

Emilie M. van Opstall (Hrsg.): *Sacred Thresholds. The Door of the Sanctuary in Late Antiquity*. Leiden/Boston: Brill 2018 (*Religions in the Graeco-Roman World* 185). XIII, 376 S. € 121.00. ISBN: 978-90-04-36859-0.

Der von Emilie M. van Opstall herausgegebene Sammelband geht auf die Tagung „The Door of the Sanctuary: a place of transition“ (27.–29. Mai 2015, Vrije Universiteit Amsterdam) zurück, die die Herausgeberin gemeinsam mit Sible de Blaauw organisiert hat. Den einzelnen Beiträgen stellt van Opstall eine ausführliche Einleitung (1–27) voran, in der sie das Thema, den Übergang zwischen weltlicher und göttlicher Sphäre allgemein und die Scheidung bzw. Verbindung dieser beiden Bereiche mithilfe von Türen im Speziellen, grob umreißt. Zentral für den Sammelband sollen demnach neben dem interdisziplinären wie diachronen Ansatz vor allem folgende Fragestellungen sein (2):

- Wie sahen die Eingänge zu paganen und christlichen Heiligtümern in spätantiker Zeit aus?
- Gab es Vorbilder?
- Welche Funktionen übernahmen Eingänge?
- Welche symbolische Bedeutung wurde ihnen zugesprochen?
- Welche sinnlichen, emotionalen und intellektuellen Ebenen wurden beim Übergang zwischen weltlicher und göttlicher Sphäre angesprochen?
- Zu welchen Veränderungen kam es in der Zeit der Christianisierung, was blieb unverändert?
- Wo treffen sich Polytheismus und Monotheismus?

Da in den einzelnen Aufsätzen immer wieder die vor allem in der jüngeren Forschung wichtigen theoretischen Konzepte von „Liminality“ (4–6), „Space“ (6–8) und „Emotion and Experience“ (9–11) angeschnitten werden sollen, skizziert van Opstall deren bedeutendste Vertreter kurz. Alle Beiträge vereint folgender Leitgedanke: „They do not, of course, aim to reconstruct ‘the’ experience of crossing the threshold of a pagan or Christian sanctuary in Late Antiquity, but rather to discuss the full range of factors that could possibly have shaped such experiences. Hopefully, this method will generate new ideas and open up new perspectives“ (3). Die einzelnen Beiträge sind in vier Sektionen unterteilt.

Teil 1 „Experiencing Sacred Thresholds“ beginnt mit dem Artikel „On the Threshold. Paul the Silentiary’s Ekphrasis of Hagia Sophia“ (31–65) von der Herausgeberin selbst. Ausgangspunkt der Untersuchung von Opstalls ist die im sechsten Jahrhundert von Paulus Silentiarius anlässlich der Weihung der Konstantinopler Hagia Sophia verfasste Ekphrasis, anhand derer die Verfasserin rekonstruieren möchte: „What would someone entering this church have seen, heard, smelled, or felt? Who was excluded at the church gates, and who was admitted? What symbolic meaning did these doors have? Which continuities or changes can be identified regarding pagan religious culture?“ (31). Zu diesem Zwecke wird jede im Text erwähnte Tür angeführt und sowohl hinsichtlich ihrer Aussage wie auch der Frage, in welcher Tradition die gewählten rhetorischen Topoi stehen, untersucht. So wird das Öffnen der Kirchentüren bei Paulus gleichgesetzt mit dem Öffnen der Himmelstüren (Zeile 173–175), und auch die kaiserlichen und kirchlichen Machtverhältnisse – Kaiser Justinian wird in der Ekphrasis als derjenige beschrieben, der im Besitz der Schlüssel war, nicht der Patriarch Eutychios (33–35) – werden in diesem Zusammenhang kurz angerissen. Der Kaiser ist es denn auch, der das Öffnen der Türen anlässlich der Weihung der Sophienkirche veranlasst, was Paulus Silentiarius als göttliche Erscheinung darstellt (Zeile 320–330) (38–39). Von zentraler Bedeutung in von Opstalls Beitrag ist die sog. „imperial door“ (Zeile 350–353, 423–424) (43–45, 47–48, 52–55), wobei vor allem das recht unscheinbare Relief (Abb. 1.6) des nach wie vor nicht datierten Türsturzes (Datierungsvorschläge reichen 6. bis zum 13. Jahrhundert) thematisiert wird. Die Bogenarchitektur mitsamt leerem Thron, aufgeschlagenem Buch, in dem die leicht abgeänderte Passage aus Joh 10,9 zu lesen ist, und Darstellung einer Taube wird hinsichtlich ihrer liminalen Bedeutung zwischen profanem und sakralem Raum untersucht und als Vorbereitung für die Eintretenden interpretiert, denen Errettung versprochen wird. Diese bekannte Auffassung wird Eusebius’ Weiherede auf die Kirche von Tyros gegenübergestellt, in welcher der Hauptzugang (sowohl in Tyros als auch bei der Hagia Sophia dreitürig) gleichgesetzt wird mit der Dreifaltigkeit (55). Wichtigstes Ergebnis von von Opstalls Beitrag ist sicher die naheliegende Erkenntnis, dass „The meaning of the doors depends on the liturgical calendar and on regional tradition“ (45), was durch verschiedene Nebenschauplätze in ihrem Text allerdings bisweilen in den Hintergrund gerät. Insgesamt ist das große thematische Spektrum des Artikels zugleich Vor- und Nachteil. Zwar werden die Türen immer auch in ihrem jeweiligen Kontext analysiert und interpretiert, doch gerät der Beitrag zu einer zweiten

Einleitung, wie auch von der Verfasserin selbst konstatiert wird: „This introductory chapter is meant as an overture to the contributions in this volume, where the various approaches to sacred gateways will reveal many more aspects of the transition from the profane to the sacred in Late Antiquity“ (59).

Im Beitrag „Entering the Baptistery. Spatial, Identity and Salvific Transition in Fourth- and Fifth-Century Baptismal Liturgies“ (66–90) macht es sich Juliette Day zur Aufgabe, den Eintritt von Katechumenen in das Baptisterium hinsichtlich sowohl ritueller Handlungen als auch der architektonischen Situation dieses Übergangs zu untersuchen. Exemplarisch zieht sie dafür das Baptisterium in unmittelbarer Nähe des Doms in Mailand und dasjenige im Bereich der Jerusalemer Grabeskirche heran. Zu beiden Bauten geben neben archäologischen Befunden (70–74, 77–84) auch Texte Auskunft (*De Sacramentis* und *De Mysteriis*, vom Mailänder Bischof Ambrosius in den 390er Jahren verfasst; *Catecheses Mystagogicae*, entweder von Kyrill von Jerusalem in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts oder – wie Day meint – von dessen Nachfolger Johannes II. zu Beginn des fünften Jahrhunderts verfasst) (67, 70). In Mailand lassen sowohl die archäologischen wie auch schriftlichen Quellen darauf schließen, dass es keine direkt angeschlossenen Nebenräume gab und der Eröffnungsritus unmittelbar außerhalb des Baptisteriums stattgefunden haben muss (70, 72–73). Der Eintritt in das Baptisterium selbst wird dann als gleich mehrfache Grenzüberschreitung auf verschiedenen Ebenen beschrieben (Interiorisierung (74), Grabanalogie (71–72), Entsagung des Teufels (75), die insgesamt zu einem Identitätswechsel vom Ungetauften zum Getauften führen (66–67). Bemerkenswert ist, dass Ambrosius in seinen Schriften den Baptisteriumsbau und seine Ausstattung nicht nur als Bühne oder Hülle für das Taufgeschehen versteht, sondern ihm eine eigene wichtige Rolle als „sancta sanctorum“ zuspricht (68–69). Die von ihm verfassten Texte, in denen der Taufritus theologisch ausgedeutet wird, werden dementsprechend auch erst nach der Taufe gelesen; währenddessen steht nur der Akt der Taufe selbst im Mittelpunkt (67). Ähnlich verhielt es sich auch in Jerusalem, dem zweiten von Day gewählten Beispiel. Dort sind jedoch die archäologischen Befunde spärlicher als in Mailand, und die Position des Baptisteriums konnte bisher nicht zweifelsfrei festgestellt werden (entgegen der älteren Forschungsmeinung, die das Baptisterium meist im Süden der Anastasisrotunde im Bereich der drei Kapellen des elften Jahrhunderts vermutet, geht Day davon aus, dass es nördlich der

Grabeskirche zu lokalisieren sei und zudem eine andere Ausrichtung als Basilika und Rotunde gehabt haben müsse) (77–80, 83–84). Aufgrund dessen kann auch der in den *Catecheses Mystagogicae* erwähnte „proaulios“, in dem sich die Katechumenen vor Eintritt in das Baptisterium aufgehalten haben, nicht lokalisiert werden, nicht einmal in Relation zum Baptisterium. Der Begriff „proaulios“ selbst ist in seiner Bedeutung zudem derart diffus, dass damit sowohl ein offenes als auch ein geschlossenes Areal bezeichnet werden kann; Day postuliert jedoch einen zumindest teilweise abgetrennten Bereich (82). Im Vergleich zu Mailand mag diese Hypothese zumindest insoweit zutreffen, als sich das Baptisterium dort innerhalb der Gesamtanlage der Grabeskirche befunden hat. Den beiden von Day untersuchten Beispielen ist nach Aussage der archäologischen Befunde und der Textquellen gemeinsam, dass für die taufvorbereitenden Handlungen „the place participates in generating appropriate feelings in the participants“, auch wenn diese natürlich stets schon weit im Vorhinein gelenkt wurden (85).

Christian Boudignon befasst sich im anschließenden Artikel mit „From Taboo to Icon. The Entrance to and the Exit from the Church in the First Three Greek Liturgical Commentaries (ca 500–730 CE)“ (91–109). Boudignon will darin folgender Frage nachgehen: „Could it be that in late antique Christian liturgy in the Greek East the external doors of the church were also seen as the womb of a pregnant woman who gives birth to those who pass through them?“ (91). Ausgangspunkt für seine Analyse sind die unter dem Namen Pseudo-Dionysius Areopagita überlieferten liturgischen Kommentare *Ecclesiastica Hierarchia* (um 500), *Mystagogia* von Maximus Confessor (um 620) und *Historia mystica* von Germanos I. von Konstantinopel (715–730) (auch wenn dessen Autorschaft nach wie vor unsicher ist), die der Verfasser hinsichtlich des ersten und zweiten Einzugs untersucht. Pseudo-Dionysius liefert keine Beschreibung des ersten Einzugs, ist wegen seiner Ausführungen zum zweiten Einzug aber dennoch wichtig für die Argumentation Boudignons. So werden die Katechumenen, Besessenen und Büsser in diesem Text als Föten beschrieben, die den Kirchenraum verlassen müssen, bevor die eucharistischen Gaben gebracht werden können (93–94). Daraus folgert Boudignon wenig überzeugend: „Thus, the gates are implicitly compared with the genitals of a pregnant woman that gives birth prematurely to her child [...]. It hints at what may have been a feeling of birth or rebirth when the Christians passed through the external doors“ (94). Den Abschluss dieser Teilgruppe überinterpretiert Boudignon dahingehend, dass

dies für die in der Kirche Verbliebenen einem Eintritt in eine neue, paradisiische Welt gleiche: „the expulsion of the unworthy from the gates of the temple transforms those remaining inside into a temple“ (96), wobei vor allem die strikte Kategorisierung der Besessenen und Büßer und besonders der Katechumenen als „unworthy“ nicht nachvollziehbar ist. Anders als Pseudo-Dionysius beschreibt Maximus Confessor in seiner *Mystagogia* sowohl den ersten als auch den zweiten Einzug, wobei beide Male der Eintritt des Hohepriesters sowohl in die Kirche als auch in das abgeschränkte Sanktuarium bzw. Presbyterium ausgeführt wird (97–99). Wie schon bei Pseudo-Dionysius formiert erst der Ausschluss der Katechumenen etc. eine neue kohärente Gruppe in der Kirche, die die eucharistischen Gaben empfangen kann (99–100). Die Darstellung des ersten Einzugs durch Maximus interpretiert Boudignon als Geburt (99), den zweiten als Hochzeit zwischen den Gläubigen und Gott (100). Als letzter der liturgischen Kommentare wird die Germanos I. zugeschriebene *Historia mystica* in den Blick genommen. Im Zusammenhang mit dem ersten Einzug erwähnt Germanos lediglich die Türen des Sanktuariums, nicht diejenigen der Kirche selbst (102). Die Beschreibung des zweiten Einzugs beginnt Germanos ebenso wie schon Pseudo-Dionysius und Maximus mit dem Ausschluss der Katechumenen, auch wenn das zu Beginn des achten Jahrhunderts wohl kaum noch der Realität entsprechen dürfte (104). Im Mittelpunkt stehen denn auch die eucharistischen Gaben und wie diese vom Skeuphylakion in die Kirche verbracht werden (105–106). Wurde der zweite Einzug in den ersten beiden Texten noch als Übergang der Gläubigen in eine neue Sphäre beschrieben, assoziiert Germanos diesen und alle damit verbundenen Objekte und Gaben mit dem Tod Christi; die Gemeinde scheint von diesem Zeremoniell weitestgehend ausgeschlossen (106–107). Die Synthese aller drei Texte macht eines unmissverständlich klar: Auffassung und (symbolische) Bedeutung von Türen sind während der Messe stets sowohl im Verhältnis zum liturgischen Geschehen als auch zu den verschiedenen Rezipienten zu beurteilen (97–98, 108).

Der vierte und letzte Beitrag des ersten Teils „Bonus Intra, Melior Exil ‘Inside’ and ‘Outside’ at Greek Incubation Sanctuaries“ (110–135) von Ildikó Csepregi untersucht Inkubations-Heiligtümer bzw. zum sogenannten Tempelschlaf gehörende Riten des Asklepios- wie auch des Artemioskultes. Während Asklepios, wie in griechischer und römischer Zeit üblich, als in seinen Heiligtümern anwesend gedacht wurde, wurden christliche Heilige eigentlich nicht fest in Kirchen verortet, sondern waren allgegenwärtig und

konnten dementsprechend jederzeit und überall angerufen werden (121). Dennoch finden sich unter anderem mit dem heiligen Artemius von Konstantinopel Beispiele, die Parallelen zu den antiken Inkubationsriten aufweisen (111–112): Sowohl bei Asklepios als auch bei Artemius suchten die auf Heilung Hoffenden die größtmögliche Nähe des Gottes bzw. Heiligen und begaben sich zu diesem Zweck in dessen Heiligtum. Ein wesentlicher Unterschied war jedoch, dass man in den Asklepios-Heiligtümern nach der rituellen Reinigung mehr oder weniger jederzeit Aufnahme fand (112–113) und es für den Tempelschlaf einen separaten Raum gab (117–119), während der Artemius-Kult weitaus restriktiver war: Dort scheint man nur zu bestimmten Zeiten Aufnahme gefunden zu haben (120), es gab kein separates Gebäude, sondern lediglich abgetrennte Bereiche innerhalb der Kirche (119), je nach Rang des oder der Heilungssuchenden konnte man nicht nur in das Kirchenschiff, sondern sogar in die Krypta gelangen und damit noch näher zum Heiligen (123–125). Diese enge Verbindung zwischen Kirche bzw. Bestattungsort und Wirkmächtigkeit eines Heiligen, die vor allem in Konstantinopel nicht dem Standard entsprach, kommt auch in den hagiographischen Texten zum Ausdruck, wenn etwa die Rede davon ist, dass der heilige Artemius ein an Beulenpest erkranktes Mädchen zunächst in seine Kirche, genauer an sein Grab, verbracht habe, um es dort vor dem Tod zu bewahren (121–122). Da die Wirkmächtigkeit des heiligen Artemius somit untrennbar mit dem Ort seiner Gebeine verbunden war, scheinen auch die geöffneten bzw. geschlossenen Türen der Kirche als Zeichen der An- bzw. Abwesenheit des Heiligen genutzt worden zu sein (121, 124–125). Die Kirchentüren waren es schließlich auch, darauf kommt Csepregi zum Schluss zu sprechen, die es nicht nur vermochten, unrechtmäßige Entwendungen zu verhindern, sondern deren Durchschreiten alleine bereits zu einer Heilung führen konnte (129–131).

Der zweite Teil des Sammelbandes „Symbolism and Allegory of Sanctuary Doors“ beginnt mit dem Beitrag „Sanctuary Doors, Vestibules and *Adyta* in the Works of Neoplatonic Philosophers“ (139–159) von Lucia M. Tissi. Aus der naheliegenden Überlegung, die Bedeutung von Türen immer auch unter Rücksichtnahme auf zum Beispiel die jeweiligen regionalen und kulturhistorischen Umstände zu verstehen, möchte Tissi die Symbolkraft von Türen und deren Durchschreiten aus neuplatonischer Perspektive beleuchten (139); zu diesem Zweck werden unter anderem Textpassagen von Porphyrios und Proklos herangezogen. Die Verfasserin beginnt mit dem Ve-

stibül, dem Ort, der der Grenzziehung zwischen profaner und sakraler Sphäre vorgelagert ist und auf diesen Übergang vorbereiten soll (140). Größe, Ausstattung etc. des Vestibüls können dabei nicht nur bereits auf den Innenraum verweisen, sondern die Erwartung an den Übergang zwischen den verschiedenen Sphären zusätzlich steigern (140–142). Im nächsten Schritt thematisiert Tissi die Türen selbst, wobei zunächst einige etymologische Überlegungen vorangestellt sind (143). Wichtigste Erkenntnis dieses Abschnittes ist, dass Türen nicht nur als Grenzen zwischen verschiedenen Sphären fungieren, sondern auch einen Übergang für den oder die Gläubigen darstellen, vom Unwissenden zum Wissenden (144), was wie folgt zusammengefasst wird: „the significance of the door as a gap between a gno-seological status of ignorance and one of knowledge, and between the human ontology and the divine state, is connected with a selective idea of knowledge, typical of mystery rituals“ (147). Schließlich befasst sich die Autorin mit dem Adyton, also dem Ort, an dem die heiligsten Handlungen, auch die Initiation, vollzogen wurden, der als innerster und abgegrenzter Bereich eines jeden Gotteshauses gilt und zugleich die göttliche Transzendenz symbolisiert (149). In einem letzten Abschnitt schneidet Tissi schließlich noch kurz die metaphorische Bedeutung von Türen an (150–153), die nicht erst seit den Neuplatonikern auch als Tor zur Seele gesehen werden (150–151).

Sible L. de Blaauw befasst sich in seinem Artikel „The Paradise of Saint Peter’s“ (160–186) zunächst mit der Rekonstruktion des Atriums von Alt-St. Peter, vor allem hinsichtlich der zentralen Brunnenanlage und der Gestaltung der Kirchenfassade, und geht im Anschluss der Frage nach, inwiefern der Vorhof mit dem Paradies assoziiert werden konnte. Seine auf schriftlichen, archäologischen und bildlichen Quellen beruhende Rekonstruktion der ursprünglichen Atriumsgestalt der Peterskirche, die im 16. Jahrhundert grundlegend verändert wurde, basiert in großen Teilen auf Richard Krautheimers Beitrag im *Corpus Basilicarum Christianorum Romae*, Bd. 5 (163). Entgegen jüngerer Kritik hält de Blaauw zu Recht daran fest, dass das Atrium der vatikanischen Basilika von Beginn an und noch unter Konstantin dem Großen als integraler Bestandteil geplant worden ist. Aus einem Brief des Paulinus von Nola geht zudem unzweifelhaft hervor, dass es noch im Verlauf des vierten Jahrhunderts fertiggestellt worden sein muss (163–164). Bereits Paulinus nennt die zentrale Brunnenanlage im Atrium der Petersbasilika und beschreibt diese als von vier Säulen getragene, überkuppelte

Ädikula, die einen wasserspendenden *cantharus* umschloss, bei dem es sich anfänglich wohl um ein Gefäß gehandelt haben muss (166, 171). Aus dem Liber Pontificalis ist zu entnehmen, dass das Atrium noch unter Papst Symmachus (498–514) umgestaltet wurde, doch ist vor allem bezüglich der zentralen Brunnenanlage unklar, welche Veränderungen dort durchgeführt wurden (165, 168). Das lässt sich besser für die unter Papst Stephanus II. (752–757) durchgeführten Arbeiten nachvollziehen, zu denen unter anderem die Aufstellung der nun acht anstelle von ursprünglich vier Säulenstützen aus Porphyrt sowie die Neugestaltung des Dachaufbaus mit den vier charakteristischen Lünetten gehörten (wobei Pfauen, Delphine und Christogramm eventuell schon älteren Datums waren) (168–169). Rätsel gibt die Aufstellung des noch heute in den Vatikanischen Museen zu bewundernden monumentalen Pinienzapfens auf, der seinen Platz im Zentrum der Brunnenanlage kaum nach der Umgestaltung unter Papst Stephanus gefunden haben kann, da er von den zu dieser Zeit neu versetzten Architravspolien regelrecht eingezäunt wurde. Gleichzeitig kann er auch noch nicht Bestandteil der ursprünglichen Anlage gewesen sein, da er sonst sicherlich Eingang in Paulinus' Beschreibung gefunden hätte. De Blaauw schließt aus diesen Nichtnennungen, dass der Pinienzapfen seinen Weg wohl schon vor dem Pontifikat des Stephanus II. in das Atrium von Alt-St. Peter gefunden haben müsse (169–171). Nach der Rekonstruktion von ursprünglicher Gestalt und Veränderung des Brunnens wendet sich de Blaauw im nächsten Schritt der Eingangsfassade der Basilika zu, für die bereits Paulinus eine farbige Dekoration nennt (171). Unter Papst Leo I. (440–461) erhielt die Ostfassade ein figürliches Mosaik, das möglicherweise unter Papst Sergius I. (687–701) verändert wurde, in seiner Disposition aber bis zur Umgestaltung unter Papst Gregor IX. (1227–1241) erhalten geblieben zu sein scheint (171–172). In der Giebelzone war das Lamm Gottes dargestellt – das de Blaauw nicht für eine spätere Ergänzung erst unter Sergius I., sondern dem Programm des fünften Jahrhunderts zugehörig hält –, darunter Christus zwischen den vier geflügelten Wesen, dann die vier Evangelisten, schließlich die 24 Ältesten; auf Höhe der Narthexdächer war eventuell eine Lämmerprozession zu sehen (172–173). Die gleichermaßen aufwendige wie außergewöhnliche Gestaltung des Atriums von Alt-St. Peter scheint spätestens im achten Jahrhundert zu einer Assoziation des Vorhofes mit dem Paradies geführt zu haben: „apparently as a result of spontaneous popular usage“ (173), und de Blaauw unternimmt im zweiten Teil seines Beitrags den Versuch, das Atrium unter Berücksichtigung von Orientierung, architektonischer Gestaltung und ikonographi-



schem Programm in Analogie mit gängigen Paradiesvorstellungen zu bringen. In der frühchristlichen Sakralarchitektur war die Ausrichtung des Kirchenbaus noch nicht streng genormt, doch scheint es, darauf lässt auch die Weiherede des Eusebius auf die Kathedrale von Tyros schließen, eine Präferenz für die Eingangsstütze gegeben zu haben. Auch wenn eine kosmologische oder symbolische Ausrichtung der Basilika nicht intendiert gewesen sein muss, könnte eine solche Assoziierung im Laufe der Zeit dennoch aufgekommen sein: „All this may have contributed to the atrium as a potential breeding-ground for a cosmological allusion to paradise“ (175). Die aufwendige architektonische Gestalt stand zudem im Gegensatz zu dem ansonsten eher schmucklosen Kirchenaußenbau, sollte der Fokus doch ganz auf den Innenraum gelenkt werden (176). De Blaauw hält es für möglich, dass die Anlage des Hofes zwischen Lateransbaptisterium und Oratorium des Heiligen Kreuzes unter Papst Hilarius (461–468), die Kolonnaden mit Buntmarmorsäulen sowie drei aufwendig gestaltete Brunnen umfasste, vorbildhaft für die während Symmachus’ Pontifikat durchgeführte Umgestaltung des Atriums gewesen sein könnte (176–177). Schließlich analysiert de Blaauw das ikonographische Programm des Atriums, wobei er nicht nur das Fassadenmosaik, sondern auch den Brunnen in seine Überlegungen einbezieht. Denn nicht nur das Mosaik verweist auf die Offenbarung des Johannes, auch die anfänglich vier Säulen der Brunnenanlage werden schon von Paulinus als stellvertretend für die vier Evangelisten interpretiert (178). Zudem lassen sowohl der ursprüngliche *cantharus* als auch der nachträglich im Zentrum der Anlage aufgestellte Pinienzapfen Assoziierungen mit Aspekten wie unter anderem dem Quell des Lebens oder der Auferstehung zu (178–179). Für das Atrium von Alt-St. Peter fasst de Blaauw überzeugend zusammen: „It was the spatial experience of the atrium, the interaction between architectural harmony, light, orientation, aquatic display, idyllic decorations and iconographical evocations that made this generous courtyard into the Christian paradise of late antique and early medieval Rome“ (184).

Der dritte und letzte Beitrag im Abschnitt „Symbolism and Allegory of Sanctuary Doors“ stammt von Roald Dijkstra und setzt sich auseinander mit „Imagining the Entrance to the Afterlife. Peter as the Gatekeeper of Heaven in Early Christianity“ (187–218). Dijkstra nimmt darin Petrus’ Rolle als Türwächter des Himmels, die auf Mt 16,18–19 basiert, sowohl in den bildlichen als auch schriftlichen Zeugnissen des frühen Christentums in den Blick. Auffällig bei der ikonographischen Analyse ist, dass die sonst üblichen Möglich-

keiten, die himmlische bzw. paradiesische Sphäre anzuzeigen (unter anderem Himmelkörper, Paradieslandschaft, Personifikationen, Parapetasma, Türen, himmlisches Jerusalem), nicht aufgenommen werden und man sich stattdessen – nicht untypischerweise – mit der Schlüsselübergabe, der *Traditio-Clavium*-Szene, für eine emblematische Darstellung entscheidet (193–197). Anders verhält es sich bei den Schriftquellen, die von Beginn an die Himmelspforte auch als Grenze thematisieren und die den Türen im Laufe der Zeit immer mehr Bedeutung beizumessen scheinen; gleichwohl liefern auch die Texte keine genaue Vorstellung der Himmelstür (214).

Unter der Überschrift „Messages in Stone“ steht der dritte Abschnitt des Sammelbandes, der mit „The Queen of Inscriptions Contextualized. The Presence of Civic Inscriptions in the *Pronaos* of Ancient Temples in Hellenistic and Roman Asia Minor (Forth Century BCE – Second Century CE)“ von Evelien J. J. Roels beginnt (221–253). Bevor sich die Autorin den Inschriften, die vom vierten Jahrhundert v. Chr. bis zum zweiten Jahrhundert n. Chr. im *Pronaos* kleinasiatischer Tempel angebracht wurden, zuwendet (wobei insgesamt nur ein Bruchteil der öffentlichen Inschriften auf Tempel zurückgeht (224, 241)), möchte sie zunächst die potenzielle Zugänglichkeit der Cella und die damit verbundene Sicht- und Lesbarkeit der Inschriften für jedermann aufzeigen (226–227). Vom ältesten bekannten Beispiel einer inschriftlichen Wiedergabe eines offiziellen Dokumentes an einem Tempel – dem der Athena Polias in Priene (insgesamt elf Inschriften, die zwischen ca. 330/320 und 135 v. Chr. entstanden sind) (228–231) – bis zum jüngsten Beispiel des Zeus-Tempels in Aizanoi (92 n. Chr. geweiht; Inschriften im *Pronaos* datieren in das Jahr 125/126 n. Chr.) (237–239) führt Roels die große Bandbreite der in *Pronaoi* angebrachten Inschriften vor. Diese reichen von gewährten Privilegien über Grenzstreitigkeiten und -sicherungen bis zu Priesterlisten, nennen aber, von einer Ausnahme abgesehen, keine *leges sacrae*: „In the case of *pronaos* inscriptions, we are not dealing with hybrid ‘paratexts’ that guided the interpretation of the sacred building [...], but with documents that, as far as we can tell, were not even related to it“ (240). Die Ausnahme des Zeustempels in Magnesia aus dem zweiten Jahrhundert v. Chr. versucht Roels damit zu erklären, dass es in diesem Fall keine *Temenos*begrenzung gab und die sonst am Zugang zum heiligen Bezirk angebrachten Inschriften ihren Platz daher an anderer Stelle, nämlich am Tempeleingang selbst, finden mussten (243). Zu Recht weist Roels darauf hin, dass wir keine Kenntnis über die unterschiedliche Rezeption von Stelen und Tempeln als Inschrif-

tenträger haben (246), wir also auch nicht nachvollziehen können, weshalb in sehr wenigen Fällen der Tempel als Ort der Anbringung gewählt wurde. Daher kann abschließend lediglich zweierlei festgestellt werden: „The idea of sanctity in antiquity did not exclude ‘profane’ documents from sacred space“ (247), wobei zugleich gilt: „Even though explicit references to the religious function of the building were generally absent from *Pronaos* inscriptions, it was nonetheless the sanctity of the temple that motivated their publication there“ (247).

Der zweite Beitrag dieses Abschnitts von Gianfranco Agosti „Versus *De Limine* and *In Limine*. Displaying Greek *paideia* at the Entrance of Early Christian Churches“ (254–281) schließt unmittelbar an Roels an, thematisiert nun aber ausgewählte metrische Inschriften im Bereich von Kircheneingängen. Bereits in van Opstalls Beitrag zu Paulus Silentarius war die Rede von der Bibelpassage aus Joh 10,9, die über der zentralen Tür der Konstantinopler Hagia Sophia zu lesen war (sonst vornehmlich im Westen zu finden). Psalm 118,20 ganz ähnlichen Inhalts ist einigen der metrischen von Agosti untersuchten Inschriften vorangestellt, wie zum Beispiel bei der Basilika in Palaiopolis (Kerkyra) und Basilika A in Nikopolis (260–261). Während die Inschrift in Nikopolis Teil des Fußbodenmosaiks am Westende des Kirchenlanghauses ist, war die Inschrift in Palaiopolis auf dem Türsturz des Hauptportals zu lesen. Da es sich bei diesem um ein wiederverwendetes Werkstück handelte, meint Agosti: „The material *spolia* reused for the entrance conveyed an immediate sense of defeat of the Hellenic past, and the beholder was invited to read the epigram as a sort of enacted commentary to the *spolia*“ (261). Die zentrale Frage für alle Beispiele des Beitrags stellt Agosti zum Ende seiner Untersuchung: Wurden die Inschriften von den Kirchenbesuchern gelesen und verstanden (275)? Der Autor positioniert sich zwischen den Forschungsmeinungen, die Inschriften entweder als Ausdruck sozialen Prestiges oder als Teil einer multisensorischen Erfahrbarkeit des Gotteshauses zu verstehen, und kommt zu dem Ergebnis: „It is not necessary to imagine that people entering churches stopped every time to read the inscriptions. Probably their content was widely known, either through the performance in the occasion of annual feasts, or thanks to readers in the churches who explained the inscriptions to illiterate people“ (276).

Im letzten Artikel des dritten Teils widmet sich Gaëlle Herbert de la Portbarré-Viard dem Thema „The Door to the Sanctuary from Paulinus of Nola to Gregory of Tours. Enduring Characteristics and Evolutions from

the Theodosian to the Merovingian Period“ (283–306). Die Verfasserin legt den Fokus bei Paulinus von Nola auf die in dessen Briefen überlieferten *tituli*, die sich über den Durchgängen zwischen der *basilica vetus* und der *basilica nova* befunden haben sollen; die genaue Lokalisierung einzelner *tituli* ist allerdings nicht unumstritten (285, 287–288). Für Paulinus von Nola spielen nach Meinung von Herbert de la Portbarré-Viard die Kirchentüren neben ihrer Funktion für die Lichtführung (288–290) und die Pilgerwege (292–293) vor allem eine symbolische Rolle (287). So habe Paulinus die Inschriften beispielsweise dazu eingesetzt, sein eigenes Bauprogramm zu rechtfertigen (etwa die partielle Zerstörung der *basilica vetus*) und theologisch zu untermauern (290–292). Weniger als Paulinus zielt Gregor von Tours in seinen rund zweihundert Jahren später entstandenen Schriften auf die symbolische Bedeutung der Türen ab (294). Zwar wird den Kirchentüren und Türschwelen auch bei Gregor eine besondere Bedeutung zugeschrieben, doch liegt diese eher in ihrer hybriden Stellung zwischen himmlischer und irdischer Sphäre und den sich dort ereignenden Wundern: „The association between the door to the sanctuary and miraculous healing, which refers to Christ as a savior and a healer, is very frequent in the writings of Gregory of Tours“ (295). Dennoch gibt es weiterhin Überschneidungen, etwa in der Funktion der Türen für den Pilgerverkehr (297–298).

Der vierte und letzte Abschnitt des Sammelbandes ist „The Presence of the Divine“ gewidmet und umfasst zwei Beiträge. Im ersten untersucht Christina G. Williamson „Filters of Light. Greek Temple Doors as Portals of Epiphany“ (309–340). Bevor Williamson sich den Tempeltüren zuwendet, unterstreicht sie, ähnlich wie schon Roels in ihrem Beitrag, anhand einiger Beispiele, dass Tempel, wenn auch unter Einschränkungen, durchaus zugänglich gewesen sein müssen (312–314). Die Türen selbst wurden durch verschiedene inszenatorische Elemente in den Fokus des Interesses gerückt (314–316) und schufen die Verbindung zwischen dem außerhalb befindlichen Altar und der innerhalb aufbewahrten Kultstatue (317), sie gaben dem Kultbild im Tempelinneren einen Rahmen (323). Die Kenntnis über das Aussehen von Tempeltüren ergibt sich allerdings überwiegend aus bildlichen Darstellungen und bisweilen aus Schriftquellen, die zum Beispiel von Gold- und Elfenbeinbeschlügen berichten (318–319). Die große Spannweite der Nutzung von Tempeltüren unterstreicht die Verfasserin mithilfe zweier prägnanter Beispiele: Der Aphroditetempel in Knidos verfügte über zwei Türen, von denen, nach Ausweis der Schriftquellen, die vordere tagsüber

immer geöffnet war, die hintere auf Anfrage geöffnet wurde; der Grund für diese besondere Zugangssituation wird bisweilen mit der Aufstellung der Kultstatue des Praxiteles zu erklären versucht (326–327). Im Apollontempel in Didyma hingegen scheint das Hauptportal nicht als Zugang gedacht gewesen zu sein, war seine Türschwelle doch über 1,40 m hoch (328). Dort ergibt sich die bemerkenswerte Beobachtung: „What is clear at this temple is that there is an opening that looks like a door but that is not for entering, and that there are entries that do not readily look like doors“ (332). Ganz in Sinne der *Sacred Thresholds* fasst Williamson insgesamt für Türen griechischer Tempel zusammen: „From the *temenos* outside in, it was the last point of contact with the world within the *temenos*, and the first point of encounter with the divine through the cult image“ (333).

Mit dem letzten Artikel „The Other Door to the Sanctuary. The Apse and Divine Entry in the Early Byzantine Church“ (341–370) möchte Brooke Shilling einen Blick werfen nicht auf den Übergang von irdischer zu himmlischer Sphäre, sondern umgekehrt von himmlischer zu irdischer. Zu diesem Zweck untersucht die Verfasserin das Bildprogramm ausgewählter Kirchenapsiden, in denen spätestens seit dem sechsten Jahrhundert auch Theophanien dargestellt wurden (342). Eine solche findet sich etwa im römischen Beispiel von San Venanzio am Lateransbaptisterium, doch wird dem Apsismosaik laut Inschrift noch eine andere Funktion zugesprochen: „[T]he mosaic affords a vision of the divine, albeit a partial one, to the worshipper in the church, while serving as a portal for his prayers, direct outwards to Christ in heaven“ (343). Diesen Berührungspunkt zwischen irdischer und himmlischer Sphäre sieht Shilling in den Apsisbildprogrammen zweier zypriotischer Kirchen umgesetzt, der Panagia Angeloktisti in Kiti (zweite Hälfte des sechsten Jahrhunderts) und der Panagia tis Kyras in Livadia (letztes Viertel des sechsten/erste Hälfte des siebten Jahrhunderts). In beiden Fällen überschneidet das Suppedaneum, auf dem Maria bzw. Maria mit Kind steht, den Bildrahmen, und die Darstellung soll dadurch suggerieren, dass Maria (mit Kind) in der Kirche erfahrbar sei (352). Als Unterstützung für Visionserfahrungen im Sanktuariumsbereich werden zwei Passagen aus der Alexandrinischen Patriarchengeschichte herangezogen (353–354); etwas strapaziert wird die Bedeutung des Schuppenmusters der Apsis in Livadia (360–363). Dass man sich überhaupt für Mariendarstellungen in den Kirchenapsiden entschieden hat, wird wie folgt erklärt: „The interpretation of the Eucharist as another incarnation may therefore have inspired the visions of the

Virgin in Cyprus, if not the appearance of the Virgin and Child more generally in the apse“ (359). Und weiter, vor allem bezüglich der Darstellung des Suppedaneums und seiner Bedeutung: „it contributes to the formation of a distinctly sacred space by invoking the presence of a holy figure; and it promotes the real presence of the Virgin or Virgin and Child as a parallel to the Eucharistic vision and a substitute for an increasingly remote, unapproachable, and divine Christ, still located in the east, but far beyond the apse wall“ (365).

Insgesamt ist der von van Opstall herausgegebene Sammelband, der durch ein Abbildungsverzeichnis (VII–X), einen Überblick zu den Autoren (XI–XIII), einen Index (371–376) und wenige, dafür aber gut ausgewählte Abbildungen in den einzelnen Beiträgen abgerundet wird, eine sehr willkommene Ergänzung zu verschiedenen Aspekten der Liminalität in der Spätantike. Das große inhaltliche Spektrum der einzelnen Beiträge führt die Vielschichtigkeit des Themas eindrucksvoll vor Augen, trägt zugleich aber dazu bei, dass der thematische Schwerpunkt nicht immer klar zu erkennen ist und die Artikel bisweilen recht isoliert erscheinen. Die in der Einleitung angerissenen Fragen unter anderem nach Vorbildern, verschiedenen Funktionen, Symbolik, multisensorischen Erfahrungen etc. und aufgeführten theoretischen Konzepte von „Liminality“, „Space“ und „Emotion and Experience“ spielen in den Beiträgen eine unterschiedlich große Rolle, was zu einer gewissen Heterogenität des Bandes führt. Dennoch wird van Opstalls Publikation vor allem dank einiger ausgezeichnete Einzelstudien für zukünftige Forschungen auf diesem Gebiet unerlässlich sein.

---

Sabine Feist, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn  
Abteilung für Christliche Archäologie  
sabine.feist@uni-bonn.de

**www.plekos.de**

Empfohlene Zitierweise

Sabine Feist: Rezension zu Emilie M. van Opstall (Hrsg.): *Sacred Thresholds. The Door of the Sanctuary in Late Antiquity*. Leiden/Boston: Brill 2018 (*Religions in the Graeco-Roman World* 185). In: *Plekos* 22, 2020, 461–474 (URL: <http://www.plekos.uni-muenchen.de/2020/r-opstall.pdf>).

---