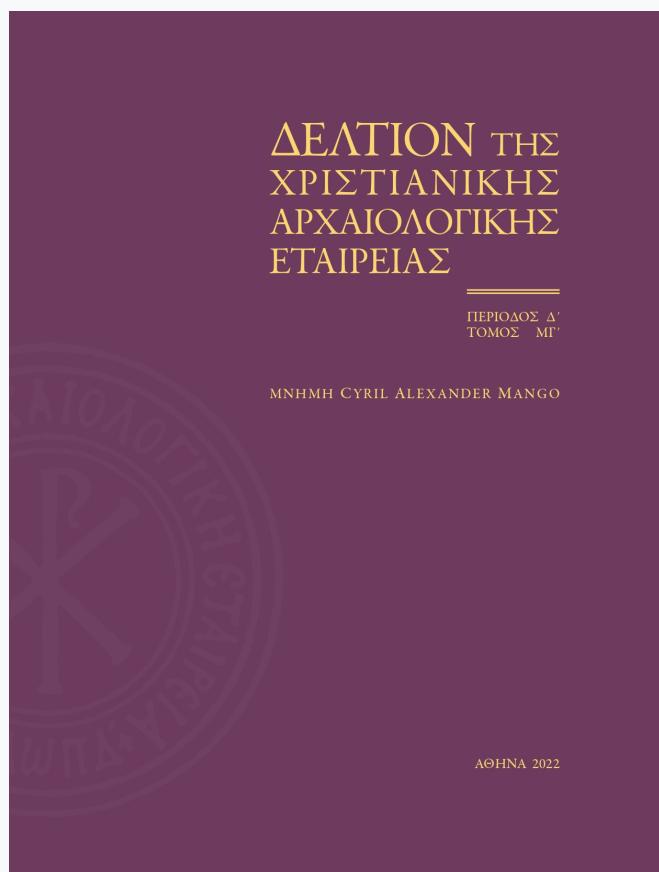


Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας

Τόμ. 43 (2022)

Δελτίον ΧΑΕ 43 (2022), Περίοδος Δ'



Ο τρούλος και το ζήτημα της «ιεράρχησης».

Michael ALTRIPP

doi: [10.12681/dchae.34403](https://doi.org/10.12681/dchae.34403)

Βιβλιογραφική αναφορά:

Michael ALTRIPP. (2023). Ο τρούλος και το ζήτημα της «ιεράρχησης». Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας, 43, 391–400. <https://doi.org/10.12681/dchae.34403>

Michael Altrippe

DIE KUPPEL UND DIE FRAGE DER “HIERARCHISIERUNG”

Σχετικά με την ιεράρχηση και την εμφανεία της εικονογράφησης στον σταυροειδή εγγεγραμμένο αρχιτεκτονικό τύπο, οι σχολιαστές της βυζαντινής λειτουργίας, τουλάχιστον, καταδεικνύουν ότι αυτή πρέπει να εκλαμβάνεται από τα δυτικά προς τα ανατολικά, δηλαδή με κατεύθυνση προς το ιερό βήμα. Παράλληλα, γίνεται προφανές ότι η ιεράρχηση αυτή δεν είναι τόσο σημαντική για τους πιστούς όσο η συντελούμενη θέωση, δηλαδή η άμεση επαφή ανάμεσα στον Θεό και τους ανθρώπους, μεταξύ άλλων, μέσω της Θείας Ευχαριστίας.

Regarding the hierarchy and interpretation of the decoration in the cross-in-square type, the commentators on the Byzantine liturgy at least show that it should be perceived from west to east, i.e. in the direction of the bema. At the same time, it becomes obvious that this hierarchization is not as important for the faithful as the theosis, i.e. the direct contact between God and men through the Eucharist.

Λέξεις κλειδιά

Βυζαντινή αρχιτεκτονική, βασιλική, σταυροειδής εγγεγραμμένος αρχιτεκτονικός τύπος, τρούλος, ιεράρχηση, ιεραρχία, Χριστός Παντοκράτωρ, θέωση, λειτουργικός σχολιασμός.

Keywords

Byzantine architecture; basilica; cross-in-square architectural type; cupola; hierarchization; hierarchy; Christ Pantocrator; theosis; liturgical commentary.

In der Literatur zur byzantinischen Kunst wird expressis verbis oder auch stillschweigend einer “Hierarchisierung” das Wort geredet, die sich so einfach mit der Kuppel zu rechtfertigen scheint, so daß die Angelegenheit offensichtlich als Allgemeingut akzeptiert ist¹.

* Universität Greifswald, Theologische Fakultät, alta-ripa@t-online.de

¹ Vgl. R. Ousterhout, “The Holy Space: Architecture and the Liturgy”, *Heaven on Earth: Art and the Church in Byzantium*, hrsg. L. Safran, University Park, Penn. 1998, 97: “The pyramidal system of the cross-in-square church lent itself to an expression of the hierarchical system of Orthodox belief.” Eine Hierarchie erkennt Ousterhout (ebd., 9f.) auch bezüglich der Bild-Ausstattung, für die er drei Zonen geltend macht: (1) die Kuppel mit dem Pantokrator, (2) darunter den Leben-Jesu-Zyklus; (3) und darunter den Heiligen-Zyklus. Ich würde hier weniger eine Hierarchisierung im eigentlichen Sinne erkennen wollen als vielmehr eine innere Logik, nach der sich die Bilder der Heiligen nicht über jenen Gottes befinden dürfen.

Aber worin bestehen die Grundlagen einer solchen Hierarchisierung²?

Sabine Feist³ hat in ihrer Doktor-Arbeit über die Architektur der Dunklen Jahrhunderte in Byzanz ein ganzes Kapitel der “Hierarchisierung des Kircheninnenraumes” gewidmet. Was macht dessen Hierarchisierung aus? Wenn ich das richtig verstehe, ist sie der Auffassung, daß durch den Umbau solcher Anlagen wie der Irenen-Kirche von Konstantinopel und die dabei erfolgte Ergänzung einer Kuppel oder durch die Neu-Anlage solcher Bauten wie in Myra im Typos einer Zentral-Anlage –ebenfalls mit

² Vgl. M. Altrippe, “Hierarchies or direct relation to God: a new interpretation of Byzantine churches and their décor”, *Mélanges Ljubomir Maksimović [ZRVI 50 (2013)]*, Belgrade 2015, 969-985.

³ Vgl. S. Feist, *Die byzantinische Sakralarchitektur der Dunklen Jahrhunderte* (Spätantike, frühes Christentum, Byzanz 46), Wiesbaden 2019; hier besonders S. 173ff. Diese Arbeit sei hier nur beispielhaft herangezogen.

Kuppel – ein hierarchisierendes Element ergänzt wird⁴. Möglicherweise meint Sabine Feist in der durch die Kuppel ermöglichte Licht-Führung in die neu entstandenen Bauten ein Momentum der Hierarchisierung erblicken zu können⁵. Das Gleiche gilt für ihre Kapitel “Material, Niveau und Arrangement des Fußbodens”⁶ sowie für die “bewusste Anordnung der Wandverkleidung”⁷. Aber läßt sich eine solche Hierarchisierung von diesen Befunden wirklich ableiten oder überstrapaziert man diese Befunde nicht, wenn man sie mit Hierarchisierung in Verbindung bringen will?

“Hierarchisierung” besagt ja wohl letztlich, daß am Bau eine qualitative Unterscheidung der Raum-Elemente festzustellen ist. Nun kann man zwar auch von “Hierarchisierung” sprechen, wenn man sie auf eine Steigerung der Bedeutung einzelner Raum-Teile auf der horizontalen Ebene bezieht; also z.B. vom Narthex hin zum Bema⁸. Die Arbeit von Sabine Feist suggeriert aber eine andere, nämlich vertikale Bezugs-Ebene, die ihre *raison d'être* offenkundig in der Kuppel hat, in der die Hierarchisierung sozusagen ihren Kulminationspunkt erreicht.

Diese Vorstellung liegt –soweit ich die Rezension zu

⁴ Vgl. Feist, *Sakralarchitektur*, op.cit. (Anm. 3), 180: “Die Um- und Neubauten spätantiker Gotteshäuser ließen deren Inneres somit zu einem Ort werden, an dem die göttliche Hierarchie für den zeitgenössischen Besucher erfahrbar war und er sich selbst zudem als Teil dieser Ordnung wahrnehmen konnte.”

⁵ Eine der frühesten Arbeiten zum Licht im byzantinischen Sakralbau stammt von I. Potamianos (*Light into Architecture: Evocative Aspects of Natural Light as Related to Liturgy in Byzantine Churches*, Ph.D. 1996). Seit den 2010er Jahren ist die Literatur zum Thema fast schon inflationär. Vgl. u.a.: C. Nesbitt, *Shaping the sacred: light and the experience of worship in middle Byzantine churches*, BMGS 36 (2012), 139-160. In der Theologie hingegen ist das Licht bereits seit vielen Jahren –bedingt durch die entsprechende Thematisierung durch die byzantinischen Autoren– Gegenstand der Untersuchungen. Vgl. u.a. S. Hausmann, *Das lebensschaffende Licht der unauflösbaren Dunkelheit: Eine Studie zum Verständnis von Wesen und Energien des Heiligen Geistes und der Schau des göttlichen Lichtes bei den Vätern der Orthodoxen Kirche von Origines bis Gregor Palamas*, Neukirchen-Vluyn 2011.

⁶ Vgl. Feist, *Sakralarchitektur*, op.cit. (Anm. 3), 176.

⁷ Ebd.

⁸ Siehe dazu Th. F. Mathews, “The Sequel to Nicaea II in Byzantine Church Decoration”, *Perkins Journal of Theology* 41/3 (1988), 17: “the liturgical divisions of the church are longitudinal: narthex, nave, and sanctuary”. Trotz dieser Äußerung sieht Mathews offenkundig einen Vorrang des zentralen Kuppelbaus.

Altripp's Basilika-Buch⁹ von Robert Ousterhout¹⁰ verstanden habe – auch dessen Kritik zugrunde; so als wolle besagtes Buch die Bedeutung der Kuppel für die byzantinische Kunst und die Architektur im Besonderen in Frage stellen, was nicht der Fall war.

Wenn man allerdings meint, daß die byzantinische Architektur durch die Kuppel charakterisiert sei, dann trifft das nur im Vergleich zur zeitgenössischen mittelalterlichen Architektur im Westen zu, wo solche überkuppelten Zentralbauten seltener auftreten. Innerhalb der byzantinischen Architektur bleibt die Kreuzkuppel-Kirche jedoch auch nur einer unter vielen Bautypen, die durch eine Hybridisierung zudem eine Reihe von Zwischen-Lösungen erfahren haben. Dies hat zu einem Typen-Reichtum geführt, dem die Fokussierung auf die Kuppel nicht gerecht wird.

Bei der Behandlung all dieser Fragen bedeutet der Verlust so vieler Bauten ein großes Hindernis. Das gilt nicht nur für die Dunklen Jahrhunderte, sondern auch für die nachfolgende Zeit in Byzanz.

Auch wenn die Bauten dieser Dunklen Jahrhunderte alle eine Kuppel aufweisen bzw. aufgewiesen haben, so sind sie doch nicht alle Zentral-Bauten im strengen Sinne. Vielmehr weisen z.B. die Irenen-Kirche in Konstantinopel¹¹, die Marien-Kirche in Ephesos¹² sowie die Hagia Sophia von Vize¹³ eine deutlich basilikale Grundstruktur auf.

⁹ M. Altripp, *Die Basilika in Byzanz. Gestalt, Ausstattung und Funktion sowie das Verhältnis zur Kreuzkuppelkirche* (Millennium-Studien 42), Berlin – Boston 2013.

¹⁰ Vgl. R. Ousterhout, “Rezension: Michael Altripp, *Die Basilika in Byzanz. Gestalt, Ausstattung und Funktion sowie das Verhältnis zur Kreuzkuppelkirche*. Millennium-Studien Bd. 42 Berlin/Boston: De Gruyter 2013, IX + 216 S.”, *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft* 17 (2014), 1155-1158.

¹¹ Vgl. U. Peschlow, *Die Irenenkirche in Istanbul. Untersuchungen zur Architektur* (Istanbuler Mitteilungen 18), Tübingen 1977.

¹² Vgl. S. Karwiese, *Erster vorläufiger Gesamtbericht über die Wiederaufnahme der archäologischen Untersuchung der Marienkirche in Ephesos 1984-1986* (Österreichische Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Historische Klasse 200), Wien 1989; A. Degasperi, *Die Marienkirche in Ephesos. Die Bauskulptur aus frühchristlicher und byzantinischer Zeit* (Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes), Wien 2013.

¹³ Vgl. F. A. Bauer – H. A. Klein, “Die Hagia Sophia in Vize. Forschungsgeschichte – Restaurierungen – neue Ergebnisse”, *Millennium* 1 (2004), 409-430.



Böötien, Hosios Loukas, Katholikon, 11. Jahrhundert. Blich nach Osten.

Was also macht die Kuppel aus¹⁴? Ergibt sich durch sie eine Hierarchisierung schon alleine durch das “unten” des Naos im Gegensatz zum “oben” der Kuppel? Ist die Kuppel somit gegenüber dem “unten” aufgewertet? Besteht ihr “höherer” Wert in der Gleichsetzung mit dem Himmel? Woher kommt überhaupt die Vorstellung einer “Hierarchie”?

Fangen wir bei der letzten Frage an, so läßt sie sich –so denke ich– recht mühelos beantwortet: Die strenge Hierarchie des byzantinischen Staatswesens, die in dem unbeschränktem Kaisertum kulminierte, wird als vorbildhaft für eine ebensolche Struktur innerhalb der Kirche angesehen¹⁵. Da die byzantinische Kirche in vielerlei Hinsicht Anleihen beim Staat gemacht hat –z.B. bezüglich der Ämter-Struktur, der Gewänder etc.–, liegt natürlich der Gedanke nahe, daß auch sie ebenso wie der Staat hierarchisch gedacht werden muß. Und zweitens wird diese Annahme natürlich durch die Schriften des Pseudo-Dionysios Areopagites¹⁶ über die kirchlichen und himmlischen Hierarchien scheinbar gestützt.

Beide Annahmen werden allerdings hinfällig, sobald man die synodale Struktur der byzantinischen Kirche in Betracht zieht: “There was a fundamental difference, however, in the structures of the parallel hierarchies of the Church and of the imperial court. The imperial system was strictly pyramidal, with the emperor standing at its peak as the intermediary with the realm of divinity”¹⁷. Denn: “Die Gemeinschaft der Orthodoxen Kirchen kann

man als polyzentrisch bezeichnen, d.h. als eine Gemeinschaft mit vielen gleichwertigen kirchlichen Zentren, die eine zentralistische, bzw. monarchische Verwaltung der Gesamtorthodoxie ausschließen”¹⁸. Jede Kirche bildet somit die ganze Kirche in sich ab. In der byzantinischen Kirche gab es eben keine zentralistische Struktur, wie wir sie aus der römischen Kirche kennen¹⁹.

De facto ist natürlich nicht zu leugnen, daß es alleine schon mit den drei Ordnungen der Liturgen (Bischof, Priester, Diakon) ein hierarchisches Momentum auch beim rituellen Vollzug am Altar gibt. Dieses ist jedoch nicht absolut zu setzen, sondern wiederholt sich in allen Ortskirchen. Mit diesen existiert somit ein quasi föderales Element, das dem Hierarchien-Gedanken diametral entgegensteht.

Tatsächlich sollte es unstreitig sein, daß sowohl der Longitudinal- als auch der Zentral-Bau in vollem Einklang mit der ostkirchlichen Theologie stehen. Das Gleiche gilt volumnäßig auch für die Liturgie²⁰. Wenn aber die byzantinische Liturgie in sowohl den Längs- als auch den Zentral-Bauten ohne Einschränkung funktioniert, kann sie sich für keinen der beiden Typen im Speziellen entwickelt haben. Anders gewendet: keiner der beiden Typen ist Ausdruck dieser Liturgie.

In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu wissen, daß ausgerechnet die byzantinischen Liturgie-Kommentatoren die Kuppel unerwähnt lassen, obwohl ihnen allen die Hagia Sophia entweder in Konstantinopel oder in Thessalonike vor Augen gestanden haben dürfte.

Was also leistet die Kuppel?

Gehen wir zunächst von der Architektur aus, so über-

¹⁴ Zur Kuppel in der byzantinischen Architektur zuletzt: M. Savage, “Dome, typology’ in Byzantine Constantinople”, *Architektura Vizantii i Drevnej Rusi IX–XII vekov Materialy meždunarodnogo seminara (17–21 nojabrja 2009 goda)*, hrsg. D. Jolshin, Sankt Peterburg 2010, 132-147; hier S. 132: “Byzantine Constantinople was in its own way defined by the iconic presence of domes in its skyline”. Das ist unstreitig richtig, aber bestimmte die Kuppel auch die Architektur außerhalb von Konstantinopel?

¹⁵ Vgl. etwa N. Kanev, “Byzantine rank hierarchy in the 9th-11th centuries”, *Studia Ceranea* 8 (2018), 153-165.

¹⁶ Zur Kirchlichen Hierarchie bei Pseudo-Dionysios Areopagites vgl. etwa W.-M. Stock, *Theurgisches Denken: Zur “Kirchlichen Hierarchie” des Dionysius Areopagita* (Transformationen der Antike 4), Berlin 2008. G. Heil – A. M. Ritter, *De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae* (Patristische Texte und Studien 67), Berlin 2012.

¹⁷ W. T. Woodfin, “Celestial hierarchies and earthly hierarchies in the art of the Byzantine church”, in *The Byzantine World, London*, hrsg. P. Stephenson, New York 2010, 315.

¹⁸ G. Larentzakis, *Die orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glauben* (Orientalia – patristica – oecumenica 4), Wien 2012, 15.

¹⁹ Die poly-synodale Ordnung der byzantinischen Kirche geht bereits auf das frühe Christentum zurück und fand seinen kirchenrechtlichen Ausdruck etwa auch im Pentarchie-Gedanken. Dieser steht noch heute im Gegensatz zum päpstlichen Primat, das logische Konsequenz eines absoluten Hierarchie-Gedankens ist; vgl. hierzu: Z. Strika, “Der päpstliche Primat und die Pentarchie. Die west-östliche Debatte im Vorfeld und auf dem Zweiten Konzil von Lyon”, *Forum Katholische Theologie* 24 (2008), 176ff. Demgegenüber R. Oosterhout [“The Holy Space”, op.cit. (Anm. 1), 97], der von einem “hierarchical system of Orthodox belief” spricht, was nicht uneingeschränkt zutreffend ist.

²⁰ Wenngleich sie durch ihre horizontale Struktur mehr mit der Basilika im Einklang zu stehen scheint; siehe dazu weiter unten.

spannt sie nur einen sehr kleinen Teil, nämlich z.B. Ein-Neuntel von einer Kreuzkuppelkirche vom einfachen Typus. In keinem anderen Kompartiment ist sie unmittelbar erfahrbar. Allerdings belichtet sie vom Zentral-Joch aus auch die übrigen Räume, was jedoch umso weniger der Fall ist, je schmäler der Tambour ausfällt. Viele der Kirchen sind trotz ihrer Kuppel im Inneren sehr dunkel. Im Raum-Erleben entfaltet die Kuppel daher nur dann ihre volle Wirkung, wenn man direkt unter ihr steht. Liturgisch gesehen spielt dieses Zentrum jedoch keine unmittelbare Rolle²¹.

Zunächst scheint sich die Kuppel als Ort für die Himmelfahrt geradezu anzubieten, da eine symbolische Deutung als Himmel naheliegt. Umso erstaunlicher ist es, daß die Himmelfahrt de facto nur äußerst selten in der Kuppel anzutreffen ist und dort dem Pantokrator Platz gemacht hat.

Damit ließen sich zwei Überlegungen in Verbindung bringen. Durch die Verlegung der Himmelfahrt in die Kuppel wird sie aus dem ansonsten horizontal verlaufenden christologischen bzw. Festtags-Zyklus herausgenommen. Für den Betrachter dieses Zyklus²² ist es dagegen konsequenter, wenn die Himmelfahrt in die Logik des Zyklus²³ eingebunden bleibt. Zudem ist für dieses Bild mit seiner Plazierung im Bema-Gewölbe eine kongeniale Lösung gefunden worden, die durch den liturgischen Bezug zum Geschehen am Altar eine zusätzliche Bedeutungs-Erweiterung erfahren hat²⁴.

Damit wird jedoch die Kuppel erst recht weiter separiert: sie bleibt letztlich ohne Bezug zu den anderen Raum-Teilen und ist nicht in einen Bild-Zyklus integriert. Umso mehr muß diese Kuppel insbesondere mit ihrer Wiedergabe des Pantokrator eine Bedeutung sui generis besitzen²⁵.

Wenn man diese Bedeutung allerdings wieder mit

der Hierarchisierung in Verbindung brächte, müßte man entsprechende Anhaltspunkte erkennen und benennen, die es jedoch nicht gibt.

Abgesehen davon, daß sich Darstellungen der Hierarchien erst in nach-byzantinischer Zeit unter dem Einfluß westlicher Kunst nachweisen lassen²⁶, aber auch dann nicht wirklich durchgesetzt haben²⁷, finden wir Ansätze solcher Hierarchien in byzantinischer Zeit lediglich im Bema der Koimesis-Kirche von Nikaia (A.8.Jh.)²⁸. Und selbst dort werden nur vier Engel der beiden oberen Ordnungen wiedergegeben, so daß dieser Befund für unsere Fragestellung letztlich irrelevant bleibt. Eine Ausnahme stellt wohl das Katholikon der Nea Mone (M.11. Jh.)²⁹ dar, wo die Kuppel in neun Felder untergliedert

²¹ Vgl. etwa das Fresko in der Stiftskapelle der Stiftskirche in Bad Hersfeld aus der ersten Hälfte des 12. Jhs. [W. Medding, "Ottonische Malerei in der Stiftskapelle zu Hersfeld", *Jahrbuch der Denkmalpflege Regierungsbezirk Kassel* 2 (1936), 17f.; G. Kiesow, *Romanik in Hessen*, Stuttgart 1984, 200ff. u. Abb. 163; zur Stiftskirche allgemein: V. Smit, *Die Baugeschichte der salischen Abteikirche in Hersfeld*, Regensburg 2018]. Während sich die Darstellung der Hierarchien dort im Gewölbe der Albar-Nische befindet, ist sie andernorts in der Kuppel von Baptisterien anzutreffen; so etwa in der Kuppel des Taufhauses von Florenz aus der Zeit nach 1225 bis um 1300 (M. Boskovits, *The Mosaics of the Baptistery of Florence*, Florenz 2007; und M. V. Schwarz, *Die Mosaiken des Baptisteriums in Florenz: Drei Studien zur Florentiner Kunstgeschichte*, Köln 1997, Abb. 60) sowie in San Marco in Venedig (um 1400) [E. Vio (Hrsg.), *San Marco. Geschichte, Kunst und Kultur*, München 2001, 246 f. u. Abb. S. 247].

²² Vgl. die Episkope-Kirche in Paliachora auf Aigina (Juni 1610) (vgl. N. K. Moutsopoulos, *Η Παληάχωρα τῆς Αιγαίνης*, Athen 1962, 139).

²³ Vgl. G. de Francovich, "I mosaici del bema della chiesa della Dormizione di Nicea", *Scritti di storia dell'arte in onore di Lionello Venturi*, Rom 1956, 3-27.

²⁴ Vgl. D. Mouriki, *The Mosaics of Nea Moni on Chios*, Athen 1985, Bd. 1, 112-116. Auch der Tambur der Apostel-Kirche in Pyrgi (ebenfalls auf Chios) –die eine Kopie der Nea Mone darstellt– weist neun Seiten auf (Ch. Bouras, *Nea Moni on Chios. History and Architecture*, Athen 1982, Abb. 91). Die Seraphim in der Nea Mone an der West-Seite zwischen Verklärung und Kreuzigung einerseits und Kreuzigung und Kreuz-Abnahme andererseits gehören jedoch keinesfalls zu einer Hierarchien-Darstellung. Mouriki vermutet (a.O.), daß ihnen auf der Ost-Seite zwei Cherubim entsprochen hätten. Dafür spricht das häufige Auftreten von je zwei Seraphim und Cherubim (N. Gkioles, *Ο βυζαντινός τρούλλος και το εικονογραφικό του πρόγραμμα* (μέσα 6ου αι. – 1204), Athen 1990, 141 ff.), allerdings hätte man die ranghöheren Seraphim im Osten und die Cherubim im Westen erwartet. Für die gegenteilige

²¹ Auch der Ambo dürfte in diesem Zusammenhang ausscheiden, da er in keiner Kreuzkuppel-Kirche *in situ* erhalten ist; vgl. U. Peschlow, "Der mittelbyzantinische Ambo aus archäologischer Sicht", *Θυμιάμα στη μνήμη της Λασκαρίνας Μπούρα*, Athen 1994, Bd.1, 255-260.

²² Vgl. dazu unten die Deutungen des Bema sowie: M. Altripp, "Das Bema als Ort des Himmels" *Ostkirchliche Studien* 70 (2021), 301-311.

²³ Vgl. hierzu Th. F. Mathews, "The Transformation Symbolism in Byzantine Architecture and the Meaning of the Pantokrator in the Dome", *Church and People in Byzantium*, hrsg. R. Morris, Birmingham 1986, 191-214.

ist, in denen – oder in den entsprechenden Flächen im Tambour – möglicherweise ursprünglich diese neun hierarchischen Engel-Ordnungen untergebracht gewesen sein könnten²⁸.

Gehen wir also von dem überwiegenden Befund mit einem Pantokrator ohne hierarchischen Bezug in der Kuppel aus, so muß dies der Ausgangspunkt für alle Überlegungen sein.

Was diesen Pantokrator im Besonderen charakterisiert, sind seine eindringlichen Augen sowie sein Gestus mit der rechten Hand²⁹. Beide Elemente verlangen ein Gegenüber, das im dialogischen Bezug zu Gott steht. Dieses Gegenüber kann sich nur unmittelbar unter dem Pantokrator befinden, da ansonsten der Bezug zu ihm verloren geht. Was im Betrachter des Pantokrator geschieht,

läßt sich aus zahlreichen Bemerkungen zu seiner Darstellung z.B. in Daphni (E. 11.Jh.)³⁰ ablesen. Wenn man in diese Augen hinaufsieht, fühlt man sich direkt angerührt und angesprochen. Durch den Blick wird die scheinbare Distanz zwischen dem „unten“ und dem „oben“ aufgehoben in dem Sinne, daß eine räumliche Distanz selbstverständlich erhalten bleibt, aber eine intime Verbindung auf der emotionalen Ebene etabliert wird. Es ist – meine ich – eindeutig, daß es sich eben nicht um den fernen

Anordnung spricht ein Verweis auf 2. Mose 25,18, wonach zwei Cherubim die Bundeslade flankierten. Da der Altar [Symeon von Thessalonike, *Eρημέα περὶ τοῦ θείου ναοῦ*, 5 [17]. St. Hawkes-Teebles, *St Symeon of Thessalonika. The Liturgical* (Pontifical Institute of Mediaeval Studies), Toronto 2011, 90 f.] bzw. das Ziborium [Germanos, *Ιστορία ἐκκλησιαστική*, 5. P. Meyendorff, *St. Germanus of Constantinople. On the Divine Liturgy*, Crestwood, N. Y. 1984, 58. N. Borgia, *Il commentario liturgico di S. Germano patriarca costantinopolitano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario*, Grottaferrata 1912, 11f.] diese Bundeslade symbolisierten, wird die Rekonstruktion bestätigt und bildet die zu rekonstruierende Konstellation einen Verweis auf das Alte Testament.

²⁸ Auffällig ist, daß unter den Liturgie-Kommentatoren lediglich Symeon von Thessalonike [*Eρημέα*, op.cit. (Anm. 27), 20] auf die Hierarchien im Kontext mit dem Bau eingeht und sie in den Stufen des Synthronos versinnbildlicht findet [Hawkes-Teebles, *St Symeon of Thessalonika*, op.cit. (Anm. 27), 92f.]. Auch wenn diese Deutung (Symeon ist im Jahre 1429 gestorben) zeitlich sehr viel später als die Errichtung der Koimesis-Kirche von Nikaia (um 700) zu datieren ist, ist es einen Hinweis wert, daß sich diese Deutung mit dem Befund in besagter Kirche, wo wenigstens einige der Engel-Ordnungen (T. Schmit, *Die Koimesis-Kirche von Nikaia*, Berlin – Leipzig 1927, Taf. XIII u. XIV) dargestellt werden und sich ein zumindest einstufiger Synthronos mit Kathedra (ebd., Taf. IV) befunden hat, in Verbindung bringen läßt. Ob das allerdings statthaft ist, muß offen bleiben, zumal Germanos (gestorben 730 oder 742), der der Koimesis-Kirche zeitlich näher steht, das Sitzen auf dem Synthronos mit dem zweiten Gericht in Verbindung bringt [*Ιστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία*, 7. Meyendorff, *St. Germanus of Constantinople*, op.cit. (Anm. 27), 60].

²⁹ Vgl. etwa: B. S. Ravinder, „Christ's all-seeing eye in the dome“, *Aural architecture in Byzantium – music, acoustics, and ritual*, hrsg. B. Pentcheva, London 2017, 101-126.

³⁰ Vgl. A. Cutler, *Refiguring the Face of God: The Daphni Pantocrator*, Turnhout 2012; R. Cormack, „Rediscovering the Christ Pantocrator at Daphni“, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 71 (2008), 55-74; Th. F. Mathews, „The Transformation Symbolism“, op.cit. (Anm. 23), 200 f. Diese im Falle des Pantokrator von Daphni negativen Wesens-Zuschreibungen durch – überwiegend westliche – Betrachter, mögen an einer gewissen Strenge im Blick des dortigen Gesichtes liegen: „The Daphni image is admittedly the most severe of all Pantocrators; nevertheless, even of this image one must ask whether modern reactions are a reliable measure of medieval intentions. The real question that must be addressed is how the image was regarded by the Byzantine beholder.“ (ebd., 201) Bei Nikolaos Mesarites [*Beschreibung der Apostel-Kirche* (XIV)] jedenfalls klingt die Beschreibung zumindest des Pantokrator in der Apostel-Kirche von Konstantinopel ganz anders: „Diese Kuppel zeigt uns den Gottmenschen Christus im Bilde, wie er sich aus ihrem Scheitelpunkte wie aus dem Himmelsgewölbe herabneigt zu dem Boden der Kirche und zu allem, was in ihr ist (...). (...) herausneigend durch die Öffnung am Scheitelpunkte der Kuppel gleich einem innig und stürmisch Liebenden. (...) die Augen blicken denen, die ein reines Gewissen haben, gnädig und freundlich und trüpfeln Wonne der Demut in die Seelen derer, die reines Herzens und arm am Geiste sind; (...). Sanft ist sein Blick und durch und durch voll Freundlichkeit, nicht nach links sich abwendend und nicht nach rechts, sondern durchaus auf alle zugleich gerichtet und doch wieder auf jeden einzelnen besonders. So strahlen die Augen dem, der sein Gewissen rein bewahrt. Wer aber vom eigenen Gericht verurteilt ist, dem leuchten sie zornig und abweisend und unnahbar, der sieht das Antlitz ergrimmt, furchtbar und voll bitteren Grolles; denn so zeigt sich das Angesicht des Herrn denen, die Böses tun. Die rechte Hand segnet die, welche gerade ihre Straße wandeln, warnt jene, die auf Abwegen gehen, und hält sie gleichsam zurück und zieht sie ab von ihrem ungerechten Wandel (...).“ (A. Heisenberg, *Grabeskirche und Apostelkirche*, Leipzig 1908, 28-30; zu der Zweideutigkeit des Blickes vgl. auch Th. Baseu-Barabas, *Zwischen Wort und Bild: Nikolaos Mesarites und seine Beschreibung des Mosaikschmuckes der Apostelkirche in Konstantinopel*, Wien 1992, 47-50) – Hierzu sei auf 1 Joh. 4,18 verwiesen: „Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus; denn die Furcht rechnet mit Strafe. Wer sich aber fürchtet, der ist nicht vollkommen in der Liebe.“

Gott³¹ jenseits der Hierarchien handelt, sondern es ist –wie eine Beischrift in Kappadokien³² erkennen läßt– der sorgende Gott, der dem Gläubigen im dialogischen Gebet sehr nahe ist und dem sich der Gläubige durch die ihm fallweise gewährte Vergöttlichung annähert. Dem widerspricht nicht, daß mit dem Pantokrator auch der Richter in Verbindung gebracht wird³³, da dieser nicht per se jemand ist, vor dem man sich von vornherein fürchten müßte³⁴. Denn das entsprechende hebräische

³¹ Vgl. Jer 23,23 f. "Bin ich nur ein Gott, der nahe ist, spricht der Herr, und nicht auch ein Gott, der ferne ist? Meinst Du, daß sich jemand so heimlich verbergen könne, daß ich ihn nicht sehe?", spricht der Herr. Bin ich es nicht, der Himmel und Erde erfüllt?, spricht der Herr."

³² Vgl. die Inschrift zum Pantokrator in der Karanlik Kilise, die Ps 52,3 ("Gott hat vom Himmel herabgeschaut auf die Menschenkinder, um zu sehen, ob ein Verständiger da ist, einer, der Gott sucht.") zitiert; vgl. dazu M. Restle, *Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien*, Bd. II, Recklinghausen 1967, 220.

³³ Vgl. dazu die Inschrift in der Kuppel der Kirche Timios Stavros bei Pelendri, wo es heißt: "Ich bin Richter und Gott aller. / Siehe, herabgeneigt aus der Höhe vor dem Gericht / gebiete ich, dass alle meine Gesetze einhalten, / die den Qualen (sc. der Hölle) entgehen wollen." [A. Rhoby, *Byzantinische Epigramme auf Fresken und Mosaiken* (Denkschriften. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse 374), Wien 2009, 367].

³⁴ Das Angst-Motiv ist sicher in gewisser Weise auch ein Topos, das man nicht überstrapazieren darf. Es ist aus der Vorstellungs-Welt des frühchristlichen und mittelalterlichen Menschen gut verständlich, der alleine schon der göttlichen Allmacht wegen in "Ehr-Furcht" verfällt –eine Ehr-Furcht, die ihn auch dann befällt, wenn er einen Gott geweihten Ort wie die Kirche betritt. Johannes von Damaskos [Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὁρθοδόξου πίστεως 29 (II, 15), P. Ledru – B. Kotter (Hrsg.), *Jean Damascène, La foi orthodoxe*, 1-44 (Sources chrétiennes 535), Paris 2010, 312 f.] unterscheidet alleine sechs verschiedene Arten von Furcht: "Auch die Furcht unterscheidet sich in sechs [Arten]: in Zaudern, in Scheu, in Scham, in Schrecken, in Bestürzung, in Angst. Zaudern ist Furcht vor einer bevorstehenden Tätigkeit. Scheu ist Furcht bei Erwartung von Tadel. Dieser Affekt ist sehr gut. Scham ist Furcht ob einer schändlichen Tat. Auch dieser [Affekt] ist nicht ohne Aussicht auf Heil. Schrecken ist Furcht auf Grund einer gewaltigen Vorstellung. Bestürzung ist Furcht infolge einer ungewohnten Vorstellung. Angst ist Furcht vor Fall oder Fehlschlag. Denn fürchten wir, daß unser Tun mißlingt, so ängstigen wir uns." [Übers.: D. Steinhofer, *Des Johannes von Damaskus genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens* (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Bd.44), München 1923, 49]; vgl. auch Ἐκδοσις 67 (III, 23, P. Ledru – B. Kotter, (Hrsg.), *Jean Damascène, La foi orthodoxe*, 45-100 (Sources chrétiennes 540), Paris 2011, 140ff.).

Verb špt kann dem alttestamentlichen Verständnis nach nicht nur sowohl "richten" und "herrschen", sondern auch "Verantwortung tragen" bedeuten³⁵; Entsprechendes ergibt sich auch aus einem Text des Mesarites, wo Gott für die einen der fürsorgliche und zugleich für die anderen der strafende sein kann³⁶.

Was hier geschieht, funktioniert letztlich auch beim Betrachten des Pantokrator im Bema, wenn jener dort angebracht ist³⁷.

Die Kuppel wird auf diese Weise in gewissem Sinne zu einem fast wörtlich so zu bezeichnenden Super-Aditum, das eigentlich keinen anderen Zweck erfüllt, als Gott dem Betrachter, der sich ihm nähern möchte, nahe zu bringen³⁸.

Es ist verführerisch diesen Gedanken auf die Acht-Stützen-Bauten zu übertragen: Durch die vermehrte Auflage-Fläche läßt sich eine größere Kuppel realisieren, die mehr Menschen überspannt, als das bei der Kuppel über dem Zentral-Joch einer Kreuzkuppel-Kirche der Fall ist. Hängt damit zusammen, daß die klassischen drei Vertreter dieses Bau-Typs (Daphni, Nea Mone, Hosios Loukas) Katholika gewesen sind? Gerade das Leben der Mönche war und ist erfüllt von dem Wunsch, in ganz besonderer Weise Gott nahe zu sein und im besten Falle vergöttlicht zu werden. Wenn die Mönche in Verfolgung dieses Ziels in der Kloster-Kirche mit einer Kuppel wie in Daphni zusammenkamen, konnte ein jeder von ihnen zu seinem persönlichen Gott in Gestalt des Pantokrator

³⁵ Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, *Gericht Gottes AT* (W. Dietrich), in: https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wibi/pdf/Gericht_Gottes_AT__2018-09-20_06_20.pdf (Zugriff 22.3.2020).

³⁶ Vgl. Anm. 30.

³⁷ Vgl. Anm. 55. Zum Pantokrator in der Kuppel als Visions-Bild, vgl. Altripp, "Hierarchies", op.cit. (Anm. 2). Auch für den Pantokrator in der Apsis-Kalotte dürfen wir annehmen, daß er wie ein Visions-Bild fungiert hat. Letztlich gilt das auch für die an derselben Stelle wiedergegebenen Gottesmutter mit Thronwacht; vgl. dazu den Verweis auf den Symeon den Neuen Theologen (Anm. 41).

³⁸ Das zeigt sich auch bei den Bild-Programmen der Kuppel, die ganz eigenständig "funktionieren" und ohne direkten Bezug zu den Bild-Zyklen des übrigen Kirchen-Raumes bleiben; vgl. dazu die sehr gute Untersuchung von I. K. Zarov, *The messages of salvation: the iconography of the dome of the Virgin Peribleptos Church in Ohrid*, in *Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies* (Sofia, 22-27 August 2011), hrsg. I. Iliev, Sofia 2011, 557-573.

in der Kuppel in eine dialogische Beziehung treten, die in den übrigen Kreuzkuppel-Kirchen nur jeweils wenigen zugleich vergönnt gewesen ist. Und auch von diesem Bautypus hat Mango³⁹ gemutmaßt, daß er ursprünglich monastischen Ursprungs gewesen und eigentlich als Gemeinde-Kirche untauglich sei. Tatsächlich muß man zugestehen, daß die byzantinische Liturgie horizontal auf der Längs-Achse des Baus ausgerichtet ist und somit eher zu einem basilikalen Bau paßt. Es gibt keinen Moment im Ablauf der Riten, der zwingend mit einem Zentrum in Verbindung gebracht werden kann⁴⁰. Selbst wenn man das Cherubikon mit einer Darstellung der Engel-Liturgie im Tambour in Beziehung setzen wollte, müßte man zugestehen, daß der Zug der Liturgen während des Großen Einzuges –während dessen das Cherubikon gesungen wird– nicht unter der Kuppel Halt macht.

Wenn also die Liturgie-Kommentatoren die Kuppel unberücksichtigt gelassen haben, wenn es letztlich theologisch irrelevant ist, ob der Pantokrator in der Kuppel oder –auch stellvertretend durch die Gottesmutter mit Kind⁴¹– in der Apsis-Kalotte angebracht wird, wenn die Liturgie –unabhängig von ihrer anagogischen Bedeutung– de facto horizontal ausgerichtet ist, dann bleibt die Frage zu beantworten, wodurch sich Hierarchie im Kirchenbau tatsächlich zum Ausdruck bringt.

Die erwähnten Kommentatoren der byzantinischen Liturgie geben dazu eine deutliche Auskunft. So spricht Maximos Homologetes⁴² vom Heiligtum als der oberen

und vom Naos als der unteren Welt bzw. von Himmel (= Heiligtum) und Erde (= Naos). Auch Theodoros von Andida stellt einen ähnlichen Bezug zwischen Bema und Himmel her, indem er die muschel-förmige Apsis-Kalotte als Abbild der „himmlischen Hemisphäre“ bezeichnet⁴³. Zudem sieht er in dem Hinaufsteigen zur Kathedra den Aufstieg von der Erde zum Himmel versinnbildlicht⁴⁴. Den Erde-Himmel-Gegensatz, wie ihn Maximos geprägt hat, greift schließlich auch Symeon von Thessalonike⁴⁵ auf, wenn er den Naos als „sichtbaren Kosmos“ und das Bema als Himmel bezeichnet. Symeon geht dabei aber noch einen Schritt weiter, wenn er den Narthex mit dem Irdischen in Verbindung bringt⁴⁶, weswegen er dann den Naos mit dem Himmel in Beziehung setzt⁴⁷, sodaß schließlich das Bema zum „Überhimmlischen“ bzw. zum „Heiligen der Heiligen“⁴⁸ wird. Damit vergleichbar ist die trichotomische Deutung des Maximos⁴⁹, wonach der Naos den Leib, das Bema die Seele und der Altar den Geist versinnbildlichen. Johannes Chrysostomos⁵⁰ wiederum versteht das Bema ganz konkret als Himmel, wenn er meint, daß man direkt in diesen schaue, sobald die Vorhänge zurückgezogen seien, die den Blick in das Bema verhinderten.

Wenn wir demnach eine hierarchisierende Ordnung auf der horizontalen Ebene vorfinden, ist die Anbringung von nur vier Engeln der zwei oberen Ordnungen der himmlischen Hierarchie im Bema der Koimesis-Kirche von Nikaia plausibel, da sie dem Altar, also dem himmlischen Thron Gottes⁵¹ am nächsten stehen. Darüber

³⁹ Vgl. C. Mango, *Byzanz*, Stuttgart 1986, 102.

⁴⁰ Vgl. demgegenüber R. Ousterhout, [“The Holy Space”, op.cit. (Anm. 1), 95], der die Lesung vor dem Templer mit dem Zentrum unter der Kuppel in Verbindung bringt; diese jedoch ist an das Templer gebunden und findet dort sowohl in einem Zentral- als auch in einem Longitudinal-Bau statt, ist mithin nicht mit dem Zentrum oder der Kuppel verknüpft. Vgl. auch Mathews, “The Sequel”, op.cit. (Anm. 8), 8, der anführt, daß sich neben der Lesung auch der Kleine Einzug unterhalb der Kuppel vollziehe. Aber auch dieser ist nicht an die Kuppel gebunden, sondern war und ist ein Einzug vom Westen durch die –zentrale oder longitudinale– Kirche zum Sanktuarium.

⁴¹ Daß Maria immer auch Christus impliziert (vgl. auch oben Anm. 36) –ob sie ihn nun in den Armen hält oder nicht–, belegt Symeon der Neue Theologe auf eindrückliche Weise, wenn er meint, daß er beim Betrachten einer Marien-Ikone Christus sehe; vgl. dazu V. A. Krivošein, *Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses* (Sources chrétiennes 113), Paris 1965, 350.264–352.269.

⁴² *Mystagogia*, 3; Chr. Boudignon, *Maximi Confessoris Mystagogia*, op.cit. (Anm. 42), 18.

gia: una cum Latina interpretatione Anastasi Bibliothecarii (Corpus Christianorum. Series Graeca, 69), Turnhout 2011, 17.

⁴³ Vgl. seine Schrift *Προθεωρία* (18); PG 140, 444A. Roland Be-tancourt bereitet eine Übersetzung des Textes vor.

⁴⁴ Ebd., *Προθεωρία* (15); PG 140, 437B.

⁴⁵ Vgl. *Ἐρμηνεία*, op.cit. (Anm. 27), 16; Hawkes-Teeple, *St Symeon of Thessalonika*, op.cit. (Anm. 27), 90.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Vgl. *Ἐρμηνεία περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας*, 119 (98); Hawkes-Teeple, *St Symeon of Thessalonika*, op.cit. (Anm. 27), 240.

⁴⁹ Vgl. *Mystagogia*, 4; Boudignon, *Maximi Confessoris Mystagogia*, op.cit. (Anm. 42), 18.

⁵⁰ Vgl. seine Schrift *Eἰς τὸ βάπτισμα – Über die Taufe* (4); PG 49, 370.

⁵¹ Vgl. Germanos, *Τοπορία ἐκκλησιαστική*, 4; Meyendorff, *St. Germanus of Constantinople*, op.cit. (Anm. 27), 58. Borgia, *Il commentario liturgico di S. Germano*, op.cit. (Anm. 27), 11; Symeon

hinaus realisiert sich an diesem Ort, wovon oben bereits die Rede gewesen ist: Durch die Teilnahme an der Kommunion umgeht der Gläubige die Hierarchien und kann durch die eucharistischen Gaben vergöttlicht werden. Wenngleich Theosis nicht an einen Ort gebunden ist, so ist doch nichts so sehr mit ihr verknüpft wie die Teilnahme an der Eucharistie: „Κοινωνία τοίνυν ἔστιν ἔνωσις Θεοῦ μεθ' ἡμῶν, θέωσις ἡμῶν“⁵². Damit aber wird zugleich die Bedeutung der Hierarchie relativiert.

Die Ostkirche hat –jenseits der Eucharistie– seit je darum gerungen, wie sie die Nähe zu und die Teilhabe an Gott verstehen und definieren soll. Mit der Energien-Lehre⁵³ des Gregorios Palamas⁵⁴ ist ihr eine mit der frühchristlichen Lehre vereinbare Lösung gelungen. Aber diese Nähe war seit den Vätern in der ägyptischen Wüste eine conditio sine qua non. Und selbst Pseudo-Dionysios Areopagites behauptet, daß Gott jenseits seiner Hierarchien-Lehre direkt erfahrbar sei⁵⁵.

von Thessalonike, *Eρημητία περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας*, op.cit (Anm. 48), 119 (98); Hawkes-Teeple, *St Symeon of Thessalonika*, op.cit. (Anm. 27), 240. Diese Deutung ist ein weiterer Hinweis auf das Bema als Abbild des Himmels.

⁵² Symeon von Thessalonike, *Περὶ τοῦ θεοῦ ναοῦ*, 6 [Hawkes-Teeple, *St Symeon of Thessalonika*, op.cit. (Anm. 27), 168]; siehe auch: P. M. Collins, *Partaking in Divine Nature: Deification and Communion*, London 2010; und J. E. Welcherling, *Eucharistie und Vergöttlichung. Einführung in die Theosis bei Augustinus und Gregor von Nyssa* (Pons Theologiae 2), München 2011.

⁵³ Eigentlich ist der Begriff "Energie" in diesem Kontext irreführend; er stellt lediglich eine direkte Übernahme des griechischen Wortes *ἐνέργεια* dar, der aber eigentlich mit "Wirksamkeit" oder "Wirkungsweise" zu übersetzen ist. Darauf hat zuletzt, A. Louth, "Orthodox mystical theology and its intellectual roots", *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, Hrsg. A. Kaldellis – N. Siniossoglou, Cambridge 2017, 523, hingewiesen.

⁵⁴ Vgl. hierzu jüngst: Chr. Terezis – L. Petridou, "The question on the divine distinction and the divine energies in Gregory Palamas", *Philotheos* 17 (2017), 72-83.

⁵⁵ Vgl. Stock, *Theurgisches Denken*, op.cit. (Anm. 16), 226: "Diese Bewegung durchkreuzt den hierarchischen Aufbau des Kosmos, indem sie vom höchsten Gipfel dieses Kosmos –Gott– zum Menschen eine Brücke schlägt und eine Vereinigung schafft, anstatt eine stufenweise Vermittlung abwärts zu favorisieren." Oder auch D. Staniloe, *Orthodoxe Dogmatik*, Gütersloh 1985, Bd. 1, 401: "Auch unter diesem Gesichtspunkt bedeutet die Hierarchie nicht ein Dazwischentreten der oberen Scharen zwischen Gott und die Tieferstehenden." Daraus wird ersichtlich, daß dieses Erlebnis der

Die vielbesprochene Spiritualität ostkirchlicher Theologie setzt eben auch ein Gottes-Verständnis voraus, das von unmittelbarer Nähe und intimem Dialog zwischen Mensch und Gott geprägt ist. Das leistet der Pantokrator sowohl in der Kuppel als auch in der Bema-Apsis⁵⁶.

Wenn wir im Zusammenhang mit dem Kirchenbau von Hierarchie sprechen, sollte man unterscheiden zwischen einer ikonisch-semiotischen und einer theologisch-liturgischen Bedeutung.

Die Kuppel hat demgemäß eher eine bildhafte Bedeutung als Ort des Himmels, wo der Pantokrator seinen kongenialen Platz gefunden hat.

Theologisch-liturgisch ist das Bema als Ort des Himmels weitaus wichtiger. Nicht zuletzt aus diesem Grund hat dort die Himmelfahrt ihren endgültigen Platz erhalten. Auch das gesamte liturgische Geschehen ist auf das Bema hingeordnet und findet dort seinen anagogischen Abschluß. Dazu paßt die Bedeutungs-Steigerung der Räume von West nach Ost sowie die Tatsache, daß das Bema als Ort der Anabasis in direktem Bezug zur Prothesis als Ort der Katabasis steht⁵⁷.

direkten Gottes-Erfahrung in keinem Gegensatz zur Vermittlung von Licht, Geist, Einsicht etc. über die Hierarchien steht; dieser Gottes-Erfahrung scheint vielmehr im Gegensatz zu den Hierarchien im Kirchenbau eine größere Bedeutung beigemessen worden zu sein.

⁵⁶ Man denke nur an den Pantokrator in den Kirchen von Cefalù (E. Borsook, *Messages in Mosaic: royal programmes of Norman Sicily, 1130-87*, Oxford 1998, Taf. 3) und Monreale [Th. Dittelbach, *Rex imago Christi: der Dom von Monreale; Bildsprachen und Zeremoniell in Mosaikkunst und Architektur* (Spätantike, frühes Christentum, Byzanz 12), Wiesbaden 2003, Farabb. 5]. Vgl. aber auch den Befund in der Johannes-Prodromos-Kirche in Çavuşin (C. Jolivet-Lévy, *Les églises byzantines de Cappadoce. Le programme iconographique de l'abside et de ses abords*, Paris 1991, 27 f.) und in der Georgios-Kirche von Kourna (K. Gallas – K. Wessel – M. Borboudakis, *Byzantinisches Kreta*, München 1983, 93)

⁵⁷ Vgl. M. Altripp, "Beobachtungen zum Bildprogramm der Prothesis", *Byzantinische Malerei. Bildprogramme – Ikonographie – Stil (Symposium in Marburg vom 25.-29.7.1997)*, Hrsg. G. Koch, Wiesbaden 2000, 33 ff.

Abbildungsnachweise

Photo: Evan Freeman, CC BY-SA 4.0: Dr. Evan Freeman, "Mosaics and microcosm: the monasteries of Hosios Loukas, Nea Moni, and Daphni", *Smarthistory*, 18. Juni 2020, abgerufen am 16. September 2022, <https://smarthistory.org/mosaics-and-microcosm/>.

Michael Altrip

Ο ΤΡΟΥΛΟΣ ΚΑΙ ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΗΣ «ΙΕΡΑΡΧΗΣΗΣ»

Ο αρχιτεκτονικός τύπος του σταυροειδούς εγγεγραμμένου μετά τρούλου ναού δεν μπορεί να θεωρηθεί ως το πρότυπο εικονογραφικής και ερμηνευτικής ιεράρχησης για το εσωτερικό ενός βυζαντινού ναού. Αντίθετα, ο τρούλος με την απεικόνιση του Παντοκράτορα είναι το σύμβολο της κατεξοχήν στενής/εσωτερικής σχέσης μεταξύ Θεού και ανθρώπων (η οποία, ωστόσο, ήταν εφικτή και μέσω της απεικόνισης του Παντοκράτορα στην αψίδα του ιερού). Όλη η υπόλοιπη εικονογράφηση είναι προσανατολισμένη από τα δυτικά προς τα ανατολικά και το ιερό βήμα, το οποίο ήταν το πραγματικό σύμβολο των Ουρανών. Αυτό μας καταδεικνύουν χωρίς καμία εξαίρεση οι σχολιαστές της Θείας Λειτουργίας στα κείμενά τους. Και γι' αυτόν τον λόγο και οι δύο τύποι αρχιτεκτονικής –περίκεντρα και

δρομικά κτήρια– πληρούν άριστα τις θεολογικές και λειτουργικές ανάγκες. Επομένως, τόσο τα περίκεντρα και δρομικά κτήρια όσο και κάθε άλλος συνδυαστικός των παραπάνω αρχιτεκτονικός τύπος αποτελούν μια ορθή επιλογή και κανένα από αυτά δεν είναι απαραίτητα προτιμητέο. Για όλους αυτούς τους αρχιτεκτονικούς τύπους μπορεί να αποδειχθεί ότι η «ιεράρχηση», παρά τη δημιοφιλία των κειμένων του Ψευδο-Διονυσίου Αρεοπαγίτου, είναι λιγότερο σημαντική από αυτή καθ' εαυτήν τη θέωση, η οποία μπορεί να επιτευχθεί, εκτός των άλλων, και μέσω της Θείας Ευχαριστίας, χωρίς να εξαρτάται από ιεραρχικούς κανόνες.

Πανεπιστήμιο Greifswald, Θεολογική Σχολή
alta-ripa@t-online.de