

X 240-30

GEORG SCHEJA

Hagia Sophia und Templum Salomonis

I.

Das christliche Kultgebäude ist als Träger theologischer oder historischer Vorstellungen vieldeutig. Alle Versuche, es von einem einzigen Bedeutungsmotiv her, etwa dem des „Himmlichen Jerusalem“ zu erklären, haben sich weder im vorhandenen Quellenbestand noch in der künstlerischen Form eindeutig erhärten lassen.¹ Im Ganzen des sakralen Bauwerks sind vielmehr sehr verschiedene Bedeutungsaspekte gleichzeitig möglich und wirksam.

Auch die Hagia Sophia in Konstantinopel ist in ihrem Vorstellungsgehalt ein komplexes Gebilde.² Wenn die vorliegende Untersuchung ein bisher kaum beachtetes theologisches Motiv, die Entsprechung zum Salomonischen Tempel, herausstellt, so nicht um andere und auch überlieferte Bedeutungsmotive auszuschließen, sondern um gerade die Verflechtung zu zeigen, die sie in einem Bauwerk einzugehen vermögen.³

Alle theologischen und politischen Bedeutungsaspekte der Hagia Sophia erhalten einen besonderen Akzent durch ihre Rangstellung als byzantinische Staatskirche. Auf diese Rangstellung, die in der Unvergleichbarkeit und Größe des justinianischen Baues, um den allein es sich hier handelt, unmittelbar zum Ausdruck kommt, ist schon immer, am deutlichsten von A. M. Schneider hingewiesen worden.⁴ Die Hagia Sophia ist ein Teil der Bautengruppe der kaiserlichen Residenz und also mit dem Herrscher aufs engste verbunden. Der byzantinische Kaiser ist in christlicher Umdeutung der spätantiken Kaiseridee Vollstrecker der ökumenischen Botschaft des Christentums. Daraus entspringt sein Weltherrschaftsanspruch ebenso wie seine Machtvollkommenheit im theologischen Bereich. Auch alle seine Handlungen werden dadurch zur sakralen Zeremonie und machen die

¹ H. Sedlmaier, Die Kathedrale, Salzburg 1950. – H. Stange, Das frühchristliche Kirchengebäude als Bild des Himmels. Köln 1951. – H. Kollwitz, Besprechung Stange in Byz. Ztsch. 1954, 169.

² A. M. Schneider, Die Hagia Sophia in Konstantinopel. Berlin 1939. Darin in Anm. 1 die ausführliche ältere Literatur über die Sophienkirche bis 1936. – K. Conant, The first Dome of St. Sophia and its Rebuilding. AJA. 43, 1939, 589. – E. Swift, Hagia Sophia. New York 1940. – W. Emerson and W. van Rice, Hagia Sophia. Preliminary Report. AJA. 47, 1943, 403 ff. – P. Mikheis, Hagia Sophia. Athen 1946. Extrakt: Anglologen 2, 1946, 255–322.

³ C. Mango und J. Parker, A Twelfth-Century Description of St. Sophia. Dumbarton Oaks Papers. No. 14. (1960) 233 ff. Hier die mittelbyzantinische Deutung der H. S. als Kosmos.

⁴ A. M. Schneider a. O. 1–19. – A. M. Schneider, Die Hagia Sophia in der politischen Gedankenwelt der Byzantiner. Das Werk des Künstlers. 2, 1941/42, 4–15.

Hauptkirche des Staates zum großen Zeremonialraum, in dem die Staatsidee ihren vollendeten Ausdruck findet (*Tafel 10*).

Dieser ganz allgemeine Aspekt bedarf jedoch der Präzisierung. Es fällt auf, daß die Anwesenheit des Kaisers in der Kirche selbst durch kein eigenes räumliches Motiv hervorgehoben ist. Das Metatorion, der Aufenthalts- und Umkleideraum des Kaisers, ist ein abgeteilter Bezirk in der südöstlichen Konche, liegt asymmetrisch zum Bema und hat offenbar in keiner Weise die Grundrißgestaltung der Kirche beeinflußt.⁵ Das entspricht ganz der Rolle, die der Kaiser spielt, sobald er die Hagia Sophia betreten hat. Er ist dann auch nur Teilnehmer, wenn auch der wichtigste, der liturgischen Zeremonie. Es werden ihm beim Gottesdienst zwar Funktionen zugestanden, aber nur solche niederen Ranges, die auch Diakone ausüben. Die Hagia Sophia ist auch nicht ursprünglich die Krönungskirche des Kaisers oder seine Palastkapelle. Sie ist nicht die Staatskirche, weil sie Kaiserkirche ist. Ebensowenig ist ihr Rang in ihrer Rolle als Sitz des Patriarchen begründet, der ja in der kirchlichen Hierarchie keine dem Kaiser vergleichbare Stellung einnahm.

Die Hagia Sophia ist vielmehr Staatskirche, weil sie die Megale Ekklesia der Polis, der urbs aeterna, der Nova Roma ist, der ersten Stadt des Erdkreises. So wie der Kaiser seine Amtslegitimation durch die Akklamation der Soldaten und des städtischen Volkes erhält und erst in zweiter Linie durch die kirchliche Krönung und Salbung, so hängt auch der Rang der Hagia Sophia nicht nur an den Amtsfunktionen des Kaisers oder des Patriarchen, sondern an der politischen Bedeutung der Stadt.⁶

Diese im allgemeinen zu wenig beachtete Stellung der Sophienkirche wird in den Quellen immer wieder betont. Es ist eine Personifikation der Stadt und damit des Staates, die in der Eingangsallegorie der Ekphrasis des Paulus Silentarius den Kaiser auffordert, die durch den Einsturz der Kuppel beschädigte Kirche wieder aufzubauen.⁷ Noch bezeichnender ist die in der „Restordnung“ überlieferte Liturgie für das jährliche Weihefest der Hagia Sophia am 23. Dezember.⁸ In ihr wird zunächst auf dem Ambo ein Troparion als Dank der Stadt an die Maria gesungen: „Deine Stadt, o Gottesmutter, durch Dich herrschend und durch Dich aus grimmen Nöten befreit, singt Dir den Hymnus des Wohlergehens.“ Dann zieht die

5 J. Ebersolt, *St. Sophie d'après les Cérémonies*. Paris 1910. – D. F. Beljajew, *Zapski Īmp. Russtago. Archäologiceskago Obscetva*. 1893. – E. Antoniadès, *Ekphrasis tes Hagias Sophias*. Paris-Leipzig 1909–11.

6 O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee und ihre Gestaltung im höfischen Zeremoniell*. Jena 1938. „Die erste eigentliche Krönung fand in der Hagia Sophia wohl erst 641 statt.“

7 P. Friedländer, *Johannes von Gaza und Paulus Silentarius*. Leipzig 1912. Vers 1–54. Übersetzung in deutschen Versen: E. Salzenberg, *Altchristliche Baudenkmale von Konstantinopel*. Berlin 1854.

8 Dimitriewskij, *Typica*. Kiew 1895. Die Stelle deutsch übersetzt bei A. M. Schneider, *Die Hagia Sophia* 17.

Bittprozession auf das Konstantinsforum, wiederholt dort das Troparion und singt dann das schon von der Einweihung der konstantinischen Stadt her überlieferte Große Kyrie-Eleison, spielt also auf die Stadtgründung selbst an. Dann kehrte die Prozession wieder in die Kirche zurück.

Diesen direkten Bezug zur Stadt teilte die Hagia Sophia natürlich mit den anderen Bauten des Residenzbezirkes. Sie war die Repräsentation der Polis im sakralen Bereich. Diese ihre Funktion enthielt einen besonderen repräsentativ-symbolischen Aspekt. Sie hatte die herrschende Rolle der Stadt in sich zu repräsentieren und zu verwirklichen, indem sie alle übrigen Kirchen an Pracht und Größe und in ihrer künstlerischen Gestalt übertraf. Dieses alles frühere In-den-Schatten-stellen und damit Beherrschen ist das tragende literarische Motiv sowohl bei Prokop als auch in der Ekphrasis. Obgleich es ein Topos ist, der der Kunstform der antiken Dichtung angehört, bezeichnet es hier doch ein Politikum ersten Ranges, das für die Herrschaftsidee von Byzanz von großer Wichtigkeit war. Konstantinopel war nicht Rom selbst, es war das zweite Rom, eine christliche Umdeutung Roms. Es hatte seinen Rang im Verhältnis zu Rom, aber auch zu den anderen wichtigen historischen Stätten des Christentums zu dokumentieren. Die bekannte Stelle aus der Ekphrasis des Paulus Silentarius: „Schweig mir von Roms Kapitol, dem sagenberühmten, denn vor dem Werk meines Kaisers verblaßt jenes Wunder, wie vor dem lebenden Gott ins Nichts versinken die Götzen“ ist keinesfalls ein zufälliger Vergleich.⁹ Sie spielt auf den historischen Sachverhalt an, daß die Hagia Sophia als Ziel der sakralen Staatszeremonien die Nachfolgerin des Jupitertempels auf dem Kapitol war. Sie hat ihn jedoch überwunden wie Christus die heidnischen Götter. Und auch gegenüber den christlichen Kirchenbauten war die Repräsentation der Bedeutung der Stadt im vollen Sinne erst existent, wenn die Hagia Sophia auch wirklich die größte, prächtigste, alle übrigen in sich zusammenfassende Kirche des Erdkreises war.

Diesen Anspruch im Neubau der Sophienkirche zu verwirklichen war für Justinian deshalb eine Aufgabe von größter politischer Bedeutung. Die Ekphrasis ist ein deutlicher Versuch eines im politischen Bereich des Hofes lebenden, literarisch gebildeten Verfassers, diese Erfüllung der Repräsentation der Stadt durch den Kaiser im Neubau der Sophienkirche vor Augen zu führen. Dabei mußte ihm die Bedeutung der prachtsteigernden Ausstattung am meisten auffallen, während ihm als Laien der theologische Sinn der Raumform weitgehend verschlossen blieb. Das hymnische Lob der ganzen Kirche, vor allem der Pracht der Steinverkleidung, der aus allen Ländern herangeschafften Steinarten und Säulen, das alles hat den Sinn eines Beweises dieser Repräsentation.¹⁰ Es war damit die politische Bedeutung des Neubaus tatsächlich auch ausgesprochen, und auch die Raumform selbst ist offenbar von diesem Willen diktiert. Sie stellt keine monumentale Steige-

⁹ E. Salzenberg a. O. Vers 34 ff.

¹⁰ A. M. Schneider in *Das Werk des Künstlers* 2, 1941/42, 6. – B. Rubin, *Das Zeitalter Justinians*, I, 394 ff. Berlin 1960.

rung irgendeines bestimmten oder bekannten Raumtypus dar. Sie enthält zwar die in der persischen Baukunst beheimatete quadratische Raumzelle mit einer Kuppel darüber und seitlichen Raumverstreungen, ebenso wie sie das Motiv des Nischenzentralraumes in sich faßt.¹¹ Während jedoch alle übrigen justinianischen Bauten diese Grundtypen entweder in sich monumentalisieren (Sergios und Bacchos) oder sie zu Gruppen addieren (Hagia Eirene, Apostelkirche, Johanneskirche in Ephesus u. a.), ist die Hagia Sophia der einzige byzantinische Bau, der sie in einer Durchdringungsform enthält. Dieses Prinzip ist nicht aus der historischen Entwicklung zu erklären. Es hat auch in der byzantinischen Baukunst nicht weitergewirkt. Es ist eine Neuschöpfung in der bewußten Absicht höchster Repräsentation. Nur dadurch, daß sie die zeitgenössischen Raumtypen als Potenz enthielt, war die Hagia Sophia die Hauptkirche des Erdkreises.

Auch die alttestamentlichen Bauten, vor allem der Salomonische Tempel, sind durch sie übertroffen und überwunden worden. Der Tempel Salomons ist neben dem schon erwähnten Kapitol das einzige Bauwerk, das in ausdrücklicher Nennung in den Quellen des 6. Jahrhunderts mit der Hagia Sophia in Vergleich gesetzt wird.

Das christliche Kirchengebäude steht an sich in einem ganz allgemeinen und schon früh ausgesprochenen Symbolbezug zu den alttestamentlichen Kultstätten und vor allem zum Salomonischen Tempel. Schon Eusebius vergleicht es in seiner Rede bei der Einweihung der Kirche in Tyrus unter anderem mit dem Zelt der Bundeslade und dem Tempel Salomos.¹² Diese allgemeine Entsprechung hat im Mittelalter ihren Ausdruck in einer Reihe von Ausstattungsstücken in den christlichen Kirchen gefunden, die wie z. B. die siebenarmigen Leuchter den entsprechenden Gegenständen im Tempel nachgebildet waren.¹³

Gegenüber der Hagia Sophia nimmt dieser Symbolbezug den Charakter eines direkten Vergleiches der Pracht und Größe der beiden Bauten an. Es ist ein Vergleich des Ranges.

Eine Stelle bei Corippus, In laudem Justini, spricht dies deutlich aus:

Instituit pulchrum, solidavit robore templum.

Coepit, perfecit, donisque ornavit et auxit.

Iam Salomoniaci sileat descriptio templi.

Cedant cunctorum miracula nota locorum.

Inclita praeclarum duo sunt imitantia.

Caelum, consilio fundata dei, venerabile.

Templum et Sophianarum splendentia tecta novarum.¹⁴

Auf derselben Linie liegt auch der berühmte Ausspruch, den Justinian selbst bei der Einweihung der Hagia Sophia am 27. Dezember 537 getan haben soll.

11 A. M. Schneider, Das Architektursystem der Hagia Sophia, in *Oriens Christianus* 36, 1939.

12 Eusebios, *Opera omnia* 10, 4, 3.

13 P. Bloch, Der siebenarmige Leuchter. *Wallraff-Richartz-Jahrbuch* 1962.

14 Corippi In Laudem Justini. Lib. IV 280 ff. *Mon. Germ. Hist. Auct. Ant.* III 2, Edition Partsch.

Er ist allerdings in einer sehr späten und nicht in allem zuverlässigen Quelle überliefert, der *Diegesis*, aber er klingt doch so überzeugend, daß er allgemein akzeptiert worden ist.¹⁵ Als der Kaiser nach dem feierlichen Einzug in die neuerbaute Kirche sich mit erhobenen Händen zum Volk gewandt hatte, rief er aus: „Ruhm und Ehre dem Allerhöchsten, der mich für würdig hielt, ein solches Werk zu vollenden. Salomo, ich habe dich besiegt (übertroffen)!“

Es muß auch später am kaiserlichen Hofe eine Tradition gegeben haben, daß die Hagia Sophia in naher Vorstellungsbeziehung zum Salomonischen Tempel stand. Kaiser Basileios I. (867–886) hatte mit dem damals hochberühmten Rabbiner Sefatja ein Streitgespräch über das Verhältnis der Hagia Sophia zum Salomonischen Tempel, wobei es zwar um die ungeheuren Aufwendungen ging, die für beide Bauten gemacht wurden, dabei aber implicite auch um ihren Rang.¹⁶ Nicht minder beweiskräftig für den Bestand einer solchen Tradition ist die Tatsache, daß in dem Aufstand gegen die Kaiserin-Witwe Martina die Juden die ihnen verhaßte Hagia Sophia stürmten und plünderten.¹⁷

Der Ausspruch Justinians besagt zunächst nur, daß der Kaiser sich selbst als Erbauer des Staatstempels in einer ähnlichen Rolle empfand wie der König Salomo; aber gerade darin lag ein sehr wichtiges theologisches Motiv, das der göttlichen Berufung und Gnadenwahl. Dieser Gedanke der Berufung durch Gott spielte schon bei Konstantin eine große Rolle und wurde in der Parallelisierung des Kaisers mit den von Gott berufenen und beauftragten Gestalten des Alten und des Neuen Testaments, z. B. mit Moses, Paulus u. a. immer wieder gesucht.¹⁸

Der Salomonische Tempel war das Urbild des Gotteshauses insofern, als er das erste von Gott selbst gewählte und geoffenbarte Haus des wahren Gottes gewesen ist, und zwar das eine, zentrale, dem ganzen auserwählten Volke zugeordnete Gotteshaus. Wenn diese Auserwählung auf das Volk der Christen übergegangen war, so könnte sie in besonderem Sinne auch auf die eine, zentrale Kirche der kaiserlichen Stadt bezogen werden, auf die Hagia Sophia. Sie war die wahre Entsprechung zum *templum Salomonis*, das neue „Haus der Erwählung“.¹⁹

Diese Erwählung durch Gott selbst wird in den Erwähnungen der Hagia Sophia nahezu stereotyp betont:

15 *Diegesis*, Edition Preger. *Script. origin. Konstantinopolitanorum*. Leipzig 1901.

16 A. Neubauer, *Mediaeval Jewish Chronicles II. (Anecdota Oxoniensa)* 1895, 116. – S. Krauss, *Studien zur byzantinisch-jüdischen Geschichte* 105. Wien 1914.

17 Nikephoros, *De rebus post Mauritium gestis*. *Migne. Patrol. Gr. Bd. 3.*

18 J. Vogt, *Konstantin der Große und sein Jahrhundert*. 2. Aufl. München 1960. – E. Ewig, *Das Bild Konstantins des Großen in den ersten Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters*, in *Historisches Jahrbuch* 75, 1956, 3.

19 A. Neubauer, a. a. O. 116. Die Formulierung „Haus der Erwählung“ für den Salomonischen Tempel ist nicht nur bei Sefatja sondern auch allgemein in der jüdischen Literatur gebräuchlich.

Prokop: „Der Beter, dessen Geist sich in himmlische Höhen erhebt, weiß, daß Gott nicht fern ist, sondern gerade an diesem Orte Wohlgefallen hat, weil Er selbst sich ihn wählte.“²⁰

Corippus: „Consilio fundata dei.“

In dieser Gnadenwahl Gottes war auch der Kaiser durch unmittelbaren göttlichen Auftrag bestätigt. Es ist sehr wahrscheinlich, daß dieser Gedankengang der bekannten, im juristischen Textzusammenhang gebrauchten Formulierung Justinians zugrunde gelegen hat, in der er die Hagia Sophia als Mutter seiner Kaiserherrschaft bezeichnet.²¹ Es scheint, daß er nach dem Nika-Aufstand im Bau der Hagia Sophia eine theologische Neubegründung seiner Kaiserherrschaft gesucht und gesehen hat. Nur so kann sein Ausspruch bei der Einweihung der Hagia Sophia, d. h. also im feierlichsten Moment seines Lebens, von wirklichem Gewicht und Sinn gewesen sein.

II.

Die Hagia Sophia besaß vor der Plünderung durch die Teilnehmer des dritten Kreuzzuges (1204) sehr viele und bedeutende alttestamentliche Reliquien, von denen uns die Pilgerberichte, vor allem der Bericht des Bischofs Antonius von Nowgorod eine Vorstellung geben.²² Es war eine Art Sammlung fast aller im Alten Testament genannten Gegenstände, deren Kern jedoch die Tempelgeräte Salomons bildeten. Diese Reliquien waren zwar nur ein Teil einer noch größeren Anzahl, die in verschiedenen Kirchen, vorwiegend des kaiserlichen Palastes untergebracht waren. Ihre Verteilung war jedoch nicht willkürlich, sondern augenscheinlich nach gewissen Prinzipien vorgenommen worden. So befanden sich im kaiserlichen Palast der Stab des Moses, die Trompete des Josua und das Ölhorn, aus dem Samuel den König David gesalbt hatte, alles Zeugnisse des göttlichen Beistandes für die Kaiserherrschaft. Die Hagia Sophia aber besaß außer der Elle, mit der Noah die Arche gebaut hatte, die Bundeslade mit dem Manna, die Gesetzestafeln und den Tempelvorhang, also nichts Geringeres als die Gegenstände, die zum Allerheiligsten des Salomonischen Tempels gehörten²³. Die Gesetzestafeln waren auch in die gottesdienstliche Liturgie mit einbezogen. Nachbildungen von ihnen wurden bei Prozessionen von den Diakonen vorangetragen.

²⁰ Procopii Caesariensis Opera omnia, Ed. J. Haury. Vol. III 2. De aedificiis. Leipzig 1913. Übersetzung der auf die Hagia Sophia bezüglichen Texte bei A. M. Schneider. Hagia Sophia a. O. 9 ff.

²¹ Justiniani Nov. III. pr. Verordnung vom 1. Mai 535 über die Anzahl der Priester an der Hagia Sophia. Griechischer Text auch: W. Schubart, Justinian und Theodora. 283. München 1943.

²² De Khitrowo, Itinéraires russes en Orient. I, II. Genève 1889. Antoine de Nowgorod, Le Pelerin. Ed. P. Savvaitov. St. Petersburg 1872.

²³ De Khitrowo a. O. II 93 ff.

Das besondere Charakteristikum dieser Gegenstände war, daß sie als Reliquien angesehen wurden und auch zusammen mit den anderen neutestamentlichen Heiligenreliquien verwahrt wurden. Sie unterscheiden sich dadurch von den mittelalterlichen Altären und Reliquienbehältern *ad instar arcae dei*, wie sie die karolingischen Kirchen in Aniane und Fulda besaßen, oder den siebenarmigen Leuchtern, die alle nur Nachahmungen nach dem Muster der alttestamentlichen Gegenstände waren, wenn sich auch mancher dieser siebenarmigen Leuchter später als der echte salomonische ausgegeben haben mag²⁴. Vergleichbar mit denen der Hagia Sophia sind lediglich die ganz entsprechenden Reliquien, die Stäbe Aarons und Moses und die Gesetzstabern, die sich im Altar der Lateransbasilika in Rom befinden sollen. Da sie jedoch nur in einer sehr späten Quelle, dem *liber Lateranensis* (II 23), nicht aber im *liber pontificalis* erwähnt werden, so handelt es sich hier nach allgemeiner Annahme um eine spätere Erfindung, wahrscheinlich um diese Kirche in ihrem Reliquienbesitz nicht hinter der Hagia Sophia zurückstehen zu lassen²⁵.

Die Tempelreliquien der Hagia Sophia sind im Mittelalter mit der auch bei Prokop erwähnten Übertragung des Titusschatzes nach Konstantinopel in Verbindung gebracht worden. Prokop schildert ausführlich die Schicksale des Titusschatzes, in dem sich nach seiner ausdrücklichen Erwähnung auch die Tempelgeräte Salomos befanden²⁶. Ein Teil des Titusschatzes wurde – nach Prokop – durch die Vandalen geraubt und später im nordafrikanischen Kriege durch Belisar dem König Gelimer abgenommen. Justinian soll diese Gegenstände des Salomonischen Schatzes auf den Rat jüdischer Gelehrter nach Jerusalem gestiftet haben, was aber offenbar nicht geschehen ist, da dort nie eine Spur von ihnen aufgetaucht ist. Ein anderer Teil des Titusschatzes wurde – wiederum nach Prokop – von den Ostgoten in Carcassonne verwahrt. Theoderich der Große entzog ihn im letzten Augenblick dem drohenden Zugriff und brachte ihn nach Ravenna. Nach dem Fall der ostgotischen Herrschaft überführte Belisar auch ihn nach Konstantinopel. Justinian soll diese kostbaren und hochheiligen Gegenstände einem kleinen, ausgewählten Kreis von Senatoren gezeigt haben.

Die Zuverlässigkeit dieser Stellen bei Prokop ist nicht ganz eindeutig. Die doppelte Schilderung desselben Vorgangs und eine gewisse Scheu, genaue Angaben über den Verbleib der Geräte in Byzanz zu machen, läßt berechtigte Zweifel aufkommen. Wenn es sich aber um eine Erfindung Prokops handelt, so muß er damit einen Zweck verfolgt haben. Er kann nur darin gesehen werden, daß Prokop dem von ihm hochverehrten Belisar ein besonderes Verdienst an der Beschaffung von Reliquien zuschieben wollte, auf deren Besitz man damals einen großen Wert gelegt haben muß. In jedem Falle sind die Schilderungen Prokops ein Zeugnis dafür, daß die Tempelgeräte schon in justinianischer Zeit, offenbar

24 P. Bloch a. O. 121.

25 P. Bloch a. O. 123.

26 Procopii Caesariensis *Opera omnia*. Ed. J. Haury. Vol. I u. II. De bellis Libri I-IV und V-VIII.

als Unterpfänder der göttlichen Berufung, eine Rolle gespielt haben müssen. Sie hätten dann einen ähnlichen Sinn gehabt wie der Mosesstab in konstantinischer Zeit. Die Vorstellung, daß sich die Tempelgeräte Salomos im Palastbereich Justinians befanden, war jedenfalls allgemein und lebte auch in der jüdischen Literatur²⁷. Daß jedoch in mittelbyzantinischer Zeit in der Hagia Sophia echte jüdische Reliquien aus dem Titusschatz vorhanden waren, ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil sie kaum die Plünderung durch die Juden im 7. Jahrhundert überstanden haben könnten. Indessen ist nicht die Frage der Echtheit, sondern nur die ihrer damaligen Geltung und Verehrung von Belang. Diese ging zweifellos von der Voraussetzung aus, daß es sich um die echten Stücke handle.

Die Tempelreliquien scheinen auch in der byzantinischen Miniaturmalerei eine Darstellung gefunden zu haben. In der Josua-Rolle, in der K. Weitzmann ein Hauptwerk der byzantinischen Hofkunst in der makedonischen Renaissance sehen möchte, ist eine Bundeslade von bestimmter und von anderen Darstellungen abweichender Form gegeben²⁸ (*Tafel 11*). Man hat daraus geschlossen, daß es sich hier um ein Stück handeln müsse, das damals so im Palast in Konstantinopel vorhanden war²⁹. Wenn überhaupt, so kann es nur eine Darstellung der von Antonius von Nowgorod im Besitz der Hagia Sophia erwähnten Lade sein. Ihre besondere Gestalt mit einem schreinartigen Aufsatz hat sie wohl erst in mittelbyzantinischer Zeit erhalten. Sie ist sicher damals erneuert worden. Es ist auch die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß man sich diese Reliquien überhaupt erst in mittelbyzantinischer Zeit beschaffte, um eine Tradition zu verdeutlichen, die seit Justinian an der Hagia Sophia hing.

III.

Ein deutlicher Bezug auf den Salomonischen Tempel ist auch in der Einrichtung des Bema festzustellen. Neben dem kostbaren Tischaltar unter dem Ciborium befand sich eine Art Gefäß, die *θάλασσα*, das Meer, das offenbar eine Entsprechung zum Ehernen Meer des Salomonischen Tempels bildete und hier zum erstenmal in der oströmischen Kunst auftaucht³⁰. Spuren der Basis dieser *θάλασσα* scheinen in einer Steinplatte an der rechten Seite des Altares noch erhalten zu sein³¹.

²⁷ S. Krauss a. O. 106.

²⁸ K. Weitzmann, *The Joshua Roll* (Stud. in Manuscr. illumin. 3). Princeton 1948.

²⁹ P. Bloch a. O. 125.

³⁰ D. I. Pallas, *Ἡ „θάλασσα“ τῶν ἐκκλησιῶν. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τοῦ χριστιανικοῦ βομοῦ καὶ τὴν μορφολογίαν τῆς λειτουργίας*. Collection de l'Institut français d'Athènes 68. Athènes 1952. Bespr.: P. Lemerle, *Byz. Ztsch.* 46, 1953, 402 ff. — E. Mamboury, *Atti V. Congr. Intern. Studi byzantini II* 1940, 197 ff. — St. G. Xydis, *The Chancel Barrier, Solea and Ambo of Hagia Sophia*, in *Art Bulletin*, 1947, 1 ff.

³¹ A. M. Schneider, *Das Bema der Sophienkirche in Konstantinopel*, in *Das Werk des Künstlers* 2, 1941/42, 72 ff.

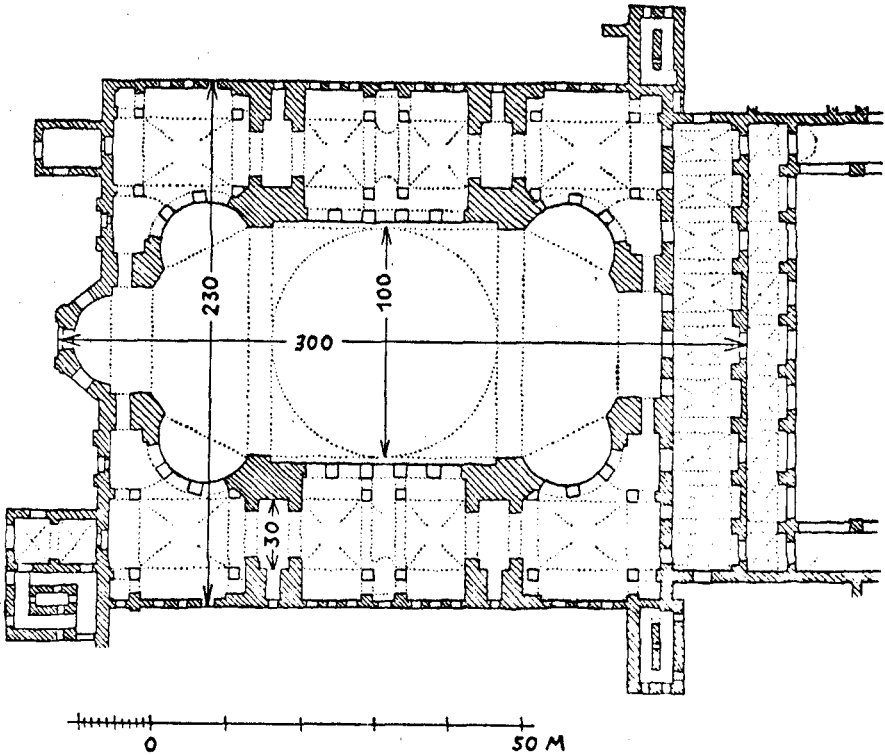


Abb. 1. Hagia Sophia, Grundriß. Maße nach Antoniades

Zusammen mit den alttestamentlichen Reliquien erweist die Ausstattung des Bema, daß in der Hagia Sophia die Vorstellungsentsprechung zum Salomonischen Tempel sich deutlicher ausdrückte, als es in jedem anderen frühchristlichen Kirchenbau festzustellen ist.

Auch in der Liturgie, der allgemeinen wie der an besonderen Festen geübten, hat diese Entsprechung einen sichtbaren Niederschlag gefunden³². So ist am jährlichen Weihfest der Hagia Sophia die Messe mit der Lesung aus dem Hebräerbrief (7, 26 ff.) ausgestattet: „Einen solchen Hohen Priester mußten wir haben – –.“ In ihr wird Christus als der eigentliche Hohe Priester des Neuen Bundes gepriesen. Das Evangelium ist dem 12. Kapitel bei Johannes entnommen: „In jener Zeit wurde in Jerusalem das Tempelweihfest gefeiert – –“³³.

³² O. Strunk, *The Byzantine Office at Hagia Sophia*, in *Dumbarton Oaks Papers* No. 9 und 10. Harvard 1956. Hier die große Rolle, die die alttestamentlichen Texte in der Liturgie spielten.

³³ A. M. Schneider, *Die Hagia Sophia* 14. Um das Besondere der Kirchweihliturgie der Hagia Sophia zu sehen, vergleiche man etwa den Text der römischen Gemeinschaftsmesse zur Kirchweihe, der *Missa Terribilis*. Dort wird als Epistel die Lesung aus der geheimen Offenbarung über das Himmlische Jerusalem, Apokalypse 21, 2–5 und als Evangelium Lucas 19, 1–10 angeordnet.

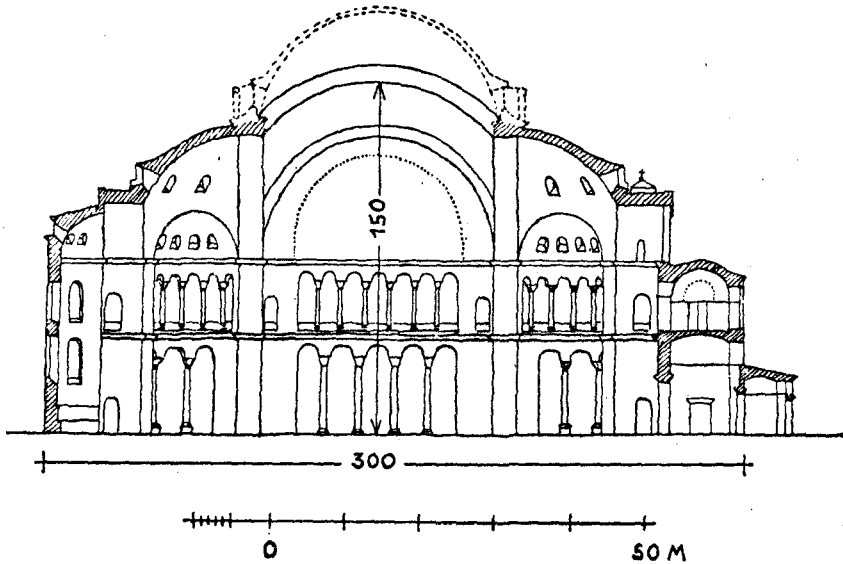


Abb. 2. Hagia Sophia, Längsschnitt. Maße nach Antoniades

IV.

Es liegt nahe, die Frage zu stellen, ob dieser deutliche Bezug zum Salomonischen Tempel sich auch in der architektonischen Form der Hagia Sophia ausgedrückt hat. Nun hat allerdings die Sophienkirche mit dem Salomonischen Tempel, soweit man sich nach den sehr zahlreichen Rekonstruktionsversuchen von ihm ein Bild machen kann, nicht die geringste Ähnlichkeit. Alle auf Grund der Bibeltexte und der Vergleiche mit vorderasiatischen Tempeln gemachten Rekonstruktionsversuche stimmen darin überein, daß er ein dreigeteilter, rechteckiger, mit außerordentlich starken Wänden geschlossener und flach gedeckter Raum gewesen ist³⁴. An den Umfassungsmauern waren außen, ohne Verbindung mit dem Innenraum, Nebenräume in drei Stockwerken angeordnet. Das alles ist unvergleichbar mit dem schon geschilderten und aus ganz anderen Bedingungen heraus entstandenen Raumsystem der Hagia Sophia.

Eine Übertragung dieser für den christlichen Kult völlig ungeeigneten Raumform in eine Kirche wäre sinnlos gewesen. Zudem war der Salomonische Tempel samt seinen Nachfolgebauten in Jerusalem längst zerstört. Eine Vorstellung von ihm war nur aus der jüdischen Überlieferung und aus den Beschreibungen des Tempels im Buch der Könige I 6, 1 ff., bei Ezechiel 40, 48 ff. und in der Chronik II 3, 1 ff. zu gewinnen, die jedoch sehr vage sind. Der Vergleich mit dem Salomo-

³⁴ K. Möhlenbrink, *Der Tempel Salomos*. Stuttgart 1932. – E. Watzinger, *Palästinensische Synagogen*. Tübingen 1914. – K. Benzinger, *Kommentare zu den Königsbüchern*. Berlin 1918. – E. Kautsch und A. Bertholet, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*. I 504 ff. Tübingen 1922.

nischen Tempel bei Corippus gibt diesen Tatbestand auch korrekt wieder. Er bezieht sich direkt auf die Tempelbeschreibung: „Iam Salomoniaci sileat descriptio templi.“ Sie war also die Quelle der Vorstellung. Es können deshalb – im Sinne des Übertreffens – nur Motive der Tempelbeschreibung in den Bau Justinians eingegangen sein.

Die Texte der Bibel schildern die Raumform des Tempels nicht unmittelbar. Sie geben nur die Maße an, aus denen dann die Raumform erschlossen werden kann. Die Länge des Tempels betrug 60 Ellen, seine Breite 20 Ellen und seine Höhe 30 Ellen. Diese Angaben werden in den Rekonstruktionen, nach dem Sinn des Textes, auf das lichte Innenmaß bezogen. Das sind sehr eigenartige Proportionen, die aber auch bei anderen gleichzeitigen Tempeln in Vorderasien vorkommen. Sie verhalten sich wie 3:1:1,5.

In der Hagia Sophia beträgt die innere Gesamtlänge des Baues einschließlich des zum Innenraum gehörenden Esonartex nach Antoniades 300 byzantinische Fuß, die Breite des Innenraums in der Mitte 100 byzantinische Fuß³⁵ (*Abb. 1*). Das entspricht genau den Proportionen des Salomonischen Tempels. Wahrscheinlich betrug auch die Höhe der ersten Kuppel bis zu ihrem Scheitelpunkt 150 byzantinische Fuß, fügte sich also in diese Proportionen ein. Der Neubau der Kuppel nach dem Einsturz von 552 hat diese Maßbeziehung heute verwischt, da die Kuppelschale um etwa 6 m, also 20 byzantinische Fuß, erhöht wurde. Die zeichnerische Rekonstruktion der ersten Kuppel macht es jedenfalls sehr wahrscheinlich, daß sich ihr Scheitel 150 Fuß über dem Erdboden befand. Das Verhältnis des byzantinischen Fußmaßes zur biblischen Elle ist heute nicht mehr mit Sicherheit auszumachen, da wir die genaue Länge der Elle nicht kennen³⁶ (*Abb. 2*).

Eine zufällige Übereinstimmung dreier, in den Fußmaßen abgerundeter Maße ist sehr unwahrscheinlich. Es kommt noch hinzu, daß dieses Achsensystem in der Hagia Sophia ein recht gewaltsames proportionales Grundgerüst bildet. Dieses ist nicht, wie die komplizierten Maße der Einzelheiten erweisen, von den Raumteilen her entwickelt, sondern ihnen auferlegt. Der Architekt hat seine räumliche Komposition in diese vorgegebenen Maße hineindenken müssen.

Dieses Einfügen der heiligen Proportionen des Salomonischen Tempels in die Hagia Sophia könnte eine Erklärung für die eigenartige Längsstreckung des Zentralraumes bieten, die ja in keiner anderen byzantinischen Kirche wiederholt worden ist. Ein reiner Zentralraum hätte den Erfordernissen der Zeremonie ebenso gut, wenn nicht besser entsprochen. Die Streckung in der Längsachse muß einen

35 E. Antoniades a. O. Abb. 8 und 9.

36 K. Conant a. O. 27. Die von Conant nach dem Schnitt der jetzigen Pendentivs vorgenommene Rekonstruktion einer erhöhten Kuppelkalotte scheint mir nach dem Schnitt der erhaltenen Seitenkuppeln bedenklich. – Zum Problem der jüdischen Elle: C. Holzmann, *Middoth*. Berlin 1928. – C. Pronobis, *Die jüdischen Tempelmaße in altchristlichen und mittelalterlichen Kirchen*. Heiliges Land. Jg. 71 und 72. – F. J. Hollis, *The Archaeology of Herods Temple with Commentary of the Traktate Middoth*. New York 1934.

besonderen Grund gehabt haben. Er scheint in dem Willen gelegen zu haben, durch die Inkorporierung der heiligen Proportionen im Bau der Hagia Sophia die nahe Entsprechung zum Salomonischen Tempel auszudrücken.

V.

Es ist zu erwägen, ob die besondere Ausstattung des Innenraums der Hagia Sophia nicht auch durch die Tempelbeschreibung beeinflusst ist. Der Innenraum ist bis zum Hauptgesims, d. h. bis zum Ansatz der Wölbungsbögen, mit großen, dekorativen, in den Beschreibungen als eigentlicher Schmuck der Kirche besonders gepriesenen farbigen Marmorplatten belegt, während sich in der ganzen Wölbungszone Goldmosaiken mit ornamentalen Mustern befanden. Da die großen und kleinen Kalotten der Halbkuppeln und auch die Kuppel selbst stark mit Fenstern durchsetzt sind, war offenbar nirgends mit figürlichen Darstellungen gerechnet worden. Lediglich die Zwickel zwischen den Bögen der Pfeiler, die jetzigen Pendentivs und vielleicht auch der Zenit der Kuppel boten Raum für monumentale figürliche Darstellungen.

In den Pendentiv-Zwickeln befinden sich die berühmten, heute noch sichtbaren Cherubimgestalten, deren Gesichter von Fossati im 19. Jahrhundert durch einen kristallartigen Belag verhüllt worden sind. In ihrem Erhaltungszustand sind sie allerdings schwer zu beurteilen. Sicher ist, daß nur die beiden östlichen Engel Teile ihres ursprünglichen Zustandes bewahrt haben. Auch ihre Datierung ist umstritten³⁷. Während man sie früher in justinianische Zeit setzte, neigt man neuerdings dazu, ihre Entstehung erst in nachikonoklastischer Zeit anzunehmen. A. M. Schneider deutet sie zusammen mit dem in mittelbyzantinischer Zeit im Zenit der Kuppel erwähnten Pantokrator als Ezechielwagen³⁸. Er beruft sich auf eine Strophe in einem Threnos des Nicetas Choniates aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts, die aber wohl eine ältere Strophe eines in der Hagia Sophia gesungenen Troparions wiedergibt. In ihr wird die Hagia Sophia in folgender Weise tituliert: „Allergrößter, göttlicher Tempel, Himmel auf Erden, Thron der göttlichen Lichtherrlichkeit, Cherubwagen, anderes Himmelsgewölbe, verkündend das Werk der Hände Gottes, einziger Prachtbau und edles Entzücken der ganzen Erde.“ Wenn auch diese Stelle sicher nicht diese Darstellung meint, sondern die Kirche selbst als Sitz Gottes mit dem Cherubwagen vergleicht, so ist doch nicht von der Hand zu weisen, daß das Pantokratormotiv mit den allerdings durch den Fensterkranz der Kuppel getrennten Cheruben darunter in mittelbyzantinischer

³⁷ A. Grabar, *Les mosaïques à St. Sophie de Constantinople*. *Corsi d'arte Rav. e Biz.* Fasc. I. Ravenna 1945.

³⁸ A. M. Schneider, *Die Kuppelmosaiken der Hagia Sophia in Konstantinopel*. *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-Hist. Klasse. Jg. 1949, 345 ff.*

Zeit als Ezechielvision aufgefaßt worden ist. Es fehlen den Cheruben allerdings die bei der Darstellung des Ezechielwagens üblichen Räder, und es ist fraglich, ob man bei einer einheitlichen Konzeption den Cherubwagen ikonographisch so unrichtig wiedergegeben hätte. Das Ganze kann ebenso gut eine nachträglich vorgenommene Umdeutung der Engel nach der Hinzufügung des Pantokratormotivs sein. Eine Datierung der Engel ins 6. Jahrhundert ist keineswegs unmöglich³⁹. Wenn die Cherubim noch frühbyzantinisch sind, so befand sich über ihnen im Zenit der ersten Kuppel nur ein Kreuz, und es ist fraglich, ob sie mit diesem durch den Fensterkranz getrennten Motiv zusammengehören. Eine zwanglose Lösung bietet sich an, wenn man in ihnen Cherubim sieht, wie sie in den Beschreibungen des Salomonischen Tempels als einziges figürliches Motiv an den Wänden genannt werden⁴⁰. Sie wären dann auch in der ursprünglichen Hagia Sophia die einzigen figürlichen Darstellungen gewesen, und sie müßten zusammen mit der feierlichen Steinplattenverkleidung als Versuch gesehen werden, auch in der Ausstattung des Innenraumes wichtige Motive der Tempelbeschreibung zu übernehmen.

Die Bekleidung der Wände des Salomonischen Tempels bestand allerdings nach dem Buch der Könige I 6, 14 ff. aus vergoldeten Edelholzplatten. Aber in der Chronik II 3, 18 ff. werden auch kostbare Steine als Belag der Wände des Tempels erwähnt. Da gerade die Chronik den König Salomo im Unterschied zum Buche der Könige als Ideal des gottesfürchtigen Herrschers schildert und als Erbauungsbuch eine große Rolle gespielt hat, dürfte sie für Justinian die eigentliche Quelle für die Vorstellung des Salomonischen Tempels gewesen sein⁴¹.

Diese Verwendung in theologischer Deutung schließt keinesfalls aus, daß die Marmorverkleidung der Wände in ihrem Zusammenwirken mit dem Mosaik der Wölbungszone als architektonisches Motiv von dem dekorativen Wandsystem in den persischen Palästen herkommt oder von dort beeinflusst ist⁴². Es handelt sich jedoch nur um Teilmotive, da die Hagia Sophia ein viel zu komplexes Gebilde ist, um in ihrer architektonischen Form als persischer Thronsaal definiert werden zu können. Das wäre auch theologisch bedenklich. Die persischen Motive konnten innerhalb eines Kirchenraumes nur in christlicher Umdeutung sinnvoll verwendet werden. Daß ein Architekt sich der damals modernsten Motive der einzigen zu seiner Zeit gleichrangigen Baukunst bediente, ist selbstverständlich.

Im Ganzen mag durch die Reliquien, die heiligen Proportionen und die ungewöhnliche und besondere Ausstattung die Hagia Sophia wie ein Templum novum Salomonis erschienen sein. Es handelte sich aber keineswegs darum, ein Bauwerk

39 D. T. Rice, Kunst aus Byzanz, Tafel 68. München 1959. Liturgischer Fächer, 6. Jh., Istanbul Museum. Auf diesem Fächer befindet sich eine Darstellung eines Cherubim in einer mit den Cherubim der Hagia Sophia nahezu identischen Form.

40 Buch der Könige I 5, 29.

41 E. Kautsch und A. Bertholet, Die Heilige Schrift des Alten Testaments II. Einleitung zu den Büchern der Chronik (Rothstein) 621.

42 A. M. Schneider, Die Hagia Sophia 39.

zu erstellen, das dem Tempel des Salomo nachgebildet war, sondern durch Inkorporierung von Motiven eine theologische Entsprechung zu dokumentieren. Da Christus, der neue Hohe Priesetr, sich dieses Haus gewählt hatte, hatte er damit nicht nur den Kaiser oder das Kaisertum bestätigt, sondern auch die Kirche in den Rang des alttestamentlichen Tempels erhoben, ja, sie über ihn gestellt. Die inkorporierten Motive, die heiligen Maße und die alttestamentlichen Reliquien bildeten also die Insignien des Ranges der Kirche. Sie ergänzten ihre repräsentative Rolle in einem sehr wichtigen theologischen Zusammenhang. Sie waren vor allem dem ersten Bau der Hagia Sophia vor dem KuppelEinsturz zugeordnet. Sein Entwurf scheint durch die Inkorporierung dieser Motive erst seine eigentliche Gestalt gewonnen zu haben.

Die Hinzufügung der Pendentivkuppel nach der Katastrophe von 552 hat dann den Bau in seinem Wesen verändert. Sie hat nicht nur die Maßbeziehungen durchbrochen, sie hat auch das Innere in einen Lichtraum umgedeutet. Erst die auf die Pendentivs aufgesetzte Kuppel konnte Prokop als eine an einem goldenen Seil aufgehängte Krone erscheinen, die wie die Krone des Perserkönigs über dem Thronsz des Herrschers der himmlischen Lichtherrlichkeit schwebte⁴³. Dies ist jedoch kein Bezug zu einem bestimmten, gleichrangigen Bau, sondern ein reines Symbol, das in der allgemeinen Situation der Spätzeit Justinians nahe lag.

Als Justinian 532 den Neubau der Hagia Sophia beschloß, hatte er eben mit Mühe den Nika-Aufstand überwunden, der wenige Jahres nach seiner Regierungsübernahme ausgebrochen war. Während des Aufstandes hatte ihm das Volk gedroht, wieder heidnisch oder jüdisch zu werden. Er hatte Grund genug, in seinem neuen Kirchenbau die göttliche Berufung zu dokumentieren, die einst Salomo ausgezeichnet hatte und die nun auf ihn, als den Erbauer des christlichen Tempels, übergegangen war. Es war damit auch die Überwindung der alttestamentlichen Ordnung des Judentums wie der des Heidentums zum Ausdruck gebracht. Die Auseinandersetzungen mit den Persern standen ihm damals noch bevor. Am Ende seines Lebens, nach dem mühsamen Ausgleich mit Chosroe mag die Notwendigkeit aufgetaucht sein, den symbolischen Weltenthron des Perserkönigs durch die Deutung der Kuppel als Lichtkrone des göttlichen Herrschers der Welt zu übertrumpfen. Er setzte damit die christliche Idee des Kaisertums, die eine Stellvertretung Gottes bedeutete, gegen die heidnische des Perserkönigs. Ob damit als Entsprechung die Idee des persischen Thronsaals übernommen wurde, erscheint

43 K. Erdmann, in *Der Islam* 32, 1957, 374. Mitteilung aus einem Brief A. M. Schneiders an K. E. mit der Angabe, daß bei Procop de aedificiis I 1, 46, *σειρα* Strick oder Kette (Krone) und nicht *σφαίρα*, wie Haury verbessert, zu lesen sei. Nach Schneider würde Procop hier auf die vom Himmel herabhängende Krone des Chosroes bei der Kuppel der Sophienkirche anspielen: „Die Krone wird ins Kosmische umgedeutet, und die Aya ist ein Thronsaal, dessen Kuppelkrone mit goldener Kette am Firmament aufgehängt ist. Prokop ist mit Sassanidischem wohl vertraut, und er wird das Bild gebraucht haben, weil er um die Zusammenhänge des persischen Architektursystems wußte.“

fraglich. Der Thron Christi befand sich im Chrysotriklinium des Palastes. Hier stand neben dem kaiserlichen Thronessel auch ein zweiter Thronplatz, der als symbolischer Thron Christi an den Feiertagen leer blieb, während an den Wochentagen der Kaiser als Stellvertreter Christi von ihm aus regierte⁴⁴. Diese Anordnung wäre kaum denkbar, wenn die Idee des Thronsaales an der Hagia Sophia gehangen hätte. Die Lichtkuppel Justinians war als Symbol des Himmels Sitz des Thrones der göttlichen Lichtherrlichkeit, wie sie in der Strophe des Nicetas Choniates ausgesprochen ist. Sie war keine Bekrönung eines Saales im Sinne eines heidnischen Thronsaales, sondern ein reines theologisches Symbol.

Im ersten Bau der justinianischen Hagia Sophia haben jedoch Motive des Salomonischen Tempels neben anderen, christlichen eine wichtige Rolle gespielt, wie sie in diesen Bemerkungen kurz angedeutet wurden.

44 B. Rubin, Das Zeitalter Justinians I 412 ff. Berlin 1960.