

Arabern (751) begann der Zusammenbruch der chinesischen Herrschaft in Zentralasien, der vor allem durch die verheerende Rebellion des An Lu-shan (755–763) beschleunigt wurde, deren die Kaiser Suzong (756–762) und Daizong (762–779) nur durch den massiven Einsatz uigurischer, arabischer und tibetischer Hilfstruppen Herr werden konnten. 791 wurden die Verbindungen durch das Tarim-Becken von den Tibetern endgültig unterbrochen. Nach dem Zusammenbruch des tibetischen Reiches und der Zerschlagung des Uiguren-Reiches durch die Kirgisen (840) verzichtete Kaiser Wuzong (840–846) unter dem Einfluß seiner Ratgeber 843 auf den Versuch, die chinesische Herrschaft über das Tarim-Becken wiederherzustellen (126–137 und 152–153).

Unter diesem von Taoisten gelenkten Kaiser kam es in den Jahren 843–846 zu einer großangelegten Verfolgung der Anhänger aller vom Ausland nach China importierten Religionen, die hauptsächlich gegen den Buddhismus gerichtet war, aber auch zum Untergang der ostsyrischen Kirche in China führte (159–166). Im 10. und 11. Kapitel analysiert K., warum die ostsyrische Kirche in China zugrunde ging, warum sowohl in China als auch in Byzanz nach 751 abgesehen von den widrigen äußeren Umständen offenbar kein Interesse mehr an weiteren Kontakten zwischen den Reichen bestand und warum die byzantinischen Gesandtschaften nach China keine Erwähnung in den byzantinischen Quellen gefunden haben. Letzteres erklärt er u. a. damit, dass ikonoklastische Werke, in denen über diese berichtet wurde, nach 843 vernichtet wurden und dass „orthodoxe“ Werke wie die *Chronographia* des Theophanes diese Kontakte zwischen Byzanz und China bewußt verschwiegen, weil an ihnen „häretische Nestorianer“ beteiligt waren (167–194).

Ausführliche Zusammenfassungen in Englisch (195–204) und Neugriechisch (205–226), drei Appendices (227–233), zwei epigraphische Quellentexte (234–246), Listen der chinesischen und byzantinischen Kaiser, die vom Beginn des 7. bis zur Mitte des 9. Jh. regierten (247–248), ein Auszug aus einer älteren Publikation des Verfassers (248–261), eine ausführliche Bibliographie (262–273) und ein Index (274–294) sowie Abbildungen und Karten (295–306) runden die Darstellung ab.

Im Einzelnen ist wenig auszusetzen an den vielfach zwangsläufig spekulativen Ausführungen von K., der sich angesichts der prekären Quellenlage mit großem Engagement darum bemüht hat, Licht in die Beziehungen zwischen Byzanz und China im 7. und 8. Jh. zu bringen und die Rolle der ostsyrischen Kirche als Vermittlerin unter umfassender Berücksichtigung ihrer Missionstätigkeit in China zu rekonstruieren. Wohl nur versehentlich wird Kaiser Leon III. (reg. 717–741) an einer Stelle als Leo III Isaurus bezeichnet (90), obwohl bereits Theophanes berichtet, dass dieser Kaiser aus der damals zu Nordsyrien zählenden Stadt Germanikeia (heute Kahramanmaraş) stammte. Problematisch erscheint mir die durchgängige Verwendung des eigentlich diffamierenden Begriffs „nestorianisch“ für die ostsyrische Kirche durch K., die nicht mehr dem Stand der kirchen- und dogmengeschichtlichen Forschung entspricht, wie z. B. zuletzt von Sebastian Brock, dem Nestor der Erforschung der Geschichte der syrischen Literatur und der syrischen Kirchen, überzeugend dargestellt wurde². Das beeinträchtigt aber nicht den Wert die-

ser sehr anregenden Monographie zum Thema „Byzanz und China“.

Klaus-Peter Todt

nomer. *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 78 (1996) 23–35.

New Jerusalem. Hierotopy and Iconography of Sacred Spaces, ed. Alexei M. LIDOV. Moscow: Indrik 2009. 910 S., zahlreiche sw-Abb. ISBN 978-5-91674-051-6.

Der Band, eingeleitet durch den Herausgeber, enthält 36 Beiträge zu einer im Juni 2006 in der Staatlichen Tret'jakov-Galerie zu Moskau veranstalteten Tagung „Novye Ierusalimy/New Jerusalem“. Alle Referate werden in zwei Fassungen (russ./engl. oder engl./russ.) vorgelegt. Die erste Fassung ist jeweils der ausführliche und mit Anmerkungen versehene Originalbeitrag, die zweite ein Resümee der ersten. Die Abkürzung „E“ (englisch) und „R“ (russisch) nach der Seitenzahl der besprochenen Artikel gibt jeweils Auskunft über die Sprache der ausführlichen Fassung.

Das Symposium wurde veranstaltet zur Feier des 350. Jahrestages seit der Gründung des Auferstehungsklosters Neu-Jerusalem (Voskresenskij Novo-Ierusalimskij Monastyr') im Jahr 1656 durch Patriarch Nikon in der Stadt Istra am Fluss gleichen Namens, nordwestlich von Moskau. Das Kloster, das die Grabeskirche von Jerusalem symbolisch repräsentiert, liegt inmitten eines weitgespannten Areals (10 × 5 km), das dem Heiligen Land entsprechen soll. Lidov nennt in der Einleitung die gesamte Anlage „an impressive spatial icon“, die ihrerseits nur Teil der noch größeren Konzeption war, ganz Russland als ein neues Heiliges Land zu verstehen. In diesem Sinne setzt sich die Tagung das Ziel, „the making of sacred spaces“ als „separate branch of the history of culture“ zu erforschen.

Im Folgenden werden vorwiegend die Beiträge besprochen, die in direktem Zusammenhang mit Byzanz stehen. Es werden also die Referate ausgeklammert, die sich auf den römischen oder mittelalterlichen Westen beziehen, sowie alles, was im Wesentlichen die Welt der Slaven und den christlichen Orient (Armenien, Georgien), aber auch das Fortleben der Idee „Neues Jerusalem“ in der Neuzeit betrifft. Als einzige Ausnahme von dieser Regel werden zwei Artikel (Nr. 9 und 10) über Wandmalereien in serbischen Kirchen berücksichtigt, die in besonderer Weise mit dem Jerusalem-Gedanken verknüpft sind und zweifellos auf ein byzantinisches Konzept zurückgehen. Ich bin mir bewusst, dass ich mit der genannten Beschränkung der umfassenden kulturhistorischen Bedeutung dieses Sammelbandes nicht in vollem Maß gerecht werde, doch werden auch schon an den behandelten Beispielen die vielfältigen Aspekte des Themas deutlich. Um den Lesern dieser Rezension das Verständnis zu erleichtern, zitiere ich Titel und wörtliche Passagen nach der englischen Version.

Gemäß P. Guran, *The Constantinople – New Jerusalem at the Crossing of Sacred Space and Political Theology* (35–57, E), sind in Konstantinopel archäologische Identifikationen mit

² S.P. BROCK, *The 'Nestorian' Church: a lamentable mis-*

Jerusalem kaum zu finden. In Schriftquellen hingegen finden sich zahlreiche Anspielungen auf den Jerusalem-Aspekt der oströmischen Hauptstadt. Das früheste einschlägige Zeugnis steht in der Vita Daniels des Styliten (spätes 5. Jh.). Hier rät Symeon Stylites der Ältere dem jugendlichen Daniel, seinen Aufenthalt nicht in Jerusalem, sondern in Konstantinopel zu nehmen, welches dank seiner zahlreichen Kirchen und heiligen Stätten ein Neues Jerusalem sei. Diese Äußerung zeigt, dass die Kaiserstadt am Bosphoros als das inzwischen einzige Machtzentrum der römischen Welt auch den Rang eines neuen Zentrums der Christenheit erlangt hatte, und der Kaiser wurde nun als neuer David oder als neuer Melchisedek bezeichnet. Eine Anspielung auf das Neue Jerusalem gleich Konstantinopel ist auch dem oft zitierten Ausruf Justinians I. in der Erzählung vom Bau der Hagia Sophia zu entnehmen, er habe als Erbauer der Kirche sogar Salomon übertroffen. Ein militantes Neues Jerusalem wird in der Homilie des Theodoros Synkellos angedeutet, die den byzantinischen Sieg über Avaren und Perser (626) dem besonderen Schutz Gottes für seine Stadt zuschreibt. In demselben Zusammenhang steht die Rückeroberung des Heiligen Kreuzes durch Herakleios aus der Hand der besiegten Perser und seine Überführung nach Konstantinopel. Auch in der Folgezeit finden sich in Byzanz Spuren der Jerusalem-Symbolik in verschiedenen Zusammenhängen. Diese Entwicklung erreichte ihren Höhepunkt mit der im 9./10. Jahrhundert aufkommenden Vorstellung, der Kaiserpalast von Konstantinopel selbst sei ein Neues Jerusalem, nicht zuletzt wegen der zahlreichen dort aufbewahrten einschlägigen Reliquien aus der Zeit Christi.

A. M. Pentkovskij, „Jerusalemization“ of Liturgical Spaces in the Byzantine Tradition (58–77, R). Nach dem Übergang zu größeren Versammlungsräumen für den christlichen Gottesdienst seit dem Ende der Christenverfolgungen im frühen 4. Jahrhundert gewinnt neben der basilikalen Hallenkirche auch die Rotundenform der Grabeskirche in Jerusalem als charakteristischer Bautyp für das Gedächtnis der Märtyrer unter der Bezeichnung „Martyrium“ an Bedeutung. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts wurde in Jerusalem alljährlich das Kirchweihfest der Grabeskirche, Zeichen des Neuen Jerusalem, nach dem Vorbild der alttestamentlichen Tempelweihe, τὰ ἑγκαίνια, noch bezeugt im Evangelium des Johannes 10, 22, begangen. In Konstantinopel ist in der Folgezeit eine allmähliche „Jerusalemisierung“ der Liturgie erkennbar, nicht zuletzt durch die Übertragung von Passionsreliquien Christi (Kreuz, Lanze, Schwamm) aus dem 614 von den Persern eroberten Jerusalem. In den späteren Jahrhunderten feierte man in Byzanz das Kirchweihfest der Grabeskirche von Jerusalem am 13. September. Die damals verfassten Liturgiekommentare, vor allem die „Ordnung (διάταξις) der Göttlichen Liturgie“ des Patriarchen Philothos (14. Jh.), sehen die liturgische Handlung in enger Beziehung zum Leiden und Sterben Christi in Jerusalem. Der „Große Einzug“ wird nun als Prozession zum Grabe Christi, die Niederlegung der Gaben auf dem Altar als sein Begräbnis gedeutet.

Maria Cristina Carile, Imperial Palaces and Heavenly Jerusalem: Real and Ideal Palaces in Late Antiquity (78–102, E). Nach einer ausführlichen Einleitung über die realen Kaiserpaläste der Spätantike aufgrund der Schriftquellen gelangt die Verf. zu den idealen Palästen und beginnt mit dem Neuen Jerusalem der Johannes-Apokalypse als Stadt, Tempel und Palast in einem. Unabhängig von dieser Quelle findet sich die

Vorstellung vom himmlischen Königreich als einem lichtvollen Palast in zahlreichen Beschreibungen von Visionen vom 3.–6. Jh. im Osten wie im Westen des Römischen Reiches. Die irdische Erscheinung des Kaisers wird parallel zur himmlischen Erscheinung Gottes gesetzt, der Kaiserthron im Palast verweist auf den Thron Gottes im himmlischen Jerusalem. Entsprechend ist der Palast des Kaisers ein *sacrum palatium*.

Danica Popović, Desert as Heavenly Jerusalem: the Imagery of a Sacred Space in the Making (151–175, E). Im christlichen Denken spielt die Wüste eine besondere Rolle als Ort der Begegnung mit Gott und gehört deshalb zu den Topoi der asketischen Literatur. Auch Höhlen und Gebirge zählen zu den Aspekten der Wüstenlandschaft. Eine besondere Qualität haben die Wüsten in der Nähe der heiligen Stadt Jerusalem. Die Verf. untersucht entsprechend das Vorkommen der genannten Kategorien in Byzanz. Sie beginnt mit den heiligen Bergen und Höhlen als Aufenthalt byzantinischer Mönche und Asketen, kommt dann zu den Wüsten, die als himmlisches Jerusalem gedeutet werden, und schließt mit dem serbischen Material zum Thema.

A. M. Lidov, The Holy Fire. Hierotopical and Art-Historical Aspects of the Creation of New Jerusalem (277–296, R). Entsprechend dem Glauben der orthodoxen Kirche steigt an jedem Samstag vor Ostern das heilige Feuer auf das Heilige Grab in Jerusalem herab. Das Wunder ist seit dem 9. Jahrhundert bezeugt, sowohl von einem lateinischen Pilger wie auch einem arabischen Schriftsteller; in frühbyzantinischer Zeit sind es Gregor von Nyssa und Egeria, die verwandte Phänomene schildern. Das „nicht von Menschenhänden gemachte“ Feuer wurde als machtvolleres Zeichen der Auferstehung, der Verheißung der Wiederkunft Christi und des ewigen Lebens im himmlischen Jerusalem gedeutet. Es wurde wie eine Reliquie auch an andere Orte transferiert. Im frühen 12. Jahrhundert nahm es etwa ein russischer Pilger mit in sein Land. Anscheinend ist es in byzantinischen Quellen kaum bezeugt.

Annemarie Weyl Carr, The „Holy Sepulcher“ of St. John Lampadistes in Cyprus (475–499, E). Nahe dem Heiligen Land gelegen und im Besitz kostbarer Reliquien aus der Zeit Christi, spielte Zypern bereits in der Geschichte des frühen Christentums, aber nach dem Zeugnis des Leontios Machairas auch noch im 15. Jahrhundert eine wichtige Rolle als heiliger Ort. Seit Beginn der Lusignan-Herrschaft (1191) mischten sich auf der Insel orthodox-byzantinische und abendländische christliche Traditionen. So wurde hier das Kloster des orthodoxen Mönches Neophytos Enkleistos (12. Jh.) als Symbol des Hl. Grabes zu einer beliebten Station für Pilger. Die neue Rolle der Insel findet auch Ausdruck in der Kunst der Kreuzfahrerzeit. Als Beispiel dafür nennt die Verf. zwei Ikonentafeln des Klosters St. Johannes Lampadistes in Kalopanagiotis mit der stehenden Figur des heiligen Mönches und ihn umgebenden Darstellungen, die nicht, wie sonst häufig, seine Vita, sondern sein Begräbnis im Klosterbereich darstellen. Dies scheint darauf hinzudeuten, dass Pilger sein Grab als ein „Heiliges Grab“ auf dem Boden Zyperns verstanden, was auch die leider nicht gut erhaltenen Wandmalereien des späten 13. Jh. im Sankt-Herakleidos-Katholikon dieses Klosters bestätigen.

Elka Bakalova – Anna Lazarovna, The New Jerusalem of St. Gerasimos on Cephallonia (500–519, E). Das Kloster „Neues Jerusalem“ auf Kephallonia war von Gerasimos Notaras (1506–1579) ein Jahrhundert vor dem Jerusalem-Kloster des eingangs erwähnten russischen Patriarchen Nikon gegrün-

det worden. Gerasimos hatte zwölf Jahre in der heiligen Stadt verbracht und dort auch seinen Mönchsamen Gerasimos im Gedenken an den Lykier Gerasimos angenommen. Dieser hatte im 5. Jahrhundert in der Wüste von Judäa, nah beim Jordan-Fluss zwischen Jerusalem und Jericho, eine Eremitage gegründet, aus der sich bald eine große Klosteranlage in Form einer Laura entwickelte. Die Mönche, die in zahlreichen über ein größeres Areal verstreuten Einzelzellen lebten, kamen nur an den Wochenenden in einem Koinobion zu Eucharistie und gemeinsamem Mahl zusammen.

VI. V. Sedov, *New Jerusalem in Churches over the Gates in Byzantium and Old Russia (544–584, R)*. Kirchen, die über einem Triumphbogen errichtet sind (*nadvratnye chramy*), geben in Byzanz und der von seiner Kultur beeinflussten Welt in der Regel das ideale Modell des Goldenen Tores von Konstantinopel wieder. Gemäß einer wahrscheinlich von Theodoros Synkellos anlässlich der Belagerung Konstantinopels durch die Avaren (626) verfassten Rede über das Gewand der Gottesmutter in der Blachernenkirche befand sich im Gebäudekomplex des Goldenen Tores eine Marienkirche, die aus unbekanntem Gründen den Namen „Jerusalem“ trug. Es ist aber wohl ein Zusammenhang zu dem triumphierenden Einzug des Kaisers in seine Stadt Konstantinopel, die zur himmlischen Stadt überhöht wird, anzunehmen. In Konstantinopel, sowohl im Palastbereich wie anderwärts, sind noch zahlreiche Kirchen über Triumphbogen zu nennen, vor allem die Christus-Kapelle beim Chalketor des Kaiserpalastes, die unter Kaiser Romanos I. Lakapenos erbaut und unter Johannes Tzimiskes zu einer Kirche erweitert wurde.

I. Stevović, *Late Byzantine Church Decoration as an Iconic Vision of the Heavenly Jerusalem: the Case of Kalenić (585–606, E)*. Die serbische Klosterkirche von Kalenić bei Kragujevac, errichtet unter Stefan Lazarević (1404–1427), ist Mariä Tempelgang geweiht. Der Bildzyklus im Narthex stellt entsprechend die im Tempel verbrachte Kindheit der Gottesmutter dar, die als historische Vorwegnahme des himmlischen Jerusalem zu interpretieren ist.

B. Cvetković, *Some Hierotopical Aspects of the New Jerusalem Programmes in the Fifteenth-Century Serbia (607–632, E)*, behandelt die Jerusalem-Idee im spätmittelalterlichen Serbien anhand von vier Bauwerken: Das Resava-Kloster, eine Gründung des Despoten Stefan Lazarević, gibt in Architektur und Bauschmuck den Jerusalem-Symbolismus wieder, der in der Vita des Despoten, verfasst von Konstantin von Kosteneć, eine wichtige Rolle spielt. Kosteneć erklärt, der Stifter habe das Kloster als Weg zum himmlischen Jerusalem konzipiert. Jerusalem spielt auch eine Rolle im Vergleich des Despoten mit Gestalten des Alten Testaments, vor allem mit Salomon. Auf Jerusalem verweist ferner die Analogie zwischen Stefan und seinem Vater Lazar, formuliert in der Parallele Salomon/David. An zweiter Stelle nennt der Verf. das im zuvor besprochenen Beitrag bereits thematisierte Kalenić-Kloster, welches er als eines der wichtigsten Monumente der mittelalterlichen serbischen Kunst bezeichnet. Vor allem betont er, dass sein Freskenprogramm von der Neu-Jerusalem-Ikonographie beeinflusst sei. Dieser Akzent hätte in der sehr detaillierten Beschreibung noch deutlicher herausgearbeitet werden können. Dies gilt auch für sein drittes Beispiel, die Esphigmenu-Urkunde des Fürsten Djurađ Branković. Klarer wird der Jerusalem-Bezug beim vierten Beispiel dargestellt, den Fresken der Jošanica-Klosterkirche in Zentralserbien. Allerdings besteht

hier eine Unsicherheit, ob das Fresko an der Westwand von ca. 1433 wirklich das himmlische Jerusalem darstellt.

Zusammenfassend gesagt, sind es folgende Aspekte des Neuen Jerusalem, die in den besprochenen Beiträgen behandelt werden: Am Anfang ist es die irdische Stadt Jerusalem, welcher die im 4. Jahrhundert erbaute Grabeskirche als Ort der Auferstehung Jesu Christi die Qualität eines Neuen Jerusalem verleiht. Darauf deutet auch das heilige Feuer hin, das am Samstag vor Ostern dort vom Himmel fällt. Aber durch den wachsenden Zustrom von Reliquien der Passion Christi nach Konstantinopel wird die Kaiserstadt am Bosphoros seit dem 5. Jahrhundert mehr und mehr zum Neuen Jerusalem schlechthin. Dies gilt seit dem 9. Jahrhundert insbesondere für den Kaiserpalast, in dem der irdische Herrscher wie Gott im himmlischen Jerusalem thronet. Als Ort des triumphalen Einzuges siegreicher Kaiser deutet auch das Goldene Tor auf diesen Parallelismus hin. Auf der Insel Zypern, der letzten Pilgerstation vor dem Heiligen Land, symbolisieren Begräbnisstätten heiliger Mönche das Heilige Grab. Orte des Neuen Jerusalem sind auch die Liturgie des letzten Abendmahles und die Wüste, insbesondere die im Umfeld der Stadt Jerusalem, die als Ort der asketischen Gottesbegegnung gedeutet wird. Im Bildprogramm der serbischen Kirche von Kalenić gibt Maria, die im frühen Kindesalter im Tempel von Jerusalem Wohnung nimmt, um sich auf ihre Rolle als Mutter des Erlösers vorzubereiten, gleichsam das Zeichen zum Beginn des Neuen Jerusalem.

Franz Tinnefeld

Anthony LUTTRELL – Elizabeth A. Zachariadou, *Sources for Turkish History in the Hospitallers' Rhodian Archive 1389–1422 (National Hellenic Research Foundation, Institute for Byzantine Research, Sources 14)*. Athens: Institute for Byzantine Research 2008. 176 S., 1 Taf. ISBN 978-960-371-051-6.

The late fourteenth and early fifteenth century is a poorly understood chapter in the history of the Aegean region. The reason is not so much a lack of sources, although there are of course important gaps, but the complexity of events, which involved a large number of actors representing different religious and political traditions. This was a hybrid world, in which members of the ruling classes adhered at least nominally to one of three competing religious identities (Orthodoxy, Catholicism, and Islam), but were often the product of mixed marriages, and were willing to form alliances on the basis of convenience. Such a world deserves to be studied in its own right. However, to the extent that it has been studied at all, it has tended to be from the perspective of one of three master narratives: the decline of Byzantium, the rise of the Ottomans, or the evolution of the Crusading movement. These correspond to distinct and well-established academic fields, but in none of them does the period in question occupy a central position. Instead it is seen as 'messy,' and therefore puts off researchers, who are more attracted to other subjects that can be studied more easily from within a single field.