beschreibung der Auctoritates) Landgebiete bzw. Meeresregionen“ (F. Cardini, *Viaggi immaginari*. In: S. Gensini (Hg.), *Viaggiare nel Medioevo*. Pisa 2000, 497–498).

19 N. Tichonravov, *Pamjatniki otrečenoj ruskij literatury* II. Moskva 1863, 78–92. Die in zwei verschiedenen Versionen herausgegebene Erzählung begann sich im 14. Jahrhundert zu verbreiten und steht in enger Verbindung zum *Alexanderroman* (E. I. Vaneeva, *Choždenie Zosimy k rach-*

man sich hingegen an die damals gebräuchlichen liturgischen Bücher wenden, die Heiligenleben enthielten, in denen von der Reise auf der Suche nach dem irdischen Paradies berichtet wurde.²⁰

In einem der ältesten liturgischen Kodizes, dem *Uspenskij sbornik*, der Heiligenleben und Homilien enthält, findet sich die sogenannte *Reise des Agapitos ins Paradies (Choždenie Agapija v raj)*, deren Titel lautet: *Erzählung unseres heiligen Vaters Agapitos, warum man die eigenen Leute und das eigene Heim, Frau und Kinder verlässt und, unter der Bürde des Kreuzes, dem Herrn folgt.*²¹ In dieser Heiligenvita wird erzählt, wie der Hegumen Agapitos, der lange Zeit in seinen Gebeten darum ersucht hatte, zu verstehen, was es bedeute, Christus zu folgen, schließlich einer himmlischen Stimme folgt und das Kloster verlässt. Einigen himmlischen Zeichen folgend gelangt er bis ans Meer und überquert auf einem Schiff den Ozean. Auf der anderen Seite trifft er Christus mit den Jüngern, der ihm den Weg zum irdischen Paradies weist. Geführt von Elias, der ihn durch eine kleine Türe in einer sehr hohen Mauer eintreten lässt, sieht Agapitos einen reich gedeckten Tisch und eine Quelle, die in die Bäume des Paradieses fließt und Paradies heißt (*poroda*).²² Die Seelen erscheinen ihm in Form von verschiedenfarbigen Weintrauben, denn ein lebender Mensch kann die Seelen der Menschen nicht sehen.²³ Auf der Rückreise überquert Agapitos erneut den Ozean, besucht eine Stadt und vollbringt ein Wunder mit dem von Elias erhaltenen Brot. Am Ende zieht er sich, der Weisung eines Engels folgend, in eine Einsiedelei zurück, die von hohen Mauern umgeben ist. Dort stirbt Agapitos, nachdem er seine Geschichte aufgeschrieben und nach Jerusalem geschickt hat.

Dasselbe Motiv finden wir in der Vita unseres heiligen seligen Vaters Makarios, der zwanzig Meilen vom Paradies entfernt gefunden wurde (Tichonravov, Pamjatniki. II, 59-77), in Russland bekannt als Apokryph über Makarios von Rom, die bereits im bulgarischen Raum übersetzt worden war. In dieser Schrift, die sich auch im lateinischen Raum großer Beliebtheit erfreute, wird von der Reise dreier Mönche des Asklepius-

manam. In: D. S. Lichačev (Hg.), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*. II. Vtoraja polovina XIV v. – XVI v. Čast' 2. Leningrad 1989, 489–491.

- 20 Diese Mönchsviten, die Reiseberichte von der Suche nach dem irdischen Paradies enthielten, waren auch im lateinischen Raum weit verbreitet. Siehe diesbezüglich die Untersuchung von G. Orlandi, *Temi e correnti nelle leggende di viaggio dell'Occidente alto-medievale*. In: *Popoli e paesi nella cultura altomedievale* (23–29 aprile 1981). Spoleto 1983, 523–571. Der Ursprung dieser Literatur muss erst untersucht werden; vermutlich spielte die apokryphe Literatur über Adam und Eva eine gewisse Rolle, in der von der Reise Seths zum irdischen Paradies erzählt wird, der auszug das wundertätige Öl zu holen, um die Qualen des sterbenden Vaters zu lindern.
- 21 *Uspenskij sbornik*, ff.287g–292v. In: O. A. Knjazevskaja, V. G. Dem'janov und M. V. Ljapon (Hg.), *Uspenskij sbornik XII–XIII vv*. Moskva 1971, 466–473; M. V. Roždenstvenskaja, *Choždenie Agapija v raj*. In: D. S. Lichačev (Hg.), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*. I. XI v. – pervaja polovina XIV v. Leningrad 1987, 462–463.
- 22 Anstelle des gebräuchlicheren Begriffs *raj*, der antike indoeuropäische Wurzeln hat, wird hier das seltenere griechische Lehnwort *poroda* verwendet.
- 23 *Uspenskij sbornik*, f.291a. In: Knjazevskaja, Dem'janov und Ljapon (Hg.), *Uspenskij sbornik*, 471.

Klosters nach Mesopotamien erzählt; diese drei Mönche beschließen auf der Erde zu wandern, um zu sehen, wo sich der Himmel mit der Erde verbindet, wie es die Bücher berichten, da sich der Himmel auf eiserne Säulen stützt.²⁴ Nachdem die drei Mönche nach Jerusalem gepilgert sind, begeben sie sich nach Osten, durch Persien und berühren dabei fremde Gebiete, in denen seltsame Völker leben, darunter die Kynocephalen. Geführt durch einen Hirsch durchwandern sie das Land der Schlangen bis zu der Säule, die Alexander am Rande der bekannten Welt hatte errichten lassen.²⁵ Jenseits davon erstrecken sich die Höllengebiete, wobei einige Martern beschrieben werden und schließlich ein wunderbares Land mit der Quelle des ewigen Lebens, in dem farbige Winde wehen. Zuletzt erreichen die Mönche die Höhle des Eremiten Makarios, der sie davon überzeugt, von ihrem Vorhaben abzulassen, da kein Mensch, geboren im Fleische aus einer schweren Sünde, jenen Ort erreichen kann; als Bestätigung dieser Tatsache ist eine Stimme vom Himmel zu hören, die verkündet, dass niemand lebend an jenen Ort gelangen kann. Erst nachdem ihnen der Eremit seine Geschichte erzählt hat, kehren die drei Mönche in ihr Kloster zurück, wobei sie erneut den Weg über Jerusalem nehmen.

In späterer Zeit, wahrscheinlich erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts (ein früherer Ursprung kann jedoch nicht ganz ausgeschlossen werden) kommt eine Überarbeitung der Makarios-Erzählung in Umlauf, die in der Stadt Novgorod spielt. In dieser Erzählung sind die Helden zwei Mönche aus Novgorod, die ihre lange Reise zu dem Ort beginnen, wo sich der Himmel über die Erde spannt. Gegenüber der ursprünglichen Erzählung sind zwei grundsätzliche Unterschiede zu beobachten: das Fehlen der Lebensgeschichte des Eremiten und vor allem der Einschub einer kurzen Beschreibung des irdischen Paradieses. Die Erzählung beschreibt eine Stadt aus Gold jenseits des Flusses, in der sich ein Garten mit Weinstöcken und Paradiesvögeln befindet. Die Erzählung schließt damit, dass Makarios *den beiden Mönchen das Paradies im Osten zeigte*. Interessanterweise schlafen die beiden Mönche bei der Rückkehr von ihrem Ausflug in der Zelle des Makarios ein und erwachen in der Zelle ihres Klosters in Novgorod.²⁶

Auf die Heilige Schrift, die liturgischen Bücher und vor allem auf die hier behandelten Werke beruft sich der Erzbischof von Novgorod Vasilij Kalika²⁷ in seinem Brief

- 24 M. A. Salmina, *Apokrif o Makarii rimskom*. In: D. S. Lichačev (Hg.), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*. I. XI v. – pervaja polovina XIV v. Leningrad 1987, 41–43.
- 25 Der slavische Text (*stolpŭ*) interpretiert korrekt das griechische ὄψις, das hingegen, wie Orlandi anführt, in der lateinischen Version fälschlicherweise mit *absida* wiedergegeben wird. Von diesem Bogen sprach bereits der Pseudokallisthenes in einer Redaktion des *Alexanderromans* (Orlandi, *Temi* 549).
- 26 V. F. Ržiga, *Novaja versija legendy o zemnom rae*. In: *Byzantinoslavica* II (1930) 374–385. Ržiga zufolge könnten einige Details der Reise, die sie von der *Makarios-Vita* unterscheiden aus der *Erzählung über das indische Reich* stammen.
- 27 Bezüglich der Persönlichkeit, die wegen ihrer Pilgerreise nach Palästina den Namen *kalika* (Pilger) trägt, und deren intensiver Tätigkeit als Bischof siehe den kurzen Artikel von A. M.

über das irdische Paradies, den er um 1347 an den Bischof Tver' Feodor und an seine Diözese schrieb und der in den Novgoroder Chroniken mit dem Inzipit *Brief des Erzbischofs von Novgorod Vasilij an den Bischof von Tver' Feodor* (im Weiteren *Brief* genannt) überliefert wurde. Da er erfahren hatte, dass sein Glaubensbruder das irdische Paradies für verschwunden hielt, nahm er sich nach längeren Nachforschungen vor, den Fehler auszumergen, indem er darlegte, was er aus den *göttlichen Schriften der heiligen Apostel und der großen Bischöfe* erfahren hatte.²⁸

Nachdem er auf der Grundlage der Perikopen der Genesis und der liturgischen Hymnographie in groben Zügen die Erschaffung des Paradieses, die Vertreibung Adams aus dem Paradies und die Verheißung der Erlösung erzählt hat, lokalisiert Vasilij das Paradies mit Hilfe der vier Flüsse, die von bis an den Himmel stoßenden Bergen herabfließen, die für die Menschen unerreichbar sind und am Fuße derer die Brahminen wohnen.²⁹ Auf der Grundlage des Synaxars, im Slavischen *Prolog* genannt, weist Vasilij die Anwesenheit von Enoch und Elias im irdischen Paradies nach, wie dies Agapitos bezeugt, der von dem Propheten ein Stück wunderkräftiges Brot erhalten hatte. Aber der Bischof nimmt auch Bezug auf die Vita des Mönchs und Kochs Eufrosinos, der von einem Besuch im Paradies drei wunderkräftige Äpfel mitgebracht hatte.³⁰

Pančenko, Vasilij Kalika. In: D. S. Lichačev (Hg.), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*. I. XI v. – pervaja polovina XIV v. Leningrad 1987, 92–95.

28 Der *Brief* ist mit russischer Parallelübersetzung und mit kurzen kommentierenden Anmerkungen herausgegeben in: L. A. Dmitriev und D. S. Lichačev (Hg.), *Pamjatniki literatury Drevnej Rusi XIV – seredina XV veka*. Moskva 1981, 42–49, 532–534. Bisher ist versucht worden diesen Brief zu interpretieren, indem man sich jeweils auf die Geschichte des Hesychasmus im ostslavischen Raum konzentrierte oder indem man sich mit dem Problem des irdischen Paradieses (vor allem im Bezug auf die westlichen Quellen) auseinandersetzte und schließlich indem man kürzlich das Problem der Sinneswahrnehmung untersuchte. Insbesondere A. D. Sedel'nikov setzt die Polemik zwischen dem Erzbischof von Novgorod und dem Bischof von Tver' in Bezug zur Verbreitung des Hesychasmus in der Rus' und der Auseinandersetzung über das Taborlicht (A. D. Sedel'nikov, *Motiv o rae v russkom srednevekovom preni*. In: *Byzantinoslavica VII (1937–1938)* 164–173). In diesem Brief ging es nicht nur um die Existenz des irdischen Paradieses, sondern, wie B. A. Uspenskij kürzlich bemerkt hat, auch um die Sinneswahrnehmung in der christlichen Erfahrung. Ziemlich weit von der Wirklichkeit entfernt scheint hingegen die These von A. I. Klivanov, der die Polemik über das Paradies mit der Verbreitung der rationalistischen Tendenzen aus dem Westen in Verbindung bringt. Seiner Meinung nach sei Bischof Feodor von Tver' ein Vertreter der barlamitischen Richtung gewesen, der sich Vasilij Kalika entgegengestellt hatte und so die Palamiter verteidigt hätte und ihren Glauben an das Taborlicht angenommen hätte (A. I. Klivanov, *Reformacionnyje dvizenija v Rossii v XIV – pervoj polovine XVI vv.* Moskva 1960, insbesondere 140–150). Allen Kommentatoren ist jedoch die grundlegende Frage der Interpretation der Schriften bisher entgangen.

29 Es handelt sich hierbei um die einzige kurze Anspielung auf den mythischen, von den Brahminen bewohnten Osten, den Vasilij aus der *Reise des Zosimos zu den Brahminen* gekannt haben könnte. Aber es wird keinerlei Zeugnis geliefert, das bestätigt, was er gelesen hatte.

30 Neben der *Reise des Agapitos ins Paradies* und dem sogenannten *Apokryph über Makarios von Rom* sind im Synaxar die *Vita des Enoch* (8. November) und die *Vita des Eufrosinos* (11. September) zu lesen.

Der grundsätzliche Einspruch Fedors bezog sich jedoch nicht auf die Geschichtlichkeit des Paradieses, sondern darauf, dass es sich nach der Sintflut um ein geistiges Paradies handle und daher, so fügt Vasilij hinzu, nur mehr um ein *Objekt der Schau*.³¹ Dies widerspreche seiner Meinung nach dem Evangelium, das am Tag des Jüngsten Gerichts für Selige und Verdammte unterschiedlich genau definierte Orte vorsehe. Und die Worte des Evangeliums werden sowohl von der Lehre des Johannes Chrysostomos, als auch von der Vita des heiligen Patricius, Bischof von Prussa in Bithynien, die im Synaxar (19. Mai)³² enthalten ist, bestätigt. Und wenn es auch den Menschen nicht erlaubt sei, *das Paradies zu sehen*, so könne man dennoch Zeichen der Existenz der Hölle und des Paradieses erkennen. Das Bestehen der Höllenqualen im äußersten Westen bezeugten einige Seeleute aus Novgorod, die das arktische Eismeer (*das atmende Meer*)³³ durchfahren hatten. Das irdische Paradies, in dem die Muttergottes und die Seeligen (beginnend mit dem guten Schächer) weilten, sei nicht verschwunden, wie die liturgische Hymnographie beweise. Dies werde konkret durch die Palme bezeugt, die der Engel des Paradieses der Muttergottes gebracht habe, um ihr den bevorstehenden Tod anzukündigen. Das irdische Paradies sei nicht verschwunden, da *alle göttlichen Werke unverweslich sind*. Davon sei er selbst während seines Aufenthalts im Heiligen Land Zeuge geworden, als er mit eigenen Augen die Tore der Stadt Jerusalem gesehen habe, die Christus selbst vor der Passion geschlossen hatte, sowie die hundert von Christus an den Ufern des Jordan gepflanzten Palmen. Auch der Leichnam Adams am Golgatha, der in den Ikonen der Kreuzigung zu sehen ist, stehe in keinem Widerspruch zur Existenz des Paradieses, da es die Engel waren, die den Körper nach Jerusalem gebracht hatten. Der Erzbischof liefert zuletzt authentische Beweise für die Existenz des Paradieses, indem er von der wundersamen Erfahrung seines Landsmannes Mojslav und dessen Sohn Jakov erzählt, die in einem von hohen Bergen umgebenen Land mit zwei

31 Die Vorstellung, dass es den „geistigen Menschen“ erlaubt sei unter gewissen Umständen das zu sehen, was normalerweise nicht sichtbar ist, war in die Tradition des Mönchstums der Rus' aufgenommen worden, wie z. B. die *Vita des Feodosij* bezeugt, in der sich zahlreiche dieser Visionen finden, vor allem aber die *Pilgerfahrt* des Abtes Daniil, in der der Held Zeuge zahlreicher Wunder ist, die nicht von allen Gläubigen gesehen werden.

32 Vasilij verweilt nicht bei diesen Zeugnissen, die den Eingang zur Hölle in Jerusalem und in den vulkanischen Gebieten des Mittelmeerraumes ansiedeln, sondern gibt den Augenzeugenberichten seiner Landsleute den Vorzug, die den Eingang im äußersten Westen ansiedeln. Sowohl im Balkanraum, als auch in der Rus' war ein interessanter Apokryph verbreitet, die *Leidenswanderung der Muttergottes (Choženie Bogorodici po mukam)*, die eine Reise der Muttergottes unter der Führung des Erzengels Michael in die Hölle beschreibt, die ihren Anfang am Ölberg in Jerusalem nimmt (M. V. Roždenstvenskaja, *Choženie Bogorodici po mukam*. In: D. S. Lichačev (Hg.), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*. I. XI v. – pervaja polovina XIV v. Leningrad 1987, 463–465). Den lokalen Legenden über das Tal von Hinnom (in Hebräisch Ghe-Hinnom, daraus Geenna) zufolge, befand sich für den Abt Daniil der Eingang der Hölle in Jerusalem, in der Nähe der Tore des Heiligen Stefan (*Choženie Daniila*. In: M. A. Venevitinov, *Žit'e i choženie Daniila Rus'skya zemli igumena 1106–1108 gg.* In: *Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik* 1, 3 (1883) 15; Daniil egumeno, *Itinerario* 83).

33 Diesbezüglich lassen sich analoge Zeugnisse aus dem isländischen Raum anführen.

Schiffen Schiffbruch erlitten hatten. Der Berg, auf dem auf wundersame Weise ein Bildnis Christo auf dem Thron gemalt war, erschien erleuchtet von vielen Lichtern und erhalte von Gesängen. Diejenigen, die versucht hatten, hinaufzusteigen, waren nicht zurückgekehrt und der letzte, der aus Vorsicht an ein Seil gehängt worden war, wurde tot daran zurückgezogen. Der Erzbischof leugnet jedoch das *geistige Paradies* nicht, das seiner Meinung nach jedoch erst bei der Wiederkunft Christi eingesetzt werden würde, wenn der *neue Himmel und die neue Erde* kämen (Ap 21,1). Das irdische Paradies bestehe hingegen unabhängig davon und leuchte mit eigenem Lichte, das verschieden sei vom Lichte Christi und der neun Engelsscharen und das sich eben dann zeigen werde, *wenn die gesamte Erde vom unaussprechlichen Licht erfüllt sei und voller Freude und Fröhlichkeit*. Einen Vorgeschmack dessen hätten auf Erden der Apostel Paulus gehabt, als er in den dritten Himmel entführt worden war, aber auch die Apostel und Propheten, die an der Verklärung Christi am Tabor teilgenommen hatten. Da es dennoch nicht möglich sei *das geistige Paradies noch im Fleische zu sehen*, seien Petrus, Jakobus und Johannes zu Erde gestürzt, *da sie den Glanz seiner Göttlichkeit nicht ertragen konnten*. Und mit dieser Schau des Taborlichtes verabschiedet sich der Bischof von seinem Glaubensbruder und unterstreicht erneut, dass *das im Osten für Adam erschaffene Paradies nicht verschwunden sei*.

Leider wissen wir nichts über den Bischof von Tver' Feodor, noch etwas über seine Argumente, da Vasilij seine These in äußerst gedrängter Form darlegt. Allerdings deutet die Nachdrücklichkeit mit der er auf das Licht hinweist, und vor allem seine Endbetrachtung über das Taborlicht, auf die palamitische Polemik hin, die eben in jenen Jahren die byzantinische Welt und speziell den Berg Athos entflammt hatte. Es ist bekannt, dass die kirchlichen Würdenträger der Rus', angefangen vom Metropoliten griechischen Ursprungs Feognost, informiert waren über die theologische Auseinandersetzung, die im Gange war, und der Metropolit selbst hatte die palamitische Lehre aufs Schärfste kritisiert, als die hesychastischen Mönche begonnen hatten, sie in der Rus' zu verbreiten.³⁴

Ich möchte zuallererst darauf hinweisen, dass sich die Lehre von Vasilij auf die Interpretation der liturgischen Bücher stützt, die Texte enthielten, die heute als apokryph gelten, damals jedoch durchaus als kanonisch rezipiert wurden. Vor allem aber stützte er sich auf persönliche Erfahrungen der Pilgerreisen und des Reliquienkultes, der in der Rus' tiefe historische Wurzeln hat. Mit dieser Einstellung behandelte der Bischof diese theologisch äußerst heikle Frage, die das byzantinische Mönchtum erschütterte und die vor allem dank dem Werk von Gregorios Sinaites vom Balkan aus auch die *Slavia Or-*

34 Dies bezeugt Nikephoros Gregoras in seiner *Historiae Byzantinae* (Buch XXVI, XII–XXIII. In: PG 149, 96–97), in der berichtet wird, dass der Metropolit, nachdem er die Schriften der *Anhänger der palamitanischen Sekte* erhalten hatte, die neue Lehre in einem Brief verurteilt hatte, den er an den Patriarchen und die Bischöfe gerichtet hatte; darin bezeichnete er die Anhänger der palamitanischen Lehre als *Politheisten und Atheisten* (vgl. Klibanov, *Reformacionnye dviženija* 148, F.120).

thodoxa erfasste. Mit den sehr beschränkten Mitteln seiner Theologie versuchte Vasilij einige Antworten auf Fragen zu liefern, mit denen sich die byzantinischen Theologen auf sehr viel ausführlichere und komplexere Weise auseinandersetzten.³⁵

Der Radikalität, mit der Bischof Feodor wahrscheinlich Anhänger der palamitischen Lehre geworden war, steht Vasilij ziemlich kritisch gegenüber, ebenso wie der Metropolit selbst der neuen Lehre, und er sah sich gezwungen, auf der Grundlage der liturgischen Bücher und seiner Erfahrung, die traditionelle Lehre wiederherzustellen. Zuerst unterstreicht der Bischof die Kontinuität der göttlichen Schöpfung, die keine Zerstörung des irdischen Paradieses vorsehe, sondern sein Bestehen am Rande der Welt. Danach beschwört er die Unerreichbarkeit des Paradieses: Die verschiedenen Lichter und Gesänge, von denen die Schiffbrüchigen von Novgorod erzählen, bezeugen die Anwesenheit der seligen Seelen, die man – wie in der *Reise des Agapitos* erwähnt wird – nicht sehen könne. Als drittes vermerkt Vasilij, dass das irdische Paradies von dem geistigen Paradies zu unterscheiden sei, das erst in den letzten Zeiten entstehen werde und das einige Heilige erlebt hätten, obwohl sie seinem Licht nicht standhalten konnten. Vasilij stellt sich also ein irdisches Paradies vor, in dem die Seligen in Erwartung des *neuen Himmels* und der *neuen Erde* wohnen. Dieser von hohen Bergen umgebene und unerreichbare Ort befände sich jenseits der Region, in der die Brahminen leben.³⁶

In dem Brief Vasilij's wird die traditionelle Lehre auf der Grundlage der Heiligen Schriften und der liturgischen Bücher rekonstruiert und von den Augenzeugenberichten

35 Gregorios Sinaites, dessen Schriften bereits sehr früh ins Slavische übersetzt wurden, behandelt die Frage des irdischen Paradieses in einer seiner Predigten (PG 150, 1242). Sedel'nikov präsentiert in seinem Artikel die Betrachtungen von Gregorios Sinaites sowohl in der griechischen Version als auch in der slavischen (Sedel'nikov, *Motiv* 170–171). Obwohl einige Analogien zu finden sind, beginnend mit der realen Existenz des irdischen Paradieses, ist es, wie Sedel'nikov selbst zugibt, nicht sehr wahrscheinlich, dass Vasilij die Betrachtungen des byzantinischen Mönches gekannt hatte.

36 Dorthin hätten sich die Seelen nach einer Reise durch zwanzig Zölle (*mytaristva*, τελονία) begeben, die nur eine gereinigte Seele passieren konnte (M. Jugie, *La doctrine de fins dernières dans l'église greco-russe*. In: *Echos d'Orient* XVII (1914–1915) 17–19). Beschrieben wurde dies in der *Rede des heiligen Johannes des Barmherzigen über den Auszug der Seele* (D. M. Bulanin, *Slovo svjatogo Ioanna Milostivogo o ischode duši*. In: D. S. Lichačev (Hg.), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*. I. XI v. – pervaja polovina XIV v. Leningrad 1987, 438–439) oder in der *Rede über den Auszug der Seele* (S. P. Ševyrev, *Slovo o nebesnych silach i čego radi sozdan byst' čelovek i o ischode duši*. In: *Izvestija po Russkomu Jazyku i Slovesnosti Imperatorskoj Akademii Nauk* 9, 33 (1860) 182–192, A. I. Aleksejev, „Slovo o ischode duši“ Kirilla Filosofo. In: E. V. Krušel'nickaja (Hg.), *Opyty po istočnikovedeniju. Drevnerusskaja knižnost': archeografija, paleografija, kodikologija*. SPb. 1999). Im *Paterik* des Kiever Höhlenklosters wird erzählt, dass die Seele des seligen Mönchs Evstratij, wie Elias, von einem Feuervagen fortgebracht wurde (*Slovo* 16. In: D. Tschizewskij, *Das Paterikon des Kiever Höhlenklosters nach der Ausgabe von D. Abramovič*. München 1964, 107). In diesem Luftraum zwischen Erde und Himmel kämpften Engel und Dämonen um den Besitz der Seelen. In der *Vita des Ioann von Novgorod (Žitie Ioanna Novgorodskogo)* wird erzählt, wie sich der Bischof, nachdem er einen Dämon zum Gehorsam gezwungen hatte, auf dessen Rücken in einer einzigen Nacht nach Jerusalem tragen ließ und noch in der selben Nacht nach Besuch des heiligen Grabmals wieder zurück (L. A. Dmitriev, *Žitie Ioanna Novgorodskogo*. In: D. S. Lichačev (Hg.), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*. II. Vtoraja polovina XIV v. – XVI v., čast' 1. Leningrad 1989, 514–517).

der Pilger und Reisenden bestätigt, genau wie dies auch in der Literatur des lateinischen Mittelalters geschah, in der sich Augenzeugenberichte und Visionen der Autorität der heiligen Bücher zur Seite stellten. Es war jedoch nicht einfach, die Schilderungen von Pilgern und Reisenden zu beurteilen, und genauso war man sich der Möglichkeit bewusst, dass sich in den liturgischen Büchern Schriften befänden, die Fehler enthielten. Insgesamt wird dennoch eine theologische Reflexion erarbeitet, die, indem sie einer antiken kirchlichen Tradition folgt, eine Vorstellung von der Welt liefert, die auf der wörtlichen Interpretation der Heiligen Schriften basiert. Parallel dazu entwickelte sich eine Tradition des gelehrten Mönchstums, die eine geistige Exegese der Schriften und der liturgischen Bücher vertrat und die sich ein geistiges Licht vorstellte, das nach palamitischer Lehre die durch den Geist gereinigten Sinne erblicken konnten. Dabei wurde die Existenz des irdischen Paradieses zwar nicht geleugnet, wie es Bischof Feodor und seine Anhänger zu tun schienen, die wahrscheinlich die palamitische Lehre auf radikale Weise interpretiert hatten, obwohl sich die Besinnung der hesychastischen Mönche auf die kontemplative Erfahrung des Mönches konzentriert.³⁷ Für den Hesychasten wandelte sich die Sinneswahrnehmung in eine spirituelle Erfahrung, nach der Lehre der spirituellen Sinne, die von Origenes entwickelt worden war und die sich im mönchischen Umfeld weiter fortsetzte. Für Vasilij hingegen, der eine wörtliche Interpretation der Heiligen Schrift vertrat, stellte die Grenze zwischen der irdischen Erfahrung und der Erfahrung des geistigen Paradieses eben die Grenze zwischen Leben und Tod dar, wenn man dabei das Ereignis am Tabor und den Aufstieg des Paulus in den dritten Himmel als Ausnahmen ausschloss. Nicht zufällig unterstreicht der Erzbischof gleich zweimal und mit unterschiedlichen Worten, dass die Apostel, die an der Verklärung teilhatten, mit dem Kopf nach unten fielen, wie es in den Ikonen deutlich dargestellt ist.

Es zeigt sich also eine grundlegende Antinomie in der Interpretation der Heiligen Schriften zwischen dem Erzbischof von Novgorod und dem Bischof von Tver': Der Unterschied ist der zwischen einer wörtlichen und einer spirituellen Auslegung der Heiligen Schriften.³⁸ Im Lichte der geistigen Schriftenauslegung erhielt die Literatur über die Suche nach dem irdischen Paradies eine neue Bedeutung. Die Suche nach dem Paradies kann so leicht zu einer Metapher der mönchischen Erfahrung werden, sowohl der

37 Für die Vorstellung vom geistigen Paradies im Hesychasmus siehe z. B. das Werk von Niceta Stethatos, *Das geistige Paradies* (Nicetas Stethatos, *Le paradis spirituel et autres textes annexes* (Sources Chrétiennes 8) Paris 1945). Aber bereits Simeon der Neue Theologe hatte dem Thema einige außergewöhnliche Seiten gewidmet.

38 Die Bedeutung der Frage war auch dem Autor der *Stepennaja kniga* (Stufenbuch) nicht entgangen, der in seiner Erzählung den Brief des Erzbischofs eingefügt, mit einem Vorwort, in dem er die Wichtigkeit einer korrekten Auslegung der Heiligen Schriften in den theologischen Disputen unterstrich (Polnoe sobranie russkich letopisej. XXI. Kniga stepennaja carskogo rodoslovija. II, Spb. 1913, 387). Die zentrale Bedeutung der Schriftenauslegung in der hesychastischen Polemik wurde auch von Nikephoros Gregoras in seinen *Historiae Byzantinae* (Buch XXVI, XII–XXIII. In: PG 149, 96–97) hervorgehoben.

zenobitischen Erfahrung, als auch der eremitischen.³⁹ Diese Vergeistigung des christlichen Lebens, die sich immer mehr mit der hesychastischen Mystik identifiziert und von einer stark eschatologischen Ausrichtung begleitet ist, lenkte vom Wissen über die äußere Welt ab und barg dabei das Risiko einer Entfremdung von den dramatischen Ereignissen der Epoche, in der es zur moskovitischen Reaktion auf die Tatarenherrschaft kam, gerade als die Türken den Balkan eroberten.⁴⁰

In der Rus' wurde die geistige Interpretation dennoch nicht zur vorherrschenden; beide Arten der Exegese entwickelten sich parallel. Einerseits verbreitete sich die Vorstellung von einem „geistigen Paradies“, das die christliche Erfahrung des Gläubigen und vor allem des Mönches⁴¹ beschrieb, andererseits wurde weiterhin eine wörtliche Interpretation der Heiligen Schriften überliefert, in der das Wissen über die Welt den antiken Traktaten, wie der *Christlichen Topographie*, und den alten Chroniken verhaftet blieb, während man weiterhin Abschriften bzw. Überarbeitungen der ersten Reiseberichte anfertigte. Mit diesem Rüstzeug würde Russland den Herausforderungen der Neuzeit zumindest bis zur Epoche Peters des Großen entgegentreten.

39 Verständlich wird so auch das häufig wiederkehrende ikonographische Motiv, in dem sich von der Klosterkirche eine Leiter erhebt, nach dem Bild der Jakobsleiter, auf der die Mönche gen Himmel steigen. Wie in der *Scala Paradisi* (*Lestvica*) von Johannes Klimax, entspricht jeder Stufe eine Tugend, die nur gewisse Mönche zu erklimmen vermögen, während andere, die der Versuchung erliegen, ins Leere fallen.

40 Die konkreten Zeugnisse haben inzwischen keine Bedeutung mehr, wie dies das wertvolle Tagebuch der Reise nach Indien des Afanasij Nikitin, die *Reise jenseits der drei Meere*, bezeugt, der nachdem er ganz Persien und Indien durchwandert hatte, verarmt in seine Heimat zurückgekehrt war und eine Reihe von Notizen hinterließ, die eines der interessantesten Zeugnisse eines europäischen Reisenden im Osten darstellen. Aber dieses Zeugnis blieb lange nur als Handschrift und zog erst in der Neuzeit das Interesse der Gelehrten auf sich. Inzwischen bereitete sich der Westen darauf vor, neue Kontinente zu entdecken, neue Wege nach Indien zu finden sowie jene Entdeckungen vorzubereiten, die das Weltbild, das sich der mittelalterliche Mensch geduldig zurechtgelegt hatte, von Grund auf verändern sollte.

41 Interessant zu beobachten ist hierbei die Verbreitung verschiedener Werke im ostslavischen Raum, die den Titel „Paradies“ annahmen, darunter insbesondere ein wichtiges liturgisches Buch, das die Lesungen der Heiligenleben und Homilien für die Fastenzeit enthielt (T. V. Čertorickaja, Raj. In: Lichačev (Hg.), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*. II. Vtoraja polovina XIV v. – XVI v., čast' 1. Leningrad 1989, 307–311).