

# Vom Kultbild zur Kirche: Veränderte Materialisierungsformen von Heiligkeit in der Spätantike

*Armin F. Bergmeier*

**Abstract:** In this article, I argue that Christian sacred spaces are the successors of ancient cult statues. Both aimed to enable an experience of divine presence. In order to achieve this goal Christian churches visualized the dualism between the divine and earthly spheres, a gap late antique Neoplatonists had attempted to close through contemplation and theurgy, a technique for evoking the presence of the god. This gap between the worlds remained a central preoccupation for Christians, as evidenced by Kosmas Indikopleustes's sixth century *Topographia Christiana*. By the early fourth century, churches had acquired an aura of the holy that was predicated on the fashioning of the church as a place for the encounter with the divine. The Lateran Fastigium, an architectural construction dividing the sacred from the less sacred areas in the church, was a first attempt to visualize the holy, but was not repeated. Instead the dualism was marked through wall and floor mosaics as well as choir screens in late antique churches, which had effectively taken on the task of enabling a vision of the divine. In his dedication speech for the Basilica in Tyre, Eusebius promised the visitors exactly that, a visual encounter with the divine after the Christian God had been invisible for so long. Thus, by the early fourth century the monumental churches became the sites for visual encounters with the divine, thereby replacing the three-dimensional cult statues of antiquity.

Die verschiedenen schriftlichen und materiellen Quellen aus der Frühzeit des Christentums addieren sich nicht immer zu einem nahtlosen Gesamtbild. Besonders die Aussagen der Autoren des Neuen Testaments und der Apologeten zu christlichen Sakralräumen – deren Existenz sie in der Regel negierten – sind in der Forschung kontrovers diskutiert worden; mittlerweile herrscht jedoch weitgehender Konsens darüber, dass die gebaute Realität nicht dem idealisierten Bild einer Gemeinschaft ohne Bilder und heilige Räume entsprach.<sup>1</sup> Spätestens seit dem frühen vierten Jahrhundert ist davon auszugehen, dass die christlichen Versammlungsräume einen sakralen Charakter besaßen. Die Räume der ältesten und einzigen erhaltenen frühchristlichen Hauskirche in Dura Europos (vor 256 CE) wurde nach und nach ihrer Wohnfunktion beraubt und dem Kult unterstellt, so dass ein

Gebäude entstand, das allein im kultischen Gebrauch seine Existenzberechtigung hatte.<sup>2</sup> Im Folgenden soll jedoch nicht noch einmal der Frage nachgegangen werden, ob und ab wann die Versammlungsräume der Christen sakralen Charakter erhielten, sondern vielmehr gefragt werden, warum es zum Phänomen der Sakralisierung von Orten kam. Es wird dargelegt, dass es sich hierbei um eine nahezu unausweichliche Konsequenz aus der christlichen Religion und aus allgemeinen Vorstellungen der Annäherung an das Göttliche in der spätantiken Geistesgeschichte handelte.

Einer der wegweisenden Artikel für die Beschäftigung mit der Frühzeit christlicher Sakralräume ist Friedrich Wilhelm Deichmanns Artikel „Vom Tempel zur Kirche“ aus dem Jahr 1964.<sup>3</sup> Darin untersuchte der Autor die Entstehung christlicher Gotteshäuser aus

---

<sup>1</sup> Zusammenfassend bei Finney 1984; Finney 2004 und Jäggi 2007.

---

<sup>2</sup> Finney 1984, 223f.

<sup>3</sup> Deichmann 1964.

antiken Vorstellungen von Heiligtümern, stellt jedoch fest, dass der christliche Sakralraum weder den paganen Tempeln und seinem jüdischen Pendant noch den profanen Synagogenräumen vergleichbar ist.<sup>4</sup> Der christliche Kult fand – im Unterscheid zu den Innenräumen antiker Heiligtümer, die in der Regel den Priestern vorbehalten waren – gänzlich im Inneren des sakralen Gebäudes statt. Ferner war jedes einzelne der vielen Kirchengebäude ein Behältnis des Göttlichen, während die frühen Synagogen reine Versammlungsräume waren.<sup>5</sup> Der Titel von Deichmanns Artikel suggeriert, dass der Sakralisierungsprozess eine Entwicklung war, die vom Tempel zur Kirche verlief. Deichmann bekräftigt jedoch zu Anfang und am Ende des Artikels, dass die Genese keinesfalls zwischen diesen beiden Punkten verlief; er benutzt die Begriffe „Tempel“ und „Kirche“ lediglich, um den Zeitrahmen des kulturellen Wandlungsprozesses zwischen paganer Antike und christlicher Spätantike abzustecken. Die Frage nach der Ursache für diesen Wandel lässt Deichmann offen.<sup>6</sup> Aus diesem Grund soll im Titel des vorliegenden Artikels ein neues Begriffspaar vorgeschlagen werden, das den Ursprüngen und der Genese des christlichen Sakralbaus Rechnung trägt. Nicht der Tempel liefert das Vor- und Gegenbild der christlichen Kirche, sondern die antike Kultstatue.

Im Folgenden möchte ich darlegen, dass zwei wichtige Gründe zur Entwicklung des sakralen Raums im Christentum beitrugen. Dieses teilte mit den paganen Religionen der Spätantike die Vorstellung eines zunehmenden Dualismus zwischen göttlicher und irdischer Welt. Die Trennung zwischen den beiden

Sphären musste überbrückt werden, jedoch anders als die paganen Religionen, die den Kontakt mit dem Göttlichen über Statuen suchten, wählten die Christen den sakralen Raum als Kontaktmedium. Diese Entscheidung wiederum ist die Folge einer Besonderheit des Christentums, dessen Gott nicht darstellbar war und der nicht in anthropomorphen Standbildern erfahrbar gemacht werden durfte. Stattdessen waren die Christen bemüht Wege zu finden, das Göttliche zu visualisieren, ohne in Konflikt mit dem Repräsentationsverbot zu kommen. Dies gelang ihnen zum einen dadurch, dass sie die Bilder Gottes ins Gewand ephemerer immaterieller Visionen hüllten,<sup>7</sup> zum anderen durch architektonische Räume, die im Inneren die Erfahrung einer quasi-immateriellen Theophanie ermöglichten.

Drei Quellen werden im Anschluss aus der Vielzahl möglicher Quellen als Kronzeugen ausgewählt, um die These zu illustrieren, dass die christlichen Sakralräume eine Antwort auf den Dualismus der spätantiken Welt und die Unsichtbarkeit des christlichen Gottes waren. Die Erste ist die *Topographia Christiana* des Kosmas Indikopleustes und besonders die Miniatur 89r aus der Handschrift Vat. gr. 699, in der sich die spätantike Vorstellung eines Dualismus der Welten konzentriert. Die zweite wichtige Quelle ist Eusebios' Weihereide auf die Basilika von Tyros, einer der frühesten Belege für die Wahrnehmung von Gotteshäusern als sakrale Orte. Darin bestätigt er, dass ein primäres Ziel der Kultbauten die Vision des Göttlichen in ihrem Inneren war. Schließlich ist das verlorene Fastigium des Lateran ein Beleg dafür, wie man früh versuchte, die Dualität der Sphären im Inneren der Kirchengebäude zu visualisieren und damit die Präsenz des Numinosen erfahrbar zu machen. War der antike Tempel nur die schützende Hülle für die Kultstatuen gewesen, so waren die Mauern der christlichen Kirchen nun selbst die materialisierte Form des Heiligen.

<sup>4</sup> Vgl. Deichmann 1964, 57f.

<sup>5</sup> Zum Prozess der Sakralisierung der Synagogen als Folge aus dem Kontakt mit Kirchen siehe Milson 2007, bes. S. 194–204. Steven Fine zeigt, dass bereits in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten die Sakralität des Tempels auf die Synagogen übertragen werden konnte: Fine 1997, 21–47.

<sup>6</sup> Deichmann verweist lediglich auf die zunehmende Vergeistigung der jüdischen Kultvorstellungen nach der Zerstörung des Tempels. Die sich im Anschluss entwickelnden Synagogen bleiben jedoch profane Gebäude: Deichmann 1964, 54.

<sup>7</sup> Siehe hierzu ausführlich Bergmeier 2017.

## Die Ablehnung der Kultbauten in den Schriftquellen

Die Aussagen des Neuen Testaments und der Apologeten zu sakralen Räumen im Christentum sind eindeutig. Im Neuen Testament wird wiederholt betont, dass die Christen keine Tempel benötigen, da Christus schon dann präsent sei, wenn sich zwei oder drei in seinem Namen versammeln (Matth. 18.20). In der Rede des Stephanos vor dem Hohen Rat kommt er auf den Tempel des Salomon zu sprechen, wendet aber ein, dass Gott nicht im „Werk von Händen“ wohne (Apg. 7.48).<sup>8</sup> Menschgemachte, materielle Visualisierungsformen des Göttlichen lehnte das frühe Christentum ab. Dazu gehörten neben Bildern und Statuen auch Architektur und sogar Weihrauch.<sup>9</sup> Noch im zweiten Jahrhundert wird diese Haltung von den Apologeten verteidigt, wenn auch die Realität sich bereits gewandelt haben mochte. Klemens von Alexandria schrieb beispielsweise:

Ist es nicht richtig und wahr, wenn wir den unbeschränkten Gott nicht auf irgendeinen Ort begrenzen und den, der alles in sich fasst, nicht in Tempeln einschließen, die von Menschenhand gemacht sind? Denn welches Werk von Baumeistern und von Handwerkskunst könnte schon heilig sein?<sup>10</sup>

Klemens fährt fort, dass er, wenn er das Wort *ἐκκλησία* (*ekklesia*) benutzt, nicht das Bauwerk meint, sondern die Versammlung der Christen. Dieser Hinweis verrät, dass zu seiner Zeit bereits Gebäude als *ekklesia* bezeichnet wurden. Ähnliches berichtet Minucius Felix:

Glaubt ihr aber, wir halten den Gegenstand unserer Verehrung geheim, wenn wir keine Tempel und Altäre haben? Welches Bild soll ich für Gott ersinnen, da doch im Grunde genommen der Mensch selbst Gottes Ebenbild ist? Welchen Tempel soll ich

ihm bauen, da diese ganze Welt, das Werk seiner Hände, ihn nicht zu fassen vermag? Und während ich als Mensch geräumiger wohne, soll ich die Größe solcher Majestät in eine einzige Zelle einschließen?<sup>11</sup>

Die Ausgangslage ist also eindeutig. Die Christen brauchen weder Bilder noch Tempel, denn es wäre vermessen zu glauben, dass man die endlose Herrlichkeit Gottes in einem kleinen Raum einfangen könnte. Noch in einem Beschluss der Synode von Elvira (um 306) wird die Ablehnung des materiellen und damit vergänglichen Aspekts der Kirchenbauten spürbar, denn das Verbot der Bilder richtet sich speziell gegen deren Anbringung auf *Wänden*.<sup>12</sup> Warum nahmen die Christen Abstand von der verordneten Praxis und schufen sich heilige Räume? Ein früher archäologischer Beleg hierfür ist die bereits erwähnte Hauskirche von Dura Europos, in deren letzter Phase 90% der Räume dem Kult dienten und eine Wohnfunktion vermutlich ausschlossen.<sup>13</sup> Sicherlich ist es möglich, dass der Komplex am syrischen Limes trotz seiner exklusiv kultischen Nutzung noch als profaner, nicht heiliger Raum verstanden wurde. Eine eindeutig sakrale Konnotation hatte die Basilika in Tyros, deren Weiherede Eusebios von Caesarea hielt und die in seiner *Historia ecclesiastica* überliefert ist. Bevor wir diese christliche Wahrnehmung der Kulträume und ihre Funktion näher betrachten, soll zunächst der Sitz des Sakralen in der Antike beleuchtet werden.

## Statuen und Tempel in der Antike

In der Antike waren die Kultstatuen das primäre Mittel der Kontaktaufnahme mit den Göttern. Verschiedene antike Quellen berichten, wie die Kultstatuen gezielt aufgesucht wurden, um mit den Göttern in Kontakt zu treten.<sup>14</sup> Die antiken Götter waren jederzeit in den Statuen sichtbar. Die Tempel und die darin befindlichen Kultbilder standen zwar

<sup>8</sup> Eine Übersicht über die relevanten Passagen bei Jäggi 2007, 77f.

<sup>9</sup> Zum Weihrauch siehe Caseau 2007.

<sup>10</sup> Klemens, Stromateis 7.5.28–29: Übers. bei Heyden 2012, 102.

<sup>11</sup> Minucius Felix, Octavius 32.

<sup>12</sup> Grigg 1976, 429.

<sup>13</sup> Finney 1984, 223f.

<sup>14</sup> Titus Livius, *Historiae Romanae* 26.19.5; Herodot, *Historiae* 6.61.

in der Regel nur einmal im Jahr im Zentrum kultischer Verehrung, aber auch außerhalb der Festtage konnten die Götter aufgesucht werden, wenn man ein Zwiegespräch suchte oder die Hilfe des Gottes benötigte. Eines der hadrianischen Tondi am Konstantinsbogen zeigt Hadrian, wie er mit Apoll in Form seiner Statue Kontakt aufnimmt. (Abb. 1) Besonders häufig wurde auf Keramik die Szene dargestellt, in der sich Cassandra vor den Angriffen des Ajax zur Statue der Pallas Athene flüchtete. Sichtbar waren die Götter auch für den Vorbeigehenden, wenn die Türen des Heiligtums geöffnet waren und man durch sie einen Blick auf die Statue erhaschen konnte. So beschreibt es Vitruv<sup>15</sup> und so zeigen es einige Darstellungen in Handschriften und auf Münzen. (Abb. 2 und 3)

In welchem Verhältnis der Gott und seine Statue in der Antike genau standen, ist umstritten. Generell kann man jedoch sagen, dass die Götter vor allem in der Frühzeit mit ihren Bildnissen identifiziert wurden und diese Vorstellung am Ende der Antike ins Wanken geriet.<sup>16</sup> Die enge deiktische Verbindung zwischen beiden kam auch in den Begriffen *simulacra* und *signa* zum Ausdruck. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Götter in ihren Bildnissen gefangen waren. Herodot berichtet von einer Amme, die ein Kind zur Statue der Helena in deren Tempel bringt. Diese hilft dem Kind, aber erscheint später noch einmal draußen vor dem Tempel.<sup>17</sup> Tanja Scheer hat die Rolle der Statuen als Sitz (*hedos*) der Götter beschrieben.<sup>18</sup> Die Statuen boten den Göttern die Möglichkeit, sich den Menschen in dieser anthropomorphen Form zu zeigen.

Dem Tempel als Ort der göttlichen Epiphanie kamen zwei Funktionen zu: Er diente der Statue als Schutz vor äußeren Einflüssen und er sorgte für eine angemessene Inszenierungsform des Götterbilds. Die Positionierung der Statue als visueller Zielpunkt einer Giebelarchitektur und gerahmt von Säulen und Pediten

menten ist auf den beiden Darstellungen in Abb. 2 und 3 gut erkennbar. Daneben belegt Vitruv, dass diese Inszenierungsform der Praxis im Theater glich. Auch hier wurden die Auftritte von Göttern und Kaisern durch eine Konstruktion aus Pedimenten, Säulen und Giebeln auf der Bühne gerahmt.<sup>19</sup> Verglichen mit spätantiken Kirchen scheint diesen Bauwerken an sich jedoch keine Heiligkeit inne gewohnt zu haben. Ihr sakraler Wert leitete sich aus der jeweiligen Kultstatue ab, die sie beherbergten. Im jüdischen Tempel war es die Bundeslade, die die Heiligkeit des Allerheiligsten markierte.

Die Heiligkeit der Götterstatuen und deren Identifizierung mit den Göttern war jedoch schon in der Antike nicht unumstritten. In der römischen Kaiserzeit kritisierten Philosophen zunehmend diese vereinfachte Ansicht und betonten, dass der Gott und sein Bild nicht gleichzusetzen seien.<sup>20</sup> Schon der Sokrates-Schüler Antisthenes hatte formuliert: „Gott ist niemandem gleich, darum kann ihn niemand aus seinem Bild erkennen.“<sup>21</sup> In Ciceros in Dialogform verfasster Schrift *Über die Natur der Götter* wird die Frage gestellt, ob die Götter in den Statuen erscheinen. Darin spricht sich der Neuplatoniker Cotta polemisch gegen jegliche Identifikation der Götter mit den Statuen aus. Er behauptet, die Statuen hätten anthropomorphe Gestalt, um die Unwissenden zu täuschen und sie glauben zu lassen, sie kämen durch die Statuen der göttlichen Präsenz näher.<sup>22</sup> Nicht selten beschwören daher die Inschriften auf Statuenbasen die *praesentia* der Götter.<sup>23</sup> Aber auch der

<sup>15</sup> Vitruv, Zehn Bücher über die Architektur 4.5.1.

<sup>16</sup> Scheer 2000; Johnston 2008; Bremmer 2013.

<sup>17</sup> Siehe oben Anm. 11.

<sup>18</sup> Vgl. Scheer 2000, 120–3.

<sup>19</sup> Vitruv, Zehn Bücher über die Architektur 5.6.9: „Genera autem sunt scaenarum tria: unum dicitur tragicum, alterum comicum, tertium satyricum. Horum autem ornatus sunt inter se dissimili disparique ratione, quod trageae deformatur columnis et fastigiis et signis reliquisque regalibus rebus.“ (Saliou 2009, 26.)

<sup>20</sup> Siehe hierzu Geffcken 1919; Bremmer, 2013.

<sup>21</sup> Klemens von Alexandria, Stromateis 5.14. 108.4.

<sup>22</sup> “[...] ut essent simulacra quae venerantes deos ipsos se adire crederent.” (Cicero, De natura deorum 1.27).

<sup>23</sup> Bspw. Corpus Inscriptionum Latinarum 6.1, 181b; 488; 648; siehe auch Dubourdieu, 2013, 31. Zur Präsenz der Götter im antiken Griechenland siehe auch: Scheer, 2001, 115–130.



Abb. 1: Hadrianisches Tondo, Konstantinsbogen, Rom, 1. Hl. 2. Jh. CE  
(Photo: Autor)



Abb. 3: Concordia-Tempel, Sesterz des Tiberius, 36 CE  
(Zanker 2009, Abb. 90)



Abb. 2: Aeneas und Achaten nähern sich der Sybille vor dem Apollontempel, hinter dessen geöffneten Türen der Blick auf die Statue frei ist, Vergilius Vaticanus Cod. 3225, fol. 45v  
(Wright 1993, 46)



Abb. 4: Die Welt als Koffer, Topographia Christiana des Kosmas Indikopleustes (Bibl. Laur. Plut. 9.28, fol. 95v  
(Anderson 2013, Tf. 18)

Stoiker Balbus, der zweite Redner in Ciceros Dialog, der entschieden statuenfreundlicher ist, gibt zu, dass die Götter eigentlich keine anthropomorphe Gestalt hätten, sondern vielmehr eine perfekte Kreisform.<sup>24</sup> Er gibt aber zu bedenken, dass nichts schwieriger sei, als den Verstand von der Übermacht der Augen zu trennen, und rechtfertigt so die Existenz der Statuen.

Die Neuplatoniker waren also von der Anikonizität des Göttlichen überzeugt, aber machten trotzdem häufig den Zweck von Bildern geltend, die Götter durch Symbole ins Gedächtnis zu rufen. Maximus von Tyros, der im zweiten Jahrhundert über die Vorstellungen des Göttlichen in den verschiedenen Kulturen nachdachte, war der Überzeugung, dass das Göttliche nicht dargestellt werden könne.<sup>25</sup> Er legte auch dar, dass jede Kultur ihre eigenen Visualisierungsformen habe, was, so Maximus, eine menschliche Konstante zu sein scheint. Kein Volk könne ohne Symbole leben. Ähnliches schlug im zweiten Jahrhundert der Philosoph Celsus vor, gegen den Origenes sein berühmtes Werk *Contra Celsum* schrieb. Er hatte den Christen nahegelegt, Bildnisse doch beizubehalten. Nicht weil er glaubte, dass Gott darin wohne, sondern als Gedächtnisstütze und zur visuellen Orientierung.<sup>26</sup>

Im dritten Jahrhundert mehrten sich die Stimmen, die anthropomorphe Darstellungen ablehnten. Plotin beispielsweise ist der wohl bedeutendste Vertreter einer Intellektualisierung und Spiritualisierung des Religiösen, der materielle Kultobjekte ablehnte und die Kontaktaufnahme mittels des geistigen Sehens propagierte.<sup>27</sup> Dessen Schüler Iamblichos hingegen bestand auf den Statuen als Mittel der Kontaktaufnahme.<sup>28</sup>

Warum war diese Auseinandersetzung um die Präsenz der Götter überhaupt nötig geworden?

<sup>24</sup> Cicero, *De natura Deorum* 2.17.

<sup>25</sup> Maximus von Tyros, *Oratio* 2.

<sup>26</sup> Besonders Origenes, *Contra Celsum* 7.66.

<sup>27</sup> Eine Übersicht über die relevanten Passagen in Plotins *Enneaden* bei Stock 2013, 15.

<sup>28</sup> Zur Theurgie des Iamblichos siehe Johnston 2008 und Shaw 2011.

Die antiken Götter teilten doch eine Sphäre mit den Menschen und bewegten sich in ihrer Mitte. Diese Vorstellung hatte sich am Ende der Antike von Grund auf gewandelt. Götter und Menschen waren nicht länger Teil einer zusammenhängenden Welt, sondern es hatte sich die Vorstellung eines Dualismus etabliert, der beide Sphären, die menschliche und die göttliche, zunehmend voneinander trennte.<sup>29</sup> Dieser Dualismus ist das Kernproblem der spätantiken Auseinandersetzung mit dem Göttlichen, sowohl in der paganen als auch in der christlichen Kultur. Er war die Ursache dafür, dass sich die Natur der Visualisierungsformen des Göttlichen veränderte. Wenn göttliche und menschliche Welt voneinander getrennt waren, konnten die Götter höchstens temporär diese Grenze überwinden. Sie waren nicht mehr dauerhaft Teil der irdischen Welt. Dies erhöhte den Stellenwert der Visualisierungsmedien.

Dieser Abhängigkeit von den Statuen stand der bereits skizzierte Zweifel an der Gleichsetzung der Götter mit ihren Statuen gegenüber. Um dem Widerspruch zwischen den anikonischen Tendenzen und dem Wunsch nach der Visualisierung des Göttlichen zu entkommen, entwarfen die Philosophen des zweiten Jahrhunderts – unter anderem Celsus und Maximus von Tyros – eine Zwittertheorie: Sie erkannten die Anikonizität des Göttlichen an, räumten aber ein, dass die Materialisierung der Götter in Bildern zulässig sei, da die menschliche Vorstellungskraft diese benötige.

Plotin löste den Widerspruch auf, indem er das Konzept der Seele bemühte.<sup>30</sup> Diese nahm eine Zwischenstellung zwischen dem Körperlichen und dem Himmlischen ein. Sie konnte sich zeitweise vom Körper trennen und Teil des göttlichen Reichs werden. Porphyrios folgte Plotin und behauptete, dass die Seele nie ganz in den Körper zurückgehe. Das Mittel zur Kontaktaufnahme sei die *theoria*, das geistige Sehen. Mit materiellen Objekten sei den Göttern nicht näherzukommen, weil sie nicht Teil der materiellen Welt waren.

<sup>29</sup> Siehe hierzu Johnston 2008.

<sup>30</sup> Shaw 2011, 118.

Gegenstimmen wie die des Iamblichos forderten eine reale, praktische Erfahrung ein. Er lehnte die plotinische Theorie der Seele ab und behauptete, sie sei vollständig Teil der körperlichen Welt. Anstelle der geistigen *theoria* setzte er archaische Offenbarungsriten, die sogenannte Theurgie.<sup>31</sup> Diese war eine Strategie zur Animation der Statuen als Mittel der Kontaktaufnahme mit dem Göttlichen. Den Götterstatuen wurden Substanzen in den Mund gelegt, die mit ihrem Wesen verwandt waren, wie Steine, Kräuter und anderes. Iamblichos schlug darüber hinaus noch den Einsatz von liturgischen Ritualen vor, die die Ordnung der Götter imitieren sollten. Auf diese Weise wollten die Theurgen die Präsenz der Götter evozieren, deren Statuen sie als *Hypodochai*, als Behältnisse, für die temporäre Gegenwart des Gottes bezeichneten. In seiner Schrift *De mysteriis* schreibt Iamblichos als Antwort auf die Kritik des Porphyrios:<sup>32</sup>

Diese Lehre zerstört völlig das heilige Ritual und die theurgische Gemeinschaft der Götter mit den Menschen, indem sie die Präsenz der höchsten Wesen von der Erde abtrennt. Das kommt dem gleich zu sagen, dass die göttlichen Dinge sich in großer Distanz zu irdischen Dingen befinden, sie vermischen sich nicht mit den Menschen; und so ist der Ort hier unten wie eine Wüste.<sup>33</sup>

In dieser Aussage ist das Kernproblem der neuplatonischen Vorstellungen von der Erfahrung des Göttlichen zusammengefasst, nämlich der trennende Dualismus, der einen Kontakt der Sphären nur noch zeitlich begrenzt und rituell unterstützt zuließ.

### Kosmas Indikopleustes

Die gleiche Problematik der Anikonizität des Göttlichen und der Dualität der Welten beschäftigte auch die Anhänger der christlichen Religion. Ihre Theoretiker betonten die Bedeutung der geistigen Vision als Mittel der Kontaktaufnahme mit dem Göttlichen und lehnten jegliche materielle Form der Visualisierung des Göttlichen ab.<sup>34</sup> Sie griffen den antiken Statuenkult an, indem sie beispielsweise gegen die Ekelhaftigkeit der verwendeten Materialien polemisierten, aus denen die Statuen gemacht waren – etwas überspitzt: aus Nachttöpfen und Leichenteilen.<sup>35</sup>

Ein besonders eindrückliches Zeugnis für das christliche Interesse an der Überwindung der Dualität hat sich in der *Topographia Christiana* des Kosmas Indikopleustes, der Schrift eines christlichen Handelskaufmanns aus Alexandria, erhalten.<sup>36</sup> Diesen trieb die Frage um, wie beide Sphären zu vereinigen seien. In dem Werk wird deutlich, dass er als Seefahrer und Christ vor allem zwei Interessensfelder hatte: die christliche Lehre und die Geographie, die er miteinander verband.<sup>37</sup> Zu diesem Zweck entwarf er die Darstellung der Welt in Form eines Koffers. (**Abb. 4**) In diesem Bild visualisierte er das Verhältnis von himmlischer und irdischer Sphäre als Einheit: Der Deckel repräsentiert die göttliche Sphäre, während sich darunter die natürliche Welt der Menschen befindet. Beide sind vereint im zusammenhängenden Konzept des Koffers. Eine weitere Illumination, die von manchen Forschern für eine Frühform der Weltgerichtsikonographie gehalten wurde,<sup>38</sup> stellt dieses Schema vielmehr nur in einem Längsschnitt

<sup>31</sup> Grundlegend zur Theurgie: Dodds 1947.

<sup>32</sup> Zum Streit zwischen Iamblichos und Porphyrios siehe Addey 2014, 127–169.

<sup>33</sup> Ὅλος δὲ τῆς ἱερᾶς ἀγιστείας καὶ τῆς θεουργικῆς κοινωνίας θεῶν πρὸς ἀνθρώπους ἀναίρεσις ἐστὶν αὕτη ἢ δόξα, τὴν τῶν κρείττωνων παρουσίαν ἔξω τῆς γῆς ἐξορίζουσα. Οὐδὲν γὰρ ἄλλο λέγει ἢ ὅτι ἀπώκισται τῶν περὶ γῆν τὰ θεῖα καὶ ὅτι ἀνθρώποις οὐ συμμίγνυται καὶ ὡς ἔρημος αὐτῶν ἐστὶν ὁ τῆδε τόπος. (Iamblichos, *De mysteriis Aegyptiorum* I.8. Übers. Autor.)

<sup>34</sup> Zur Ablehnung materieller Visualisierungsformen siehe Scheer 2001.

<sup>35</sup> Siehe zum Beispiel Justin der Märtyrer, 1. Apologie 1.9; Minucius Felix, *Octavius* 24.1.

<sup>36</sup> Zur Identifizierung von Kosmas Indikopleustes mit Konstantin von Antiochia siehe Wolska-Conus 1989, 28–30. Zum Alexandrinischen Abfassungsort siehe Milton 1946; Schneider 2010, 10.

<sup>37</sup> Zum Weltbild des Kosmas siehe Kominko 2013.

<sup>38</sup> Bspw. Kessler 1995.

von der Seite dar. (Abb. 5) Kosmas schreibt dazu:

Von der Erde bis zum Firmament ist der erste Raum, dieser Kosmos, in dem Engel, Menschen und der ganze gegenwärtige Zustand sind. Vom Firmament bis zum Gewölbe ist oben der zweite Raum, das heißt, das Königreich der Himmel, wohin Christus als erster von allen aufgenommen wurde und hineinging, als er uns den neuen Weg des Lebens ebnete.<sup>39</sup>

Dieses duale Weltbild, das Kosmas im Bild des Koffers vereint, ist häufig auf Strömungen der antiochenischen Schule zurückgeführt worden.<sup>40</sup> Allerdings ist die Dualität nicht alleiniges Kennzeichen der antiochenischen Schule, sondern findet sich in vielen Bereichen antiker und spätantiker Kulturgeschichte.

Kosmas äußert sich nicht zu der Frage, ob eine visuelle oder visionäre Durchdringung beider Sphären möglich sei. Er betont lediglich wiederholt, dass beide seit Anbeginn der Tage existieren. Diese Aussage eröffnet nun theoretisch die Möglichkeit einer temporären Sichtbarmachung der göttlichen Sphäre. Die christlichen Sakralräume suchten genau dies, die Sichtbarmachung des eigentlich noch Unsichtbaren, in gebauter Form zu materialisieren. Die Kirchen waren Räume, die die Dualität aufhoben, indem sie beide Sphären gleichzeitig darstellten und so die göttliche Präsenz visuell erfahrbar machten. Voraussetzung hierfür ist die Ortsheiligkeit, die Wahrnehmung des Kirchenraums als *sakraler Raum*. Diese Vorstellung ist in der Rede des



Abb. 5: Längsschnitt durch die Welt, *Topographia Christiana* des Kosmas Indikopleustes, Vat.gr. 699, fol. 89r

(Wolf – Morello 2000, Kat. Nr. I.4)

Eusebios von Caesarea zur Weihe der Basilika in Tyros früh belegt.

#### Eusebios von Caesarea und die Weiherede der Basilika von Tyros

Ebenso wenig wie die Neuplatoniker kamen die Christen ohne Visualisierungsmedien aus, die es ihnen ermöglichten, das Heilige zu schauen. Statuen hatten im Christentum als Repräsentationsform des Heiligen allerdings ausgedient und sogar die Praxis der profanen Statuenproduktion endete im Laufe der Spätantike.<sup>41</sup> An ihre Stelle traten zum einen theophanische Bilder, die durch ihre ostentativ zur Schau gestellte Affinität zum Visionären, Immateriellen und Ephemeren die Gefahr der Idolatrie umgingen. Zum anderen gelang es den Christen, wie hier gezeigt werden soll, die Ortsheiligkeit zu nutzen, um einen Raum zu schaffen, der die göttliche Präsenz visualisierte, ohne selbst ein verehrbares Objekt zu sein. Die Voraussetzung hierfür war die Wahrnehmung des Kirchenraums als sakraler Raum. Den wohl wichtigsten frühen Beleg dafür liefert Eusebios von Caesarea in seiner Rede zur Weihe der Basilika in Tyros

<sup>39</sup> Ἀπὸ τῆς γῆς ἕως τοῦ στερεώματος χώρος πρῶτος ἐστίν, ὁ κόσμος οὗτος, ἐν ᾧ εἰσὶν ἄγγελοι καὶ ἄνθρωποι καὶ πᾶσα ἡ νῦν κατάστασις· ἀπὸ τοῦ στερεώματος ἕως τῆς καμάρας ἄνω, χώρος δευτέρος ἐστίν, τουτέστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, ἐνθα ὁ Χριστὸς ἀναληφθεὶς πρῶτος πάντων εἰσηλθεν ἐγκαίνισας ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν. (Kosmas Indikopleustes, *Topographia Christiana* 4.2; Übers. Schneider 2010, 97).

<sup>40</sup> Siehe hierzu Devreesse 1948, 100f.; Baigent – Kominko 2006, 112–113, bes. Anm. 2. Zur allegorisch-typologischen Exegese der antiochener Schule siehe Madathil 1996, 101–121.

<sup>41</sup> Zu den Gründen hierfür siehe Anderson 2016.

(um 316–319 CE). Diese bildet als zehntes Buch den Abschluss seiner Kirchengeschichte. Darin beschreibt er das Gebäude als heiliges Haus Gottes (ἁγίου νεῶ θεοῦ)<sup>42</sup> und Wohnort der göttlichen Doxa (τόπος σκηνώματος δόξης σου)<sup>43</sup>. Berühmt ist Eusebios' Bezeichnung der Kirche als Abbild des Himmels bzw. des himmlischen Jerusalem in symbolischer Form.<sup>44</sup> Man könnte kaum expliziter die Heiligkeit des Ortes benennen. In den folgenden Jahrhunderten wird diese begriffliche Annäherung von Raum und Sakralität allgegenwärtig. Inschriften wie die in SS. Cosma e Damiano sprechen von der *aula Domini*, dem Haus Gottes, und eine Vielzahl von Inschriften und Baubeschreibungen evokieren die göttliche Präsenz in den Gebäuden besonders in Form von Lichtmetaphorik.<sup>45</sup> Die Ekphraseis der Hagia Sophia von Prokop und Paulus Silentiarius sind hier zu nennen,<sup>46</sup> aber auch die lange Inschrift der Erzbischöflichen Kapelle in Ravenna, die damit beginnt zu beschreiben, wie das göttliche Licht in dem engen Raum eingezwängt ist.<sup>47</sup>

Auffällig großen Wert legt Euseb in seiner Rede auf den Sehsinn, denn die Basilika erlaubt endlich, die Heiligkeit auch visuell und nicht nur geistig zu erfassen. Dabei macht sich Euseb auch neuplatonische Vorstellungen der Seele zunutze, aber anders als bei Plotin befindet sich die Seele nicht in der entfernten göttlichen Sphäre und kommuniziert von dort aus mit dem Körper. Euseb folgte auch nicht der Lehre des Origenes, der das Jenseits als Ort der Seelen identifizierte. Vielmehr befinden sich diese nach Euseb im materiellen Kultbau auf Erden.<sup>48</sup> Die Annahme, dass die Seele nicht mehr bis in den Himmel aufstei-

gen müsse, um die göttliche *theoria* zu erfahren, besagt im Umkehrschluss, dass diese *theoria* des Göttlichen nun im Kultbau auf Erden möglich war. Man konnte im Sakralraum Gottes Herrlichkeit mit eigenen Augen sehen. Euseb schreibt dazu:

Jetzt erkennen wir nicht mehr durch Hören und erzählende Worte den erhobenen Arm und die himmlische Rechte unseres allgütigen und allherrschenden Gottes. Sondern sozusagen durch Taten und mit eigenen Augen sehen wir die Glaubwürdigkeit und die Wahrheit dessen, was uns aus alter Zeit überliefert ist.<sup>49</sup>

Der architektonische Raum war im frühen vierten Jahrhundert zu einem materiellen Medium geworden, das die Statuen ersetzte und die Überwindung der Dualität und damit die göttliche Vision erlaubte. Dies geschah dadurch, dass im Kirchenraum eben jene Dualität inszeniert wurde, wie abschließend dargelegt werden soll.

### Die Visualisierung der Dualität im Kirchenraum und das Fastigium des Lateran

Die aus der Spätantike überlieferten Ausstattungsprogramme von Kirchen und Kapellen unterstützen die Annahme, dass die Zweiteilung von göttlicher und irdischer Sphäre ein primäres Ziel der Gestaltung von Sakralräumen war. Verallgemeinernd lässt sich feststellen, dass die Raumgestaltung zwei markante Trennlinien aufwies: eine vertikale Trennung in der Längsausrichtung und eine horizontale in der Höhe. Die Ausstattung der Zentralbauten wies häufig eine horizontale Staffelung auf, indem die unterste Zone anikonisch mit Marmor verkleidet und darüber Heilige, biblische Figuren und Kirchenväter dargestellt wurden, bevor schließlich an höchster Stelle eine christliche Theophanie erschien. Im Mausoleum der Galla Placidia sind die Apostel oberhalb der Marmorverteilung abgebildet. Die Gewölbezone darüber, die die allegorische, überzeitliche Erscheinung Christi in Form des Kreuzes zeigt, entspricht der göttlichen Deckelzone im Weltmo-

<sup>42</sup> Euseb, *Historia ecclesiastica* 10.4.2.

<sup>43</sup> Euseb, *Hist. eccl.* 10.4.25.

<sup>44</sup> Euseb, *Hist. eccl.* 10.4.25 und 10.4.70.

<sup>45</sup> Borsook 2000; Thunø 2011; Bergmeier 2017, Kapitel III.2

<sup>46</sup> Bspw. Paulus Silentiarius, *Descriptio Hagiae Sophiae* 806 und 838.

<sup>47</sup> Die Inschrift beginnt mit folgenden Zeilen: *Aut lux hic nata est aut capta hic libera regnat./ lex [lux] est ante, venit celli (coeli) decus unde modernum,/ aut privata diem peperunt tecta nitentem,/ inclusumque iubar secluso fulget olimpo.*

<sup>48</sup> Heyden 2012, 104, bes. Anm. 46.

<sup>49</sup> Euseb, *Hist. eccl.* 10.4.6.

dell des Indienfahrers Kosmas. (Abb. 6) Die heiligste Zone wird oftmals durch Darstellungen des Tetramorphs, der vier himmlischen Wesen, angezeigt, die die Grenze zwischen beiden Bereichen markieren, ähnlich wie sie in den biblischen Berichten eine Theophanie-Erscheinung begleiten und ankündigen (Hes. 1 und 10; Apk. 4). In San Vittore in Ciel d'Oro (Abb. 7) sind die lokalen Heiligen und Ambrosius in der unteren Zone dargestellt, darüber folgt keine göttliche Erscheinung, sondern die Epiphanie des Titelheiligen auf goldenem Grund. Das Tetramorph als visuelle Begrenzung der (visionären) Gewölbezone findet sich auch im Baptisterium in Neapel, in dessen Kuppelscheitel das Christogramm erscheint, und in der Kapelle S. Maria Mater Domini in Vicenza, in der sich lediglich einige der Wesen am Kuppelfuß erhalten haben.<sup>50</sup>

In vielen römischen Kirchen übernimmt das Tetramorph die Aufgabe der Trennung der beiden Sphären auch in Form einer vertikalen Markierung. In der Nachfolge des Triumphbogenmosaiks von S. Paolo fuori le mura (440–461) erscheint es häufig auf Bogenfeldern, die das östlich gelegene Sanktuarium vom übrigen Raum abtrennen (SS. Cosma e Damiano (Abb. 8) und S. Venziano in Rom).<sup>51</sup> Diese Trennung manifestierte sich auf dem Bodenniveau im Einbau von Chorschranken, die zwar den Blick ins Allerheiligste offen ließen, den Zugang aber beschränkten. Die architektonische Abschränkung mittels halbhoher Chorschranken kann im gesamten Mittelmeerraum nachgewiesen werden, beispielsweise in der modernen Rekonstruktion der Schrankenanlage in Avdat, im Negev (Abb. 9).

Visuelle Markierungen des heiligen Bereichs in Form von Wandbildern haben sich außerhalb Italiens nur selten erhalten (bspw. im Sinaikloster). Dafür überdauern im östlichen

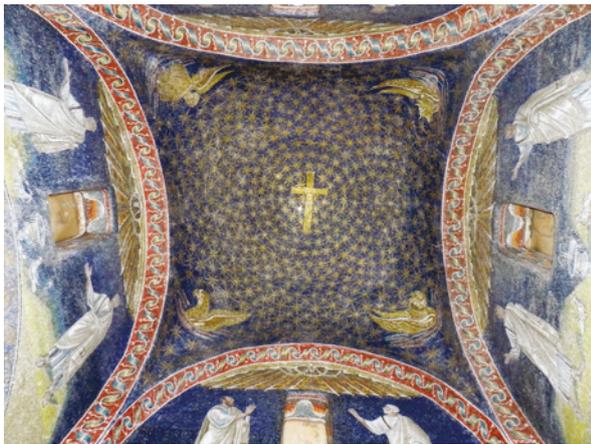
Mittelmeerraum eine große Zahl an Bodenmosaiken, die eben diese Trennung in der Längsrichtung der Kirchen belegen. Hier wurde in der Regel abstrakte Ornamentik im Sanktuariumsbereich verwendet, während die übrigen Bodenareale Darstellungen der irdischen Natur aufwiesen. Die Bodenmosaiken der Stefanskirche von Umm-er-Rasas zeigen genau diese Trennung in ornamentale Muster im Sanktuariumsbereich und vegetabile und figürliche Darstellungen im Rest des Kirchenraums. Diese Trennung wurde durch die nicht mehr erhaltene Chorschranke markiert (Abb. 10). In einigen Fällen wurde die irdische Bedeutung des Bereiches vor dem Sanktuarium sogar inschriftlich als ΓΗ (Erde) oder ΘΑΛΑΚΚΑ (Meer) bezeichnet (bspw. in der Kapelle des Priesters Johannes auf dem Berg Nebo oder im Bodenmosaik der Apostelkirche von Madaba).

Diese beobachtete visuelle Trennung nahm bereits der erste von Kaiser Konstantin in Rom gestiftete Kirchenbau auf einzigartige Weise vor, so man dem *Liber Pontificalis* hier Glauben schenken kann. Die Schenkungsurkunde erwähnt für den Lateran ein sogenanntes *fastidium* oder *fastigium*, eine Giebelkonstruktion, die völlig mit Silber verkleidet war.<sup>52</sup> Die Rekonstruktion dieses Einbaus nach Sible de Blaauw imitiert eine Tempelfassade und weckt damit Assoziationen mit der Präsentationsform antiker Götterstatuen hinter diesen Fassaden. (Abb. 3 und 11) Man hätte hier im Zuge der Interiorisierung des Kults auch die visuelle Markierung zwischen dem heiligen Inneren und dem profanen Außenraum, die Tempelfront, in den Innenraum geholt. Dass das *fastigium* die Grenze zwischen göttlicher und irdischer Sphäre markierte, dafür spricht auch das im *Liber Pontificalis* überlieferte Statuenprogramm. Laut dieser Textquelle haben sich auf der architektonischen Konstruktion auch Silberfiguren befunden: auf der Vorderseite Christus zwischen den Aposteln und auf der Rückseite der thronende Christus zwischen vier

<sup>50</sup> Zu dieser Kapelle siehe Mackie 2003, 37–40.

<sup>51</sup> Im kilikischen Alahan Manastr markierte das Tetramorph auf dem berühmten Türsturz der Westkirche den gesamten Sakralraum als heilig, grenzte ihn also vom profanen Außenraum ab. Im Inneren hat sich der verzierte Stylobat der Chorschranke erhalten, der die Grenze zwischen heiligem und heiligerem Raum kennzeichnete.

<sup>52</sup> Hierzu Blaauw 1996 und Blaauw 2001.



**Abb. 6: Theophanische Erscheinung oberhalb der Apostel, Mausoleum der Galla Placidia, Ravenna, 5. Jh. CE**  
(Photo: Autor)



**Abb. 9: Chorschranke (moderne Rekonstruktion), Südkirche, Avdat, Israel**  
(Photo: Autor)



**Abb. 7: Epiphanie des Titelheiligen oberhalb von Ambrosius und anderen Heiligen, San Vittore in Ciel d'Oro, Mailand, nach 397 CE**  
(Photo: Autor)



**Abb. 8: Apsis und Apsisstirnwand, SS. Cosma e Damiano, Rom, 526–530 CE**  
(Photo: Autor)



**Abb. 10: Bodenmosaik der Stefanskirche von Umm er-Rasas, Jordanien, 8. Jh. CE**  
(Angehen 2010, Abb. 17)

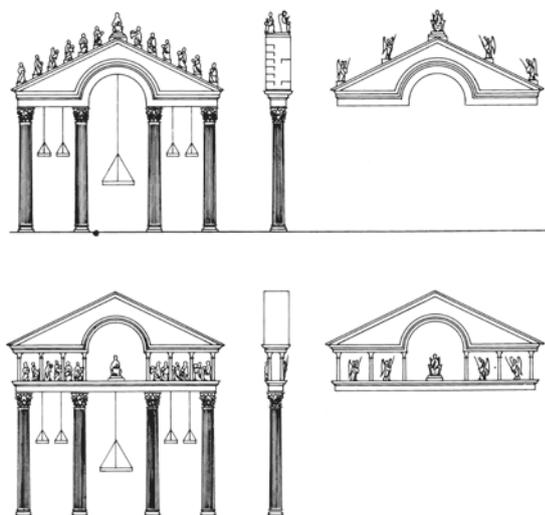


Figura 3 - Basilica Salvatoris  
Fastigium: ricostruzione ipotetica in due varianti

Abb. 11: Konstantinisches Fastigium des Lateran (Rekonstruktion Blaauw 1996, Abb. 1)

standarte-tragenden Engeln.<sup>53</sup> Die Vorderseite hätte also den irdischen, menschlichen Jesus der biblischen Erzählungen gezeigt, die in die Apsis gerichtete Rückseite hingegen den himmlischen Christus.

Besonders die Existenz dieses Statuenprogramms ist umstritten. Josef Engemann vermutete eine spätere Interpolation des Textes, da Christus zwischen standartentragenden Engeln erst in der religiösen Bildsprache des sechsten Jahrhunderts greifbar wird.<sup>54</sup> Allerdings mag es sich bei der Beschreibung der Figuren einerseits um eine spätere Ausschmückung aus der Abfassungszeit des *Liber Pontificalis* handeln, andererseits begegnet diese aus dem kaiserlichen Zeremoniell entlehnte Darstellungsform bereits lange vor dem sechsten Jahrhundert (beispielsweise auf der Basis des Theodosius-Obeliskens in Konstantinopel Abb. 12). Das Fastigium hätte sich, glaubt man dem Text, somit vor der Apsis befunden, an der Stelle etwa, an der in späteren Sakralbauten die Chorschranken den heiligsten Bereich vom übrigen Raum trennten.



Abb. 12: Basis des Theodosius-Obeliskens, ehem. Spina des Hippodrom, Konstantinopel, 390 CE (Photo: Autor)

Das Fastigium hat keine direkte Nachfolge in der Kirchenbaukunst gefunden. Vermutlich sind die Silberfiguren beim Fall von Rom 410 geraubt und hinterher nicht mehr ersetzt worden. Der Restaurierungsbericht von Papst Sixtus III gibt ein Silbergewicht für das Fastigium an, welches der Konstruktion ohne Figuren entspricht.<sup>55</sup> Dieses singuläre Ausstattungselement stellt ein wichtiges Verbindungsstück für die Zeit der Ausbildung der christlichen Sakralräume im frühen vierten Jahrhundert dar. Es verdeutlicht den in der Aushandlung befindlichen Prozess der Erschaffung sakraler Räume, die die Präsenz des Göttlichen in ihrem Inneren erfahrbar machen sollten. Dieser frühe Versuch der Visualisierung des Dualismus der Sphären operierte ironischerweise noch mit dem gleichen Medium – den rundplastischen Statuen – das es eigentlich zu überwinden galt.

### Zusammenfassung

Es wurde gezeigt, dass über weite Teile der Antike Statuen das primäre Mittel der Kontaktaufnahme mit dem Göttlichen waren. Die Götter waren in ihnen sicht- und sogar berührbar. Bereits in der Antike und verstärkt in der Spätantike traten anikonische Tenden-

<sup>53</sup> Liber Pontificalis 34: 9–11 (zitiert in Blaauw 2001, 138, Anm. 2).

<sup>54</sup> Vgl. Engemann 1993, 201–203).

<sup>55</sup> Blaauw 2001, 141.

zen auf, die vom Statuenglauben Abstand nahmen. Darüber hinaus etablierte sich ein Dualismus aus göttlicher und irdischer Welt, die sich zunehmend voneinander entfernten. In der Folge waren Mechanismen nötig, um diese Trennung zu überwinden. Die Neuplatoniker entwarfen mehrere Lösungsansätze, darunter Plotins Theorie der Seele und Iamblichs Theurgie, die nach wie vor auf die materiellen Statuen angewiesen war. Weder die Neuplatoniker (bspw. Celsus) noch die Christen waren in der Lage, dem von Plotin und Porphyrios vertretenen Ideal einer völligen Spiritualisierung des Kontakts mit dem Göttlichen zu folgen. Die Christen schufen Bilder, die ihren Gott (mittels visionärer Ikonographie) darstellten, und errichteten Sakralgebäude, in denen die göttliche Präsenz verortet wurde.

Trotz dieser Zugeständnisse an den Wunsch nach der Sichtbarmachung Gottes stellt die christliche religiöse Praxis doch eine Weiterentwicklung der neuplatonisch-theurgischen Ansätze dar. Die neue Religion führte die Entwicklung weg von der Götterstatue zu ihrem konsequenten Ende und verlegte sich auf eine neue Form der Visualisierung des Heiligen. Mit der Abschaffung der dreidimensionalen

Bildnisse als Orte der Kontaktaufnahme mit dem Göttlichen wurden die Sakralräume zur willkommenen Alternative, denn nach wie vor trieb die Christen das Problem der Überwindung der dualen Welt um, wie Kosmas Indikopleustes' *Topographia Christiana* eindrücklich zeigt. Eusebios hatte diese neue Funktion der Kirchenbauten in seiner Rede zur Weihe der Basilika von Tyros zum Ausdruck gebracht: Die göttliche Präsenz, das Heilige, war nun für jeden an diesen Orten mit den eigenen Augen sichtbar. Mittels Bildern und Einbauten wurde dem Dualismus der Welten ein sichtbarer, materieller Ausdruck in den Kirchenräumen gegeben. Das Fastigium des Lateran stellte eine experimentelle Frühform dar, die als letzter Versuch gelten muss, die Sichtbarkeit der göttlichen Sphäre mittels rundplastischer Statuen zu erreichen. In der Folge übernahmen Schrankenanlagen, Bodenmosaiken und Wandbilder diese Aufgabe. Die Besucher einer christlichen Basilika, beispielsweise der in Tyros, erlebten nun die visuelle Verschmelzung der menschlichen mit der heiligen göttlichen Sphäre in einer räumlichen Einheit. Die Staffelung der beiden Raumteile ermöglichte die von Eusebios versprochene Vision des Göttlichen im Sakralraum mit eigenen Augen.

## Bibliographie

### Primärquellen

- Cicero, *De natura deorum*  
H. Rackham (Hg.), Cicero (Cambridge 1956) = Loeb Classical Library 268
- Eusebios von Caesarea, *Historia ecclesiastica*  
G. Bardy (Hg.), Eusèbe, Bd. 3 (Paris 1967) = Sources Chrétiennes 55
- Herodot, *Historiae*  
A. Denis (Hg.), Herodotus (London 1921–24) = Loeb Classical Library 119
- Iamblichos, *De mysteriis Aegyptorum*  
É. Places (Hg.), Jamblique (Paris 1966)
- Justin der Märtyrer, 1. Apologie  
C. Munier (Hg.), Justin (Paris 2006) = Sources Chrétiennes 507
- Klemens, *Stromateis*  
A. de Boulluec (Hg.), Stromate V (Paris 1981) = Sources Chrétiennes 278
- Liber Pontificalis  
L. Duchesne (Hg.), Liber Pontificalis, 2 Bde. (Paris 1886)
- Maximos von Tyros, *Orationes*  
M. B. Trapp (Hg.), Maximus of Tyre. The Philosophical Orations (Oxford 1997)
- Minucius Felix, *Octavius*  
J. Beaujeu (Hg.), Octavius (Paris 1964)
- Origenes, *Contra Celsum*  
M. Fiedrowicz (Hg.), Contra Celsum, 5 Bde. (Freiburg 2012) = Fontes Christiani 50
- Paulus Silentarius, *Descriptio Hagiae Sophiae*  
O. Veh (Hg.), Bauten (München 1977)
- Titus Livius, *Historiae Romanae*  
B. Foster (Hg.), Livy (London 1919–59) = Loeb Classical Library 367
- Vitruv, *Zehn Bücher über die Architektur*  
P. Gros – Catherine Saliou e.a. (Hg.), Les dix livres de l'architecture, 10 Bde. (Paris 1969 – 2009)

### Sekundärquellen

- Addey 2014  
C. Addey, *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the Gods* (Farnham 2014)
- Anderson 2016  
B. Anderson, *The Disappearing Imperial Statue: Towards a Social Interpretation*, in: Kristensen – Stirling 2016, 290–310
- Anderson 2013  
J. C. Anderson (Hg.), *The Christian Topography of Kosmas Indikopleustes* (Rom 2013)
- Angheben 2010  
M. Angheben, *Art médiéval. Les voies de l'espace liturgique* (Paris 2010)
- Baignet – Kominko 2006  
E. Baignet – M. Kominko, *Maps in the Christian Topography* (Dissertation in Progress), *Imago Mundi* 58. 1, 2006, 112–113
- Bauer – Zimmermann 2011  
F. A. Bauer – N. Zimmermann (Hg.), *Epochenwandel? Kunst und Kultur zwischen Antike und Mittelalter* (Mainz 2011)

- Bergmeier 2017  
A. Bergmeier, Visionserwartung: Visualisierung und Präsenzerfahrung des Göttlichen in der Spätantike (Wiesbaden 2017)
- Blaauw 1996  
S. de Blaauw, Das Fastigium der Lateransbasilika: Schöpferische Innovation, Unikat oder Paradigma, in: Brenk 1996: 53–65
- Blaauw 2001  
S. de Blaauw, Imperial Connotations in Roman Church Interiors. The Significance and Effect of the Lateran Fastigium, *Acta ad Archaeologiam et Artium Historiam Pertinentia XV* = R. Brandt – O. Steen (Hg.), *Imperial Art as Christian Art – Christian Art as Imperial Art* (Rom 2001), 137–146
- Blázquez Martínez – González Blanco 2004  
J. M. Blázquez Martínez – A. González Blanco (Hg.), *Sacralidad y Arqueología. Thilo Ulbert zum 65. Geburtstag am 20. Juni 2004 gewidmet* (Murcia 2004)
- Borsook 2000  
E. Borsook, Rhetoric or Reality: Mosaics as Expressions of a Metaphysical Idea, *Mitteilungen des Kunsthistorischen Instituts in Florenz* 44, 2000, 2–18
- Bremmer 2013  
J. Bremmer, The Agency of Greek and Roman Statues. From Homer to Constantine, *Opuscula* 6, 2013, 7–21
- Brenk 1996  
B. Brenk (Hg.), *Innovation in der Spätantike* (Wiesbaden 1996)
- Caseau 2007  
B. Caseau, Incense and Fragrances: From House to Church. A Study of the Introduction of Incense in the Early Byzantine Christian Churches, in: Grünbart – Kislinger – Muthesius – Stathakopoulos 2007, 75–91
- Deichmann 1964  
F. W. Deichmann, Vom Tempel zur Kirche, in: Stuidber – Herrmann 1964, 52–59
- Devreesse 1948  
R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste* = *Studi e testi* 141 (Vatikanstadt: 1948)
- Dodds 1947  
E. R. Dodds, Theurgy and Its Relationship to Neoplatonism, *The Journal of Roman Studies* 37, 1947, 55–69
- Engemann 1993  
J. Engemann, Der Skulpturenschmuck des Fastigiums Konstantins I. nach dem Liber Pontificalis und der Zufall der Überlieferung, *Rivista di Archeologia Cristiana* 69, 1993, 179–203
- Fine 1997  
S. Fine, This Holy Place: On the Sanctity of the Synagogue During the Greco-Roman Period (Notre Dame 1997)
- Finney 1984  
P. C. Finney, *Topos Hieros und christlicher Sakralbau in vorkonstantinischer Überlieferung*, *Boreas. Münstersche Beiträge zur Archäologie* 7, 1984, 193–225
- Finney 2004  
P. C. Finney, Sacred Place Again, in: Blázquez Martínez – González Blanco 2004, 69–74
- Geffcken 1919  
J. Geffcken, Der Bilderstreit des heidnischen Altertums, *Archiv für Religionswissenschaft* 19, 4, 1919, 286–315
- Gemeinhardt – Heyden 2012  
P. Gemeinhardt – K. Heyden (Hg.), *Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen* (Berlin 2012)
- Grigg 1976  
R. Grigg, Aniconic Worship and the Apologetic Tradition: A Note on Canon 36 of the Council of Elvira, *Church History* 45, 4, 1976, 428–433

- Grünbart – Kislinger – Muthesius – Stathakopoulos 2007  
M. Grünbart – E. Kislinger – A. Muthesius – D. Stathakopoulos (Hg.), *Material Culture and Well-Being in Byzantium (400–1453)* (Wien 2007)
- Hamm – Herbers – Stein-Kecks 2007  
B. Hamm – K. Herbers – H. Stein-Kecks (Hg.) *Sakralität zwischen Antike und Neuzeit* (Stuttgart 2007)
- Heyden 2012  
K. Heyden, *Die Sakralisierung der christlichen Basilika in Eusebs Kirchweihrede für Tyros (h.e. 10.4)*, in: Gemeinhardt – Heyden 2012, 85–110
- Jäggi 2007  
C. Jäggi, *Kirche als heiliger Raum*, in: Hamm – Herbers – Stein-Kecks 2007, 75–89
- Johnston 2008  
S. I. Johnston, *Animating Statues: A Case Study in Ritual*, *Arethusa* 41. 3, 2008, 445–477
- Kesser 1995  
H. Kessler, *Gazing at the Future: The Parousia Miniature in Vatican gr. 699*, in: Moss – Kiefer 1995, 365–376
- Kominko 2013  
M. Kominko, *The Science of the Flat Earth: The Cosmography of Kosmas*, in: Anderson 2013, 67–81
- Kristensen – Stirling 2016  
T. M. Kristensen – Lea Stirling (Hg.), *The Afterlife of Classical Sculpture: Late Antique Responses and Practices* (Ann Arbor 2016)
- Mackie 2003  
G. Mackie, *Early Christian Chapels in the West. Decoration, Function, and Patronage* (Toronto 2003)
- Madathil 1996  
J. O. Madathil, *Kosmas der Indienfahrer. Kaufmann, Kosmologe und Exeget zwischen alexandrinischer und antiochenischer Theologie* (Thaur 1996)
- Mariev 2013  
S. Mariev (Hg.), *Aesthetics and Theurgy in Byzantium* (Berlin 2013)
- Milson 2007  
D. Milson, *Art and Architecture of the Synagogue in Late Antique Palestine. In the Shadow of the Church* (Leiden 2007)
- Milton 1946  
A. V. Milton, *The Alexandrian Origin of the „Christian Topography“ of Cosmas Indicopleustes*, *Dumbarton Oaks Papers* 3, 1946, 73–80
- Morelli – Wolf 2000  
G. Morelli – Gerhard Wolf (Hg.), *Il Volto di Cristo* (Mailand 2000)
- Moss – Kiefer  
C. Moss – K. Kiefer (Hg.), *Byzantine East, Latin West: Arthistorical Studies in Honor of Kurt Weitzmann* (Princeton 1995)
- Scheer 2000  
T. Scheer, *Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik* (München 2000)
- Scheer 2001  
T. Scheer, *Heidnische Vergangenheit und christliche Gegenwart. Die Kultbilder der Götter in der Spätantike*, in: Bauer – Norbert 2011, 36–44
- Schneider 2010  
H. Schneider, *Kosmas Indikopleustes: Christliche Topographie. Textkritische Analysen, Übersetzung, Kommentar* (Turnhout 2010)
- Shaw 2011  
G. Shaw, *The Soul's Innate Gnosis of the Gods: Revelation in Iamblichean Theurgy*, in: Townsend – Vidas 2011, 117–130

Stock 2013

W.-M. Stock, *Theurgy and Aesthetics in Dionysios the Areopagite*, in: *Mariev* 2013, 13–30

Stuidber – Herrmann 1964

A. Stuidber – A. Herrmann (Hg.), *Mullus. Festschrift für Theodor Klauser* (Münster 1964)

Townsend – Vidas 2011

P. Townsend – M. Vidas (Hg.), *Revelation, Literature, and Community in Late Antiquity* (Stuttgart 2011)

Thunø 2011

E. Thunø, *Inscription and Divine Presence: Golden Letters in the Early Medieval Apse Mosaic*, *Word & Image: A Journal of Verbal/Visual Enquiry* 27. 3, 2011, 279–291

Wolska-Conus 1989

W. Wolska-Conus, *Stéphanos d’Athènes et Stéphanos d’Alexandrie: Essai d’identification et de biographie*, *Revue des Études Byzantines* 47, 1989, 5–89

Wright 1993

D. Wright, *Der Vergilius Vaticanus. Ein Meisterwerk spätantiker Kunst* (Graz 1993)

Zanker<sup>5</sup> 2009

P. Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder*, 5. Auflage (München<sup>5</sup> 2009)

