

Aspekte der politischen Heiligenverehrung in Byzanz

VON PETER SCHREINER

Unter den verschiedenen Formen der Heiligenverehrung, die im Mittelalter den Bereich der orthodoxen und der römischen Kirche stets verbanden, fällt eine besondere Rolle jener zu, in welcher der Heilige – neben oder auf Grund seiner spirituellen Funktion – auch zum Objekt politischer Interessen auf nationaler oder lokaler Ebene wird. Wenn wir von dieser Feststellung ausgehen, kommen zwei Gruppen von Personen für eine Betrachtung in Frage: *homines politici*, die nach Kriterien, auf die später einzugehen ist, zu Heiligen werden, oder Heilige, die im Interesse von Staat und Öffentlichkeit verehrt werden. Entscheidend bleibt, daß die Verehrung erst nach dem Tode einsetzt. Eine dritte Gruppe bleibt hier unberücksichtigt, weil sie nicht »Objekt« ist, sondern selbst handelnder Faktor: jene Personen, welche schon zu Lebzeiten wegen ihrer sozialen oder geistlichen Tätigkeit in der Öffentlichkeit als »heilig-mäßig« betrachtet wurden und für die die englische Forschung die treffende Bezeichnung »Holy Man« geprägt hat¹⁾.

Der Begriff einer politischen Heiligenverehrung ist – soweit ich sehe – auch für den Westen nie zusammenfassend und in der byzantinistischen Forschung kaum in Ansätzen behandelt worden. Der vorliegende Beitrag versucht auf verschiedene Gesichtspunkte aufmerksam zu machen, unter denen diese Thematik im Bereich der byzantinischen Welt zu betrachten ist. Dabei ergibt es sich von selbst, die gesamte Epoche vom vierten bis zum 15. Jahrhundert zu berücksichtigen, da nur auf diese Weise Breitenwirkung und Schwerpunkte dieser Verehrung hervortreten. Andererseits muß auf Vollständigkeit in der Anzahl und Ausarbeitung der Beispiele verzichtet werden, weil die Fragestellung als solche durchaus monographischen Charakter besitzt²⁾.

1) P. R. L. BROWN, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, *Journal of Roman Studies* 71 (1971) S. 80–101. R. Morris in ihrem Beitrag in diesem Band S. 385 ff. beschränkt die politische Heiligenverehrung auf diese Gruppe.

2) Diese Einschränkung bezieht sich auch auf die Literatur, von der nur wesentliche und überwiegend neuere Arbeiten zitiert werden, die in unmittelbarer Verbindung mit der Intention dieses Beitrages stehen, da andernfalls eine *bibliographie raisonnée* zur byzantinischen Hagiographie entstehen würde.

I. HEILIGENBEGRIFF UND HEILIGENVEREHRUNG IN BYZANZ

Die Kriterien der Anerkennung einer Person als Heiliger sind im Osten und Westen doch nicht so unterschiedlich wie oft angenommen. Es ist eher die – erst seit dem 13. Jahrhundert übliche – Form des Heiligsprechungsprozesses, die den Osten vom Westen auch in diesem Punkt zu trennen scheint, doch ist vielfach unbekannt, daß in spätbyzantinischer Zeit die Kanonisierung ebenfalls auf einem dem westlichen »Prozeß« vergleichbaren Synodaldekret beruhte³⁾. Gemeinsame Grundlagen und Voraussetzungen für die Verehrung waren Zugehörigkeit zur christlichen Kirche, heiligmässiges Leben, Martyrium, bezeugte Wunder schon vor oder doch wenigstens nach dem Tode⁴⁾. Am ehesten war, scheint es, auf das Martyrium zu verzichten, und es wird später auf Fälle hinzuweisen sein, in denen das Martyrium keineswegs die Verehrung zur Folge hatte. Von besonderer Bedeutung war die Verehrung durch die Gemeinschaft der Gläubigen und das Wunder. Aber es gab auch immer wieder Ausnahmen von diesen Normen.

II. DER KAISER ALS HEILIGER

Es überrascht nicht, wenn gerade im Rahmen des Kaiserkultes immer wieder Ausnahmen von sonst üblichen Regeln begegnen. Im Hinblick auf die Heiligkeit des Kaisers ist freilich ein Hinweis von grundsätzlicher Bedeutung: der Unterschied zwischen der Heiligkeit des Amtes und der Heiligmässigkeit der Person. Als Nachkomme des heidnisch-antiken Gottkaisers ist auch der byzantinische Kaiser von Gottes Gnaden *ἅγιος*, und alle Bereiche, die mit ihm in Berührung stehen, haben an dieser Heiligkeit Anteil⁵⁾. Unabhängig von der Person ist sie an das Wesen des Kaisertums gebunden und braucht uns daher im vorliegenden Zusammenhang nicht zu interessieren.

3) R. MACRIDIS, Saints and Sainthood in the Early Palaiologan Period, in: *The Byzantine Saint*, University of Birmingham. Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies, hg. von S. HACKEL (1981) S. 67–87, bes. S. 83.

4) J. KODER, Normale Mönche und Enthusiasten: Der Fall des Symeon Neos Theologos, in: *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, hg. von D. SIMON (1990) S. 97–119, bes. S. 107, und Pr. ANTONIADIS, Die Heiligkeit und die Heiligen aus orthodoxer Sicht, *Κληρονομία* 20 (1988) S. 7–33, bes. S. 31–33. Stark von formalistischen Prämissen geprägt ist die schon länger zurückliegende Untersuchung von H. S. ALIVIZATOS, Ἡ ἀναγνώρισις τῶν ἁγίων ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ ἐκκλησίᾳ, *Theologia* 19 (1941–48) S. 18–52.

5) Die Literatur zu diesem Bereich ist immens. Grundlegend (neben der klassischen Darstellung von O. TREITINGER, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell* [1938]) W. ENSSLIN, *Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden* (SB München 1943, 6) S. 53–83, und O. HILTBRUNNER, *Die Heiligkeit des Kaisers. Zur Geschichte des Begriffs sacer*, *Frühmittelalterliche Studien* 2 (1968) S. 1–30.

1. Konstantin der Große

Person und Amt sind in der Gestalt Konstantins des Großen schwer trennbar vereint. Auf ihn passen eigentlich wenige der für einen Heiligen festgelegten Normen: Er wurde erst am Totenbett in die Gemeinschaft der Christen aufgenommen, er starb nicht für den Glauben und er wirkte keine Wunder, weder zu Lebzeiten noch nach dem Tod.

Es geht weniger darum, verständlich zu machen, weswegen Konstantin und seine Mutter Helena unter die Heiligen gezählt werden – die entschiedene Förderung des Christentums und der Einsatz gegen Häresien werden immer wieder hervorgehoben⁶⁾ –, vielmehr wie sich dieser Prozeß vollzogen hat. Darüber ist manches in Dunkel gehüllt, gerade weil die späteren Jahrhunderte von der Selbstverständlichkeit der Heiligmäßigkeit ausgehen. Ein wesentlicher Ausgangspunkt seiner Verehrung beruht sicher auf dem Ort seines Begräbnisses, der Apostelkirche. So wurde er zu einer apostelgleichen Person (ἰσαπόστολος), eine Würde, an der andere dort begrabene Kaiser nur indirekt Anteil hatten, insofern sie als Nachfolger Konstantins bestattet wurden⁷⁾. Die früheste Vita ist erst Ende des achten Jahrhunderts nachweisbar, doch spricht vieles dafür, daß bereits unter Theodosios II. (408–450) ein solcher Text verfaßt worden sein könnte⁸⁾. In diese Vita ist auch die Person Helenas ob der Auffindung des hl. Kreuzes, dem die Funktion eines Reichspalladiums zukommen sollte, voll mitaufgenommen. Die reichsweite offizielle Verehrung unter dem Datum des 21. Mai ist aber erst seit etwa dem neunten Jahrhundert durch die Eintragung im Synaxar der Kirche von Konstantinopel evident, wo sie als πρώτοι βασιλεῖς apostrophiert sind⁹⁾. Sie bleiben die einzigen politischen Persönlichkeiten, die reichsweit als Heilige anerkannt sind und deren Andenken die christliche Gesamtkirche bis heute feiert.

6) Diese Verdienste hebt bereits Eusebios im letzten Kapitel seiner Vita Constantini hervor: »Er allein hatte ja unter den römischen Kaisern Gott den höchsten Herrn mit unglaublicher Frömmigkeit verehrt, er allein mit Freimut die Lehre Christi verkündet, er allein seine Kirche verherrlicht wie nie einer seit Menschengedenken, er allein jeden Irrtum der Vielgötterei ausgerottet und alle Arten von Götzendienst abgeschafft« (Übersetzung nach »Bibliothek der Kirchenväter«).

7) Ph. GRIERSON, *The Tombs and Obits of the Byzantine Emperors (337–1042)*, *Dumbarton Oaks Papers* 16 (1962) S. 1–63. A. BAUMSTARK, *Konstantin der »Apostelgleiche«* und das Kirchengesangbuch des Severus von Antiocheia, in: *Konstantin d. Gr. und seine Zeit*, hg. von F. J. DÖLGER (1913) S. 248–254. Die historische Entwicklung des Begriffes ist aber noch weitgehend ungeschrieben. Auch das von Baumstark herangezogene Beispiel geht auf den Anfang des 6. Jh. zurück; bezüglich der Person Konstantins fehlt ἰσαπόστολος bei G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon* (1961 u. ö.).

8) F. WINKELMANN, *Die älteste erhaltene griechische hagiographische Vita Konstantins und Helenas* (BHG Nr. 365z, 366, 366a), in: *Texte und Textkritik*, hg. von J. DUMMER (1987) S. 623–638, und DERS., *Das hagiographische Bild Konstantins I. in mittelbyzantinischer Zeit*, in: *Beiträge zur byzantinischen Geschichte* im 9. bis 11. Jahrhundert, hg. von V. VAVŘÍNEK (1978) S. 179–203.

9) *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. H. DELEHAYE (1902) S. 697–700.

2. Der Kaiser als Märtyrer

Zahlreiche byzantinische Kaiser sind nicht eines natürlichen Todes gestorben¹⁰⁾, doch nur wenigen ist deshalb eine kirchliche Verehrung zuteil geworden, und selbst diese war örtlich und zeitlich beschränkt. Vollends hat Byzanz unter den Herrschern keinen Märtyrer um des Glaubens willen – worauf der eigentliche Märtyrerbegriff basiert und wie sie verschiedentlich die altrussische Geschichte kennt.

Zu den wenigen Kaisern, die einen heroischen Tod erlitten, gehört Maurikios († 602). Phokas, der Usurpator (τύραννος), läßt vor den Augen des Vaters die Söhne ermorden, ehe auch diesen dasselbe Schicksal trifft¹¹⁾. Doch genügt Heroismus allein nicht für eine kirchliche Verehrung. Entscheidend war wohl, daß den Mord Phokas veranlaßt hat, den die byzantinische Geschichtsschreibung unter allen Kaisern in den düstersten Farben schildert. Trotzdem finden sich nur sehr entlegene Spuren des Heiligenkultes um Maurikios. Erhalten ist eine syrische Vita, die auf eine griechische Vorlage zurückgehen dürfte¹²⁾. Um die Heiligkeit zu rechtfertigen, hebt der Hagiograph bestimmte Eigenheiten besonders hervor: das Gebet, die Gerechtigkeit als Richter und die Bereitschaft, den Tod auf sich zu nehmen. Und schließlich läßt ihn – was in Wirklichkeit nicht der Fall war – der Verfasser der Vita den Flammentod, übergossen mit Naphta, auf einem Schiff im Hafen, erleiden, währenddessen er, allen hörbar, Gott lobt. Verschiedene ostkirchliche Kalendare gedenken seiner unter dem 28. November, einen Tag nach der Ermordung¹³⁾. Eine weite Verbreitung hat die Commemoratio jedoch nicht gefunden.

Nicht minder schwer, sich als Heiliger durchzusetzen, hatte es Nikephoros II., der 969 von seinem Nachfolger Johannes I. Tzimiskes ermordet wurde. Seine Verehrung ging vom Heiligen Berg Athos aus¹⁴⁾. Er hatte dort 963 die Gründung der M. Lavra durch Athanasios bestätigt, und derselbe Athanasios setzte alles ins Werk, um nach der Ermordung die Heiligkeit des Kaisers unter Beweis zu stellen. Am asketisch-mönchischen Lebenswandel und seinem Einsatz gegen die Ungläubigen bestand kein Zweifel. Über Wunder nach seinem Tode berichten nur Quellen, die mit dem Heiligen Berg in Verbindung stehen, und über diesen Bereich hinaus ging auch seine Verehrung nicht¹⁵⁾. Die entschiedenen Maßnahmen des Kaisers

10) R. GUILLAND, *La destinée des empereurs de Byzance*, in: DERS., *Etudes Byzantines* (1959) S. 1–32.

11) Ausführlich geschildert beim Geschichtsschreiber Theophylaktos Simokates, ed. C. DE BOOR (1887) S. 306 (dt. Übersetzung P. SCHREINER, *Theophylaktos Simokates, Geschichte* [1985] S. 216–217).

12) Der Text ist mit französischer Übersetzung ediert im 5. Band der *Patrologia Orientalis* (1910) S. 773–778. Siehe auch J. WORTLEY, *The Legend of the Emperor Maurice*, in: *Actes du XV^e Congrès Intern. d' Et. Byzantines* 4 (1980) S. 383–391.

13) V. GRUMEL, *La mémoire de Tibère II et de Maurice dans le synaxaire de Constantinople*, *Analecta Bollandiana* 84 (1966) S. 249–253.

14) E. PATLAGEAN, *Le basileus assassiné et la sainteté impériale*, in: *Media in Francia ... Recueil de mélanges à K. F. WERNER* (1989) S. 345–361.

15) Eine spätbyzantinische slavische Quelle, die sicherlich am Athos ihren Ausgangspunkt hat, die »Legende über Kaiser Nikephoros II.«, bringt hierfür das sprechendste Beispiel: Nach der Ermordung

gegen die Macht des Großgrundbesitzes, die auch Kirche und Klöster trafen, und sein Einwirken auf die Ernennung des hohen Klerus¹⁶⁾ machten ihn so wenig zu einem Freund der Kirche, daß diese seine Heiligkeit weitgehend unterdrückte.

Einen anderen Grund hat die Unterdrückung der Heiligkeit bei einem letzten Märtyrerkaiser, Johannes IV. Laskaris. Er war 1261 auf Befehl Kaiser Michaels VIII. im Alter von 11 Jahren geblendet worden¹⁷⁾ und gehört zu jenem Personenkreis, der als »Heilige in der Opposition« an späterer Stelle unter einem eigenen Gesichtspunkt zu behandeln ist. Wir wissen, daß er nach einem Gefängnisaufenthalt in Bithynien nach Konstantinopel zurückgebracht wurde und im Demetrios-Kloster um 1305 starb. Dort sah und verehrte sein Grab der russische Pilger Stephan von Novgorod, der vom »hl. Kaiser Laskariasof« spricht¹⁸⁾.

Das Martyrium allein genügt nicht, um einen Kaiser unter die Heiligen einzureihen. Einem Kaiser, der gegen die Kirche als Institution oder ihre überwiegende Lehrmeinung gehandelt hat, erwachsen keine Chancen. Nikephoros II. war in gewissem Sinn eine Ausnahme, weil er in Athanasios vom Heiligen Berg einen großen Fürsprecher hatte. Der Arianer Valens, der 378 im Kampf gegen die Goten fiel, hätte nie von der Kirche akzeptiert werden können. Aber auch bei einem durchaus »orthodoxen« Kaiser wie Nikephoros I., der 811 im Kampf gegen die noch nicht christianisierten Bulgaren sein Leben verlor, hat die Kirche eine Verehrung nicht aufkommen lassen. Seine Finanzpolitik, die auch den Klosterbesitz nicht verschonte, ließ ihn zum erbitterten Feind der Mönche werden, wovon die Charakteristik seiner Person im Geschichtswerk des Theophanes Zeugnis ablegt, besonders aber ein Text, der innerhalb einer hagiographischen Handschrift den bulgarischen Feldzug schildert und an die gefallenen Soldaten erinnern soll¹⁹⁾. Dem Kaiser wird – was in der Tat richtig sein dürfte – der heroische, ehrliche Kampf bestritten und ihm so auch die Schuld am Untergang des Heeres gegeben. Sein Tod, so meint der Autor des Berichts, der sicherlich in kirchlichen Kreisen zu suchen ist, war eine gerechte Strafe: »Er war eine Krämerseele und geldgierig und hat sich deshalb die ewige Verdammnis verdient.« Auch der letzte byzantinische Kaiser, Konstantin XI., wurde trotz seines Todes im Kampf gegen die Ungläubigen nicht zum Heiligen: Die orthodoxe Kirche hat ihm seine Konversion zur römischen Kirche nie verziehen.

hatte Theophano die Gebeine vergraben lassen, doch (wie sich dies bei Heiligen gehört) es entströmte dem (verborgenen) Grab ein Duft, der die ganze Stadt Konstantinopel erfüllte und auf die Spur der Mörder führte; und als das Grab geöffnet wurde, floß aus den Gebeinen Myron wie bei den Heiligen (Le dit de l'empereur Nicéphore II Phocas et de son épouse Théophano, ed. E. TURDEANU [1976] S. 91–92; zur Diskussion dieser Erzählung DERS., *Nouvelles considérations ...*, *Rivista di Studi Bizantini e Slavi* 5 [1985] S. 169–195).

16) H.-G. BECK, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich* (1980) S. 125.

17) Die verschiedenen Angaben sind zusammengestellt bei P. SCHREINER, *Die byzantinischen Kleinchroniken*, 2. Teil: *Historischer Kommentar* (1977) S. 196–197.

18) G. P. MAJESKA, *Russian travelers to Constantinople ...* (1984) S. 267–268; MACRIDES (wie Anm. 3) S. 71–73.

19) I. DUJČEV, *La chronique byzantine de l'an 811*, *Travaux et Mémoires* 1 (1965) S. 205–254.

Doch kehren wir nach diesen vielleicht erstaunlichen, aber doch für unsere Frage negativen Beispielen wieder zu Kaisern zurück, die verdient oder unverdient als Heilige betrachtet wurden.

3. Heilige Kaiser und Kaiserinnen

Es sind in erster Linie Verdienste um die Kirche, die zu einer Aufnahme in den Heiligenkalender führen. Ein untadeliges Leben ist dabei keineswegs immer gefordert. Ein beredtes Beispiel für solche Heilige ist Eirene. Ihr besonderes Verdienst war die Wiederherstellung der Bilder durch das Konzil von Nikaia 787, unabhängig, wie groß in der historischen Wirklichkeit ihr Engagement in dieser Sache war. Theophanes nennt sie im Jahre 802, als sie von Nikephoros aus der Herrschaft vertrieben wird, eine »Märtyrerin für den wahren Glauben«²⁰. Der »Märtyrerin« wurde, fast möchte man sagen »natürlich«, auch eine Vita zuteil²¹. Eine besondere Mühe verwendete der Hagiograph allerdings nicht auf seine Arbeit: Er kopierte im wesentlichen den Text des Chronisten Theophanes unter Weglassung aller Daten und jener Partien, die nichts mit der Kaiserin zu tun haben. Diesen versah er mit dem Titel »Leben der hl. Kaiserin Eirene aus Athen« und fügte noch ein zweiseitiges rhetorisch-erbauliches Schlußwort hinzu. Der dunkelste Punkt in Eirenes Vita, die Blendung ihres Sohnes, war zu bekannt, um beiseite gelassen zu werden, doch fehlt ihre Anstiftung zur Blendung des Alexios Musele. Die Vita wurde wohl noch im neunten Jahrhundert verfaßt²², solange der Kaiserin in Zusammenhang mit dem Bilderkult noch eine Bedeutung zukam. Unter dem 7. August – ihr Todestag war am 9. August – ist sie auch im Synaxar der Kirche von Konstantinopel und im Synaxar der Hagia Sophia aufgeführt, mit der Bemerkung, daß der Gottesdienst in der Apostelkirche gefeiert wird.

Ein weitaus größeres Verdienst um die Kirche als Eirene hatte sich Theodora, die Frau des Kaisers Theophilos, erworben, unter deren Regentschaft 843 der Bilderstreit seinen Abschluß fand, und es nimmt nicht wunder, daß sie unter die Heiligen gezählt wird, deren jedes Jahr am Sonntag der Orthodoxie gedacht wird²³.

Auf den Athos beschränkt ist das Andenken an Kaiser Johannes I. Tzimiskes, den Mörder

20) Theophanis *Chronographia*, rec. C. DE BOOR 1 (1883) S. 476, 29. Siehe auch R. HIESTAND, Eirene Basileus – die Frau als Herrscherin im Mittelalter, in: *Der Herrscher. Leitbild und Abbild in Mittelalter und Renaissance*, hg. von H. HECKER (1988) S. 275–276.

21) W. T. TREADGOLD, *The unpublished saint's life of the Empress Irene* (BHG 2205), *Byzantinische Forschungen* 8 (1982) S. 237–251.

22) TREADGOLD (wie Anm. 21) nennt als terminus post quem 822. Der einzige Codex, in dem die Vita überliefert wird (Vat. gr. 2014) und der auch den oben erwähnten Bericht über den Bulgarenfeldzug des Nikephoros enthält, ist wohl im 12. Jh. kopiert worden. Der Bericht über den Tod des Kaisers Nikephoros wurde erst nach der Bekehrung der Bulgaren (864/65) verfaßt. Da die Handschrift außerdem noch eine Vita der Kaiserin Theodora und eine Erzählung über Kaiser Theophilos enthält, spricht vieles für eine Zusammenstellung im 9. Jh.

23) A. MARKOPOULOS, Βίος τῆς αὐτοκρατορίας Θεοδώρας, *Symmikta* 5 (1983) S. 249–285.

des Nikephoros Phokas. Die Vita des Athanasios verschweigt eine Täterschaft des Johannes²⁴⁾, der Hofgeschichtsschreiber Leon Diakonos verweist auf die Sorge des Kaisers um die Armen und Kranken und seine Verehrung der Jungfrau Maria²⁵⁾. Der Sieg über die Bulgaren und die immer noch heidnischen Russen hat weiter dazu beigetragen, den Makel seines Aufstiegs vergessen zu machen, so daß sich ein Geschichtsschreiber des zwölften Jahrhunderts, Konstantin Manasses, dazu versteigen kann, ihn mit dem Paradies zu vergleichen, dem die vier Flüsse der Gerechtigkeit, der Besonnenheit, der Mannhaftigkeit und der Klugheit entspringen. Die heiligmäßige Reputation des Tzimiskes geht aber nicht auf die rhetorische Begabung der Zeitgenossen zurück, sondern in erster Linie auf seine Kirchen- und Klosterpolitik, in der er unbeliebte Maßnahmen seines Vorgängers zurücknahm und vor allem dem Heiligen Berg weitere Unterstützung gewährte. Der Ruf seiner Heiligkeit hat sich auch von dort aus verbreitet und kommt in der bereits genannten »Legende über Kaiser Nikephoros« zum Ausdruck, wenn auch seinen Gebeinen süßer Duft und Myron entströmt²⁶⁾.

Es wäre aber sicher falsch anzunehmen, nur jene Kaiser, denen ein Makel anhaftete, seien in Byzanz zu Heiligen geworden. Es läßt sich schwer sagen, welche Hintergründe es mit sich brachten, daß Theophano, die erste Frau Kaiser Leons VI., im Synaxar unter dem 16. Dezember mit einer Liturgie in der Apostelkirche geehrt wird. In der ausführlichen, hochrhetorischen Vita wird ihr klösterlicher Lebenswandel betont, und die Wunder an ihrem Grabe sind eine konsequente Folge²⁷⁾. Sie entstammte freilich einer angesehenen konstantinopolitanen Familie, den Martinakioi, und es ist sehr wohl möglich, daß zum Ruhm dieser Familie eine Heilige geschaffen wurde. Eirene, ungarische Prinzessin und Frau Johannes' II. Komnenos, wird im Synaxar der Kirche von Konstantinopel unter dem 13. August mit einer ausführlichen Vita gewürdigt, in der ihre Sorge für die Waisen und Armen, besonders aber der Bau des Pantokrator Klosters und die finanzielle Unterstützung der damit in Verbindung stehenden sozialen Einrichtungen hervorgehoben werden²⁸⁾.

Die sozialen Maßnahmen zum Schutz der Bevölkerung und zur Festigung des Staates scheinen es auch in erster Linie gewesen zu sein, die Johannes III. Vatatzes, Kaiser des Nikänischen Reiches (1222–1254), den Ruf eines Heiligen einbrachten²⁹⁾. Seine Vita ist zwar erst etwa hundert Jahre nach dem Tode verfaßt und in gewählter hochrhetorischer Sprache geschrieben, so daß sie – mehr als die Texte des Synaxars – dem Volke unzugänglich blieb, trotzdem aber verrät sie die Einschätzung dieses Kaisers durch die Bevölkerung. Seine lokale

24) Ausführlich PATLAGEAN (wie Anm. 14) S. 355–357.

25) Ebd. S. 356.

26) *Le dit de l'empereur Nicéphore* (wie Anm. 15) S. 92.

27) Zwei griechische Texte über die hl. Theophano, ed. E. KURTZ (*Mémoires de l'Acad. Imp. des Sciences de St. Petersburg*, VIII, cl. hist.-phil. 3,2, 1898) S. 25–45.

28) *Synaxarium* (wie Anm. 9) S. 887–890; P. GAUTIER, *Le typicon du Christ Sauveur Pantocrator*, *Revue des Etudes Byzantines* 32 (1974) S. 1–145.

29) A. HEISENBERG, Kaiser Johannes Batatzes der Barmherzige. Eine mittelgriechische Legende, *Byzantinische Zeitschrift* 14 (1905) S. 160–233; D. CONSTANTELOS, Emperor John Vatatzes' Social Concern: Basis for Canonization, *Κληρονομία* 4 (1972) S. 92–104.

Verehrung im kleinasiatischen Raum des ehemaligen Nikänischen Kaiserreiches lebte auch während der Türkenherrschaft in der griechischen Kirche weiter. Wie sehr er schon fünfzig Jahre nach seinem Tode als Beschützer des Volkes betrachtet wurde, zeigt eine von Georgios Pachymeres erzählte Episode: Anfang des 14. Jahrhunderts, als die kleinasiatischen Städte von türkischen Emiraten bedroht waren, sei auf den Mauern der Stadt Magnesia nachts eine brennende Fackel gewandelt, und als der taubstumme Bruder des Burgwartes in ihre Nähe kam, sei er von seiner Erkrankung geheilt worden. Er habe den Bewohnern verkündet, nicht eine Fackel sei ihm erschienen, sondern ein Mann im kaiserlichen Gewande, der den Schutz der Stadt übernommen habe, und dieser sei – so erkannten alle – kein anderer als Johannes »der Barmherzige« selbst gewesen³⁰. Der Kaiser erscheint hier in der für einen *homo politicus* einzigartigen Gestalt, gewissermaßen als ein Soldatenheiliger, denen wir uns im folgenden Kapitel zuwenden.

Doch zunächst ist es vielleicht angebracht, die Ergebnisse über den Kaiser als Heiligen kurz zusammenzufassen. Konstantin der Große und – auf lokaler Ebene – Johannes Vatatzes ausgenommen, ist keiner der anderen byzantinischen Kaiser und Kaiserinnen zu einer populären Heiligengestalt geworden. Ihre Verehrung entsprang kirchlichen, staatlichen oder familiären (genealogischen) Notwendigkeiten, aber keiner wirklichen Verankerung in der Volksfrömmigkeit, und die dünne handschriftliche Überlieferung ist ein signifikantes Zeichen für dieses Faktum. Der *homo politicus* ist in Byzanz offensichtlich ein recht künstlicher Heiliger.

III. HEILIGE ALS STAATSSYMBOL

Von weitaus größerer Bedeutung als verstorbene heiligmäßige Kaiser und Kaiserinnen waren für das öffentliche Leben die Heiligen aus frühchristlicher Zeit. Allen voran steht freilich eine Gestalt, die nicht dem irdischen Bereich entstammt: der Erzengel Michael. Wenn das byzantinische Reich überhaupt einen Nationalheiligen besaß – um einen recht »unbyzantinischen« Ausdruck zu verwenden –, so war es sicher Michael, der auch von Anfang an eng mit dem Kaiserkult verbunden ist. Einige Stationen dieses Weges sollen hier, immer im Hinblick auf das Gesamtthema, kurz skizziert werden³¹.

Die Grundlagen des politischen Michaelskultes liegen im sechsten Jahrhundert, wohl am ehesten in der Zeit Justinians, als sie, wie die beim Chronisten Johannes Malalas überlieferten Legenden zeigen, bis in die Zeit Konstantins zurückprojiziert wurden³². Demnach sei die berühmte Michaelskirche in Sosthenion an der europäischen Seite des Bosphorus schon von Konstantin errichtet worden. An dieser Stelle habe Michael auch dem Kaiser Anastasios den

30) Georgios Pachymeres, *De Michaële et Andronico Palaeologis*, ed. J. BEKKER 2 (1835) S. 400.

31) J. P. ROHLAND, *Der Erzengel Michael. Arzt und Feldherr. Zwei Aspekte des vor- und frühbyzantinischen Michaelskultes* (1977).

32) Ebd. S. 118–124.

Sieg über einen Rebellen zukommen lassen. Mit Sicherheit hat dagegen schon Anfang des sechsten Jahrhunderts eine dem Michael geweihte Palastkirche existiert³³). Eine besondere Förderung des Michaelskultes durch den Bau neuer Heiligtümer ist unter Basileios I. zu beobachten, der auf diese Weise den Mord an seinem Vorgänger Michael III. sühnte³⁴). Besonders bemerkenswert für die staatstragende Bedeutung Michaels waren die in der neuen, dem Heiligen geweihten Palastkirche aufbewahrten Reliquien: die Posaune, die Josua bei der Eroberung Jerichos verwendete, und das Kreuz Konstantins des Großen³⁵). Hier wird erstmals die Rolle Michaels als »archistrategos« des byzantinischen Reiches deutlich, die seit dieser Zeit zum eigentlichen Charakteristikum des Heiligen wird. Es ist bemerkenswert, daß unter den 24 Michaelskirchen in Konstantinopel elf kaiserliche Gründungen sind und von dieser Seite her der Heilige in der Gunst der Kaiser höher stand als Christus oder die Theotokos³⁶). Seit dem 13. Jahrhundert war Michael auch im besonderen der Stadt Konstantinopel verbunden, wie wir aus einer Stelle bei Georgios Pachymeres ersehen³⁷). Der Kaiser hatte in der Allerheiligenkirche eine Säule aufstellen lassen, die eine Bronzestatue Michaels trug, zu dessen Füßen Kaiser Michael (VIII.) dem Heiligen die Stadt zum Schutz überreicht. Möglicherweise wurde das Bildnis zum Dank für die Rückgewinnung Konstantinopels 1261 errichtet, so daß auch dieses für die Reichsgeschichte so entscheidende Datum dem Einwirken Michaels zugeschrieben werden könnte. Neben Christus und der Theotokos gehört sein Name auch zu den Wörtern, die auf kaiserlichen Feldzügen im Lager als Parole (σίγνον) verwendet werden³⁸).

Michael steht als »archistrategos« den eigentlichen Soldatenheiligen sehr nahe, deren öffentliche Rolle in byzantinischer Zeit noch längst nicht hinreichend erforscht ist³⁹). Es genügt, wenn wir uns an dieser Stelle auf Georgios, Theodoros und Demetrios beschränken, da Prokopios und Merkurios keine zu allen Zeiten reichsweite Bedeutung zukam⁴⁰). Georgios

33) K. JANIN, *Les églises et les monastères (de Constantinople)* (1969) S. 344.

34) Ebd. S. 340 und 343. Über das Motiv der Gründungen berichtet auch Liutprand von Cremona, *Antapodosis* I 10.

35) ROHLAND (wie Anm. 31) S. 130–131. P. MAGDALINO, *Observations on the Nea Ekklesia of Basil I*, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 37 (1987) S. 51–64.

36) JANIN (wie Anm. 33) S. 337–350; vgl. auch R. JANIN, *Les sanctuaires byzantins de Saint Michel*, *Echos d'Orient* 33 (1934) S. 28–52.

37) Georgios Pachymeres (wie Anm. 30) 2 S. 234. Hinweis auf diese Stelle auch bei C. MANGO, *The Art of the Byzantine Empire* (1972) S. 245–246. Auch wenn der bildlichen Darstellung in erster Linie eine politische Bedeutung zukommt, so ist die Stelle doch auch kunsthistorisch (und theologisch) bedeutsam als Beispiel für eine freistehende Plastik.

38) Constantine Porphyrogenitus. *Three treatises on imperial military expeditions*, ed. J. F. HALDON (1990) S. 120, lin. 425 und Kommentar S. 240–241.

39) Grundlegend immer noch H. DELEHAYE, *Les légendes grecques des saints militaires* (1909). Neben der Edition der Viten geht die Arbeit vor allem auf die Frühgeschichte des Heiligenkultes ein.

40) Die Zahl der Soldatenheiligen ist nicht nur auf diese Namen beschränkt. Besonders in spätbyzantinischer Zeit, und hier wieder vor allem im Balkanraum, begegnen uns neue Namen und Gestalten, die sich ikonographisch nicht immer festlegen lassen.

hatte bereits Anfang des siebten Jahrhunderts eine Funktion als Schutzherr des Reiches und des Volkes, die weit über seine militärische Rolle hinausging⁴¹⁾. Dies zeigen die Epitheta einer Lobrede des zypriotischen Bischofs Arkadios († 626–642)⁴²⁾. Von den 27 Epitheta, die sich sämtlich auf das soziale Wirken beziehen, können hier nur die wichtigsten hervorgehoben werden: Georgios ist die unbesiegbare Waffe der Soldaten, der Helfer der Bauern, der Weggeleiter der Reisenden, der Steuermann unter den Schiffen, der Wahrer des Rechts, der Helfer der Waisen und der Ernährer der Witwen, er ist der Arzt für die Kranken und der Beschützer der Gefangenen – Begriffe, denen wir auch im rhetorischen Kaiserlob begegnen⁴³⁾ und die Georg eine dem Kaiser vergleichbare Rolle zuweisen. Darüber hinaus aber ist er der eigentliche Vorkämpfer des Kaisertums (προμάχος τῆς βασιλείας)⁴⁴⁾. Es scheint, daß Georgios dem Archistrategen Michael nur wenig nachstand, falls diese hierarchischen Abstufungen überhaupt legitim sind. Einem Epigramm des Michael Psellos (elftes Jahrhundert) zufolge zeigte das Heeresbanner den hl. Georg zusammen mit dem Kaiser⁴⁵⁾. In einer Predigt des Johannes Mauropus aus derselben Zeit wird der Sieg über die Petschenegen (1051) ganz dem Einwirken des Heiligen zugeschrieben⁴⁶⁾. Vielleicht war gerade im elften Jahrhundert ein Höhepunkt der Georgsverehrung erreicht, der erklärt, warum dieser Heilige schon vor den Kreuzzügen unter den Rittern des Westens populär war, um dann zum eigentlichen Soldatenheiligen der Kreuzzüge zu werden⁴⁷⁾.

Allein im militärischen Bereich, doch immer in Verbindung mit dem Kaiser begegnen die beiden Theodoroi, der Rekrut und der Feldherr, bis zum neunten Jahrhundert vereint in einer Person⁴⁸⁾. Ihr Wirken und ihre Verbreitung in byzantinischer Zeit ist noch weniger gut erschlossen als das der vorhin genannten Heiligen, so daß wir uns auf zwei Beispiele beschränken. Leon Diakonos erzählt⁴⁹⁾, daß bei der Schlacht von Dristra (971) gegen die Russen des Svjatoslav plötzlich ein Mann auf weißem Pferd erschienen sei und die Reihen der Feinde verwirrt habe, und zur gleichen Zeit habe eine Nonne im Traum die Jungfrau gesehen, die Theodoros aufforderte, dem Kaiser Johannes im Kampf beizustehen. Der Geschichtsschreiber, der dieses Wunder erzählt, nennt in den Worten Marias gegenüber Theodoros den Kaiser als ὁ σὸς Ἰωάννης: der Heilige und der Kaiser als gleichgestellte Waffengefährten. Theodoros – oder besser die beiden Theodoroi – waren damals als Helfer des Kaisers im Kriege bereits offiziell etabliert. Ebenso wie Michael galt ihr Name spätestens im zehnten

41) K. KRUMBACHER, *Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung* (1911).

42) Ebd. S. 78–81.

43) Vgl. dazu H. HUNGER, *Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden* (1964).

44) KRUMBACHER (wie Anm. 41) S. 79, lin. 21.

45) Migne PG 122, Nr. 531.

46) KRUMBACHER (wie Anm. 41) S. 213.

47) C. ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens* (2¹⁹⁵⁵) S. 257–260.

48) DELEHAYE (wie Anm. 39) S. 11–43.

49) Leonis Diaconi historiae, rec. C. B. HASE (1828) S. 153–154 (Buch 9, Kap. 9).

Jahrhundert als Parole im kaiserlichen Heerlager⁵⁰). Wie eine Legende aus dem 13. Jahrhundert zeigt, blieben die Heiligen mit den kriegerischen Unternehmungen der Kaiser verbunden. Als im Jahr 1255 Kaiser Theodoros II. Laskaris die Festung Melnik im Strymonal – heute an der bulgarisch-griechischen Grenze – einnahm, seien ihm auf dem Weg dorthin die beiden Heiligen begegnet – als Vorzeichen des glücklichen Sieges –, und sie waren später auch in der Schlachtreihe zu sehen, um die Feinde in die Flucht zu schlagen⁵¹).

Der dritte Heilige, den wir hier betrachten, Demetrios, hat eine mehrfache Bedeutung. Er ist auf der einen Seite der Lokalheilige von Thessalonike, als welcher er in anderem Zusammenhang zu behandeln ist, und gleichzeitig ein nationaler Heiliger, der überwiegend, aber doch nicht ausschließlich mit kriegerischen Unternehmungen in Verbindung steht. Seine überregionale Bedeutung setzt wohl erst mit dem neunten Jahrhundert ein, als Patriarch Photios erstmals über eine Vita berichtet und sie in seiner »Bibliothek« resümiert⁵²). Als der spätere Kaiser Leo VI. (886–912) bei seinem Vater Basileios I. in Ungnade gefallen war, erscheint im Traum Demetrios als Tröster und Beschützer des Gefangenen⁵³). Die enge Verbindung zwischen diesem Kaiser und dem Heiligen wird auch dadurch deutlich, daß er drei Lobpredigten auf ihn verfaßte⁵⁴). Zur selben Zeit war der Heilige den Byzantinern schon als der gefürchtete Krieger bekannt. Als der Kiever Fürst Oleg – der Chronologie der Nestorchronik zufolge im Jahre 907 – einen Kriegszug gegen Konstantinopel unternahm, dachten die Bewohner, »dies ist nicht Oleg, sondern der hl. Demetrios, der von Gott gesandt ist«⁵⁵). Das Interesse an einer Nationalisierung seines Heiligenkultes ist aber älter, und sie äußert sich in der Konkurrenz Thessalonikes mit Konstantinopel. Schon die Kaiser Justinian und Maurikios suchten – vergeblich – in den Besitz von Reliquien zu gelangen. Doch erst Kaiser Manuel I. konnte einen Teil des Silberbeschlages vom Grab nach Konstantinopel bringen lassen. Nach dem Zerfall des byzantinischen Reiches in der Folge des vierten Kreuzzuges wird Demetrios auch in den Streit der beiden Teilreiche Epiros und Nikaia miteinbezogen. Im Kampf um die kirchliche Unabhängigkeit spielte nun auch das dem Grab des Heiligen entströmende Myron eine Rolle, weil man auf diese Weise kein Salböl vom Patriarchen in Nikaia benötigte⁵⁶). Die historischen Veränderungen haben die Selbständigkeit

50) HALDON (wie Anm. 38) S. 120. Anstelle einer Zerteilung in den »General« und den »Rekruten« spricht der Traktat nur von den »Generälen«.

51) F. DÖLGER, Zwei byzantinische Reiterhelden erobern die Festung Melnik, in: DERS., *Paraspora* (1961) S. 298–305. Der Wunderbericht ist bei Theodoros Pediasimos überliefert.

52) Photius, *Bibliothèque*, ed. R. HENRY, Bd. 7 (1974) cod. 255 (S. 213–215).

53) Die Geschichte ist erzählt in der oben Anm. 27 genannten Vita (S. 10–11). Vgl. dazu P. MAGDALINO, *Saint Demetrios and Leo VI*, *Byzantinoslavica* 51 (1990) S. 198–201.

54) F. HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* 1 (1957) Nr. 536–538.

55) Die Nestor-Chronik, eingeleitet und kommentiert von D. TŠCHIŽEWSKIJ (1969), zum Jahr 907. Die näheren (auch chronologischen) Umstände des Feldzuges sind umstritten, doch berührt dies nicht die vorliegende Argumentation.

56) R. MACRIDES, *Subversion and loyalty in the cult of St. Demetrios*, *Byzantinoslavica* 51 (1990) S. 189–197, bes. 194–196.

eines epirotischen Kaiserreiches und damit auch den Streit um das »rechte« Myron rasch beendet, sie zeigen aber symptomatisch, in welches politische Spannungsfeld ein Heiliger lange nach seinem Tode kommen konnte und zu welchen Zwecken seine Wunder ausgenutzt wurden.

Auch die regelmäßige und öffentliche Verehrung von Heiligen durch den Kaiser kann als Zeichen ihrer staatlichen Bedeutung angesehen werden. Allerdings sind Beispiele für Heilige, die in das Kaiserzeremoniell einbezogen sind, recht selten⁵⁷⁾. Das Gedenken an Konstantin den Großen ist als gemeinsame staatlich-kirchliche Feier beschrieben, an der Kaiser, Patriarch, Senat, Würdenträger (Magistroi, Patrikioi) und Metropoliten teilnahmen⁵⁸⁾. In das Purpurskaramangion gekleidet und mit dem Schwert gegürtet, reitet der Kaiser zur Apostelkirche, wo die Kleidung gewechselt wird. In der Kirche verehrt er zunächst die Gräber seiner Angehörigen aus der Makedonischen Dynastie, darunter auch das der »Heiligen und Kaiserin Theophanu«, dann erweist er seine Verehrung Konstantin dem Großen. Ebenfalls eine Staatsfeier war im Konstantinopel des zehnten Jahrhunderts das Fest des hl. Demetrios⁵⁹⁾. Eine lange Prozession führt an diesem Tag den Kaiser, den Patriarchen, den Senat und Träger verschiedener Hofämter und -würden durch das Palastgelände zur ältesten Demetrioskirche der Stadt (im Deuteron), wobei die Sänger ein von Kaiser Leo VI. verfaßtes Kirchenlied auf den Heiligen anstimmen. Vor der Kirche selbst haben sich alle konstantinopolitanischen Amts- und Würdenträger versammelt. In der Gestaltung dieser beiden Feste war auch – wenngleich das offizielle Zeremonienbuch darüber schweigt – die Bevölkerung Konstantinopels wenigstens als Zuschauer miteingeschlossen. Eher ein privates Hoffest war dagegen im zehnten Jahrhundert die Feier zu Ehren des Kirchenvaters Basileios des Großen am 1. Januar, der in Byzanz natürlich nicht Jahresanfang war⁶⁰⁾. Sie vollzog sich nämlich ausschließlich innerhalb des großen Kaiserpalastes.

Ein Zeremonienbuch aus dem 14. Jahrhundert erwähnt eine weitere öffentliche Feier für den hl. Georg im gleichnamigen Manganenklöster, die wohl seit der Gründung dieser Institution durch Kaiser Konstantin IX. (1042–1055) bestand⁶¹⁾. Die übrigen bei Konstantin Porphyrogenetos im zehnten Jahrhundert genannten Heiligenfeste unter Teilnahme des Kaisers und der Beamten bestehen auch im 14. Jahrhundert noch fort.

Es zeigt sich in jedem Fall eine gewisse Verbindung von allgemeiner öffentlich-staatlicher Verehrung und der Bedeutung des Heiligen. Unter den Kaisern wird nur Konstantin der Große einbezogen, dem als politischem Heiligen allein reichsweite Bedeutung zukommt.

57) Zusammenfassende Hinweise bei J. EBERSOLT, *Mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines*, *Revue de l'histoire des religions* 16 (1917) S. 92–93, und DERS., *Le grand palais de Constantinople et le livre des cérémonies* (1910) S. 181–198 und 207–210.

58) *Constantini Porphyrogeniti de cerimoniis aulae byzantinae*, rec. J. J. REISKE (1829) S. 532–535.

59) Ebd. S. 121–123.

60) Ebd. S. 136–139.

61) *Pseudo-Kodinos, Traité des offices*, hg. von J. VERPEAUX (1976) S. 244, lin. 9–11; JANIN (wie Anm. 33) S. 70–76.

Demetrios und Georg sind in ihrer Rolle ebenso unübersehbar. Auffällig freilich und schwer erklärbar bleibt, warum Michael im Kaiserzeremoniell fehlt.

In den Bereich der politischen Heiligenverehrung gehört auch die Darstellung auf Gegenständen öffentlichen Charakters. Wir beschränken uns in diesem Zusammenhang auf Münzen und Siegel⁶²). Im ganzen gesehen spielen Heilige auf Münzen und besonders Siegeln eher eine individuelle, oft auch eine lokale Rolle als Namenspatrone und Beschützer⁶³). Dies zeigt sich deutlich am ersten bekannten Beispiel, einer Münze des Kaisers Alexandros (911) mit dem hl. Alexander – wohl dem zweiten Bischof Konstantinopels –, oder Kaiser Michael IV. (1034–41), Michael VI. (1056–57) und Michael VIII. (1259–1282) zusammen mit dem hl. Michael, also den jeweiligen Namenspatronen. Konstantin der Große, dessen politische Bedeutung außer Frage steht, begegnet nur auf einer Münze Alexios' III. (1195–1203). Demetrios findet sich auf Münzen Manuels I., Alexios' III. und Andronikos' III., soweit sie aus der Prägestätte Thessalonike kommen. Hier bringt das Bildnis die lokale Verehrung an Ort und Stelle zum Ausdruck. Georgios schließlich ist mit Münzen Johannes' II. (1118–1142) und Isaaks II. (1185–1195) verbunden. In der Mehrzahl der Fälle aber bleibt Christus das eigentliche Münzsymbold.

Noch wesentlich bunter und uneinheitlicher ist das Resultat aus der Siegelikonographie. Nur ganz selten ergeben sich Übereinstimmungen mit den Münzbildern, so wenn Konstantin der Große auch auf einem Siegel Alexios' III. erscheint. In sehr vielen Fällen wird der Namenspatron auf dem Siegel abgebildet. Militärführer scheinen dagegen Soldatenheilige zu bevorzugen⁶⁴), doch zeigt sich statistisch nirgends ein klares Bild. Münzen und Siegel können schwerlich dazu dienen, die politische Bedeutung eines Heiligen zu erweisen, und lassen kaum noch ein möglicherweise damit verbundenes politisches Ziel erkennen – etwa warum Alexios III. mit Konstantin dem Großen verbunden ist.

62) Ein weiterer Sektor sind bildliche Darstellungen außerhalb des kirchlich-religiösen Bereiches, auf öffentlichen Plätzen u. a. Solche Beispiele sind in situ nicht erhalten und könnten allenfalls aus den Sammlungen schriftlicher Quellen zur byzantinischen Kunst ermittelt werden (z. B. MANGO, wie Anm. 37).

63) Zusammenfassend: Ph. GRIERSON, *Byzantine Coins* (1982) S. 37 und T. BERTELÈ-C. MORRISSON, *Numismatique Byzantine* (1978) S. 25–27. Die folgende Auswahl von Einzelbeispielen beruht auf einer Durchsicht der Kataloge byzantinischer Münzen in Dumbarton Oaks (A. R. BELLINGER-P. GRIERSON [1966–1973]) und Paris (C. MORRISSON, *Catalogues des monnaies byzantines de la Bibl. Nationale* [1970]) und der Siegelkataloge der Sammlung Zacos (G. ZACOS-A. VÉGLERY, *Byzantine Lead-Seals* [1972]). Auch eine Einbeziehung des gesamten Quellenmaterials hätte das Bild sicher nicht verändert. Von der methodologischen Seite her vgl. aber auch R. HIESTAND, *Asketen und Münzbilder, oder vom Nutzen der Kirchengeschichte für die Numismatik*, *Schweizerische Numismatische Rundschau* 67 (1988) S. 97–111.

64) Der hl. Georg erscheint auf Siegeln des Isaak Komnenos (Feldherr und späterer Kaiser), des Johannes Komnenos (Feldherr und Vater des Alexios I. Komnenos), des *mege domestikos* Adrianos Komnenos (Bruder Alexios' I.), des Isaak Komnenos (Usurpator auf Zypern), des Alexios Angelos (späterer Kaiser Alexios III.).

IV. DER HEILIGE IN DER POLITISCHEN UND RELIGIÖSEN OPPOSITION

Im vorausgehenden Kapitel war von Heiligen die Rede, welche entweder der übernatürlichen Sphäre entstammten oder durch ihre ganz besondere Art des Lebens und Sterbens für die Nachwelt bedeutsam wurden oder als Vorbild und Hilfe für öffentliche Interessen genommen werden konnten. Hier nun sollen beispielhaft einige Gruppen hervorgehoben werden, die durch ihre Haltung gegenüber dem Staat entweder schon ihren Zeitgenossen oder besonders den Späteren als heiligmäßig galten, mit anderen Worten Personen, die ihren Ruf einer politischen oder ideologischen Opposition verdanken, wobei die beiden Begriffe nicht immer klar voneinander zu trennen sind.

Die Mehrzahl der Heiligen in frühchristlicher Zeit ist in der Tat oder fiktiv der Opposition gegen den Staat entwachsen, gerade auch jene, die hier bereits besonders apostrophiert wurden. Der Asket, der sich freilich auch eher in einer Zeit gesicherter religiöser Verhältnisse oder in absoluter Entfernung von der Staatsgewalt – im positiven und negativen Sinn – entwickeln kann, erfüllt kaum jemals die Funktion eines politischen Heiligen. Daher sind »neue« politische Heilige auch nur unter besonderen Bedingungen möglich.

Der Märtyrer ist nicht generell bei jedem Krieg gegen Ungläubige anzutreffen. Die schon oben zitierte Erzählung über die Ermordung des Kaisers Nikephoros (811) durch die Bulgaren und den Tod vieler seiner Soldaten macht diese an keiner Stelle zu Heiligen⁶⁵. Sie ermahnt nur den Leser, ihrer im Gebet zu gedenken (μνημονεύσωμεν τῶν προαπελθόντων ἀδελφῶν). Der Widerstand der Kirche verhindert den Antrag des Kaisers Nikephoros Phokas (963–969), die im Kampf gegen die Araber gefallenen Soldaten zu Märtyrern zu erklären⁶⁶. Das Vergießen von Blut im Krieg blieb in der orthodoxen Kirche immer suspekt. Ganz anders steht es um Kriegsgefangene, wenn sie den Tod erleiden, weil sie sich weigerten, ihrem Glauben abzuschwören. Byzantinische Märtyrer in Bulgarien im zweiten Dezennium des neunten Jahrhunderts werden namentlich als Heilige im Synaxar der Kirche von Konstantinopel und in verschiedenen kirchlichen Oden genannt⁶⁷. Noch bekannter sind die 42 Märtyrer aus Amorion, hohe byzantinische Offiziere, die nach der Niederlage bei Amorion (838) in arabische Gefangenschaft kamen und 846 hingerichtet wurden, da sie trotz zahlreicher Glaubensdiskussionen der Orthodoxie treu geblieben waren⁶⁸. Diese neuen Märtyrer waren (auch) zu politischen Gestalten geworden, da sie die mit dem Staat identische Reichsreligion verteidigt hatten.

Die Auseinandersetzung um den rechten Glauben ist aber ohne den Tod, die Verstümmelung, Gefangenschaft oder Exil – jedenfalls ein Martyrium – des Glaubenskämpfers nicht denkbar. Dafür gibt es Beispiele bereits aus der Zeit der christologischen Auseinandersetzung-

65) Text zitiert oben Anm. 19.

66) V. GRUMEL, *Les registres des actes du patriarcat de Constantinople* 2 (1936) Nr. 790.

67) E. FOLLIERI-I. DUJČEV, *Un' acolutia inedita per i martiri di Bulgaria dell'anno 813*, *Byzantion* 33 (1963) S. 71–106.

68) Zusammenfassend *The Oxford Dictionary of Byzantium* 2 (1991) S. 800f.

gen, mit besonderer Deutlichkeit aber aus dem Jahrhundert des Bilderstreits⁶⁹). Der ideologische Streit bedarf des Märtyrers, und wenn es ihn realiter nicht gibt, wird er erfunden. Das späte achte Jahrhundert, vor allem aber das neunte und teilweise noch das zehnte und elfte Jahrhundert sind eine Blütezeit antiikonoklastischer Heiligenviten⁷⁰). Nur ganz wenige entstammen der Epoche selbst, und wenige Personen lassen sich historisch einordnen und identifizieren. Die zehn Personen – ihre Namen werden aufgezählt –, die im Zusammenhang mit der Beseitigung des Christusbildes am Eingangstor zum Kaiserpalast (726 oder 730) den Tod fanden, sind erst nach 869 ausgedacht, und die Gebeine des anderen »Opfers«, Paulus' des Jüngeren, wurden 122 Jahre nach seinem Tod »entdeckt« und das Ereignis sogleich mit einer Vita gefeiert. Nur mit dem politischen Opfer ließ sich die ganze Schwere der Auseinandersetzung begreifbar machen. Erweiterung, Ausschmückung und Neuerfindung von Märtyrerbiographien dienten in späteren Jahrhunderten gleichzeitig als Warnung des Mönchtums an den Kaiser als Repräsentanten des Staates, Belange des Glaubens nicht zu berühren. Der Heilige, der in vielen Fällen nicht existierte, wird ganz zum Objekt der Politik.

Der Heilige des Bilderstreites bleibt weitgehend anonym, sein Handeln ist vielfach von fremden Interessen aus späteren Epochen gelenkt. Dies sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß es auch den Heiligen der historisch konkret faßbaren politischen Opposition gibt. Sie existiert in allen Jahrhunderten, wird aber exemplarisch in der frühen Palaiologenzeit, der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, greifbar.

Anlaß zur Opposition bilden die beiden großen »Sünden« des Kaisers Michael Palaiologos: die Usurpation und die Union mit den Lateinern⁷¹). Erstes Opfer war, wie bereits eingangs gezeigt, Kaiser Johannes IV. Laskaris. Mit ihm verbanden sich – vergeblich – die Hoffnungen der politischen Opposition, aber vielleicht auch mancher Kreise im Westen in der Umgebung des Karl von Anjou. Geblendet, im Gefängnis, später im Kloster – dies sicher erst unter Andronikos II. als versöhnliche Maßnahme –, war er zu keiner aktiven Opposition in der Lage, sondern diente dieser eher zur Legitimation. Haupt der eigentlichen Opposition war Patriarch Arsenios, dessen Kritik an der Vertreibung des legitimen Kaisers zur Absetzung und in der Folge zu einem bis 1310 dauernden innerkirchlichen Schisma führte. Schon 1284 fand die Kanonisierung des Patriarchen statt, die mit der feierlichen Rückführung seiner Gebeine in Anwesenheit von Kaiser und Senat begangen wurde. Zwei weitere Heilige dieser Zeit sind als Gegner der in Lyon geschlossenen Union in den Kirchenkalender eingegangen: Patriarch Joseph I., der 1275 auf den Patriarchenstuhl verzichtete, hatte es doppelt schwer: Auf der einen Seite hatte er Patriarch Arsenios exkommuniziert und war daher dessen Anhängern

69) Die im folgenden gewählten Beispiele und Überlegungen entstammen meiner Untersuchung »Der byzantinische Bilderstreit: kritische Analyse der zeitgenössischen Meinungen und das Urteil der Nachwelt bis heute«, in: *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 34 (1988) S. 319–427.

70) Dazu besonders I. ŠEVČENKO, *Hagiography of the Iconoclast Period*, in: *Iconoclasm*, hg. von A. BRYER-J. HERRIN (1977) S. 113–131.

71) Die folgenden Ausführungen stützen sich auf MACRIDES (wie Anm. 3) S. 71–82.

untragbar, andererseits wurde er durch seine Ablehnung der Union zum Widersacher des Kaisers. Er wird zwar in einigen zeitgenössischen Quellen als »Bekennner« titulierte, doch bestehen an einer formellen Kanonisierung gewisse Zweifel, da der Makel seiner antiarsenitischen Gesinnung wohl zu stark wog. Den Bekennernamen trägt auch Meletios (1209–1286), der wegen seiner antiunionistischen Haltung zweimal Exil und Verstümmelung auf sich nehmen mußte und daher um 1327 kanonisiert wurde. Alle fünf Heiligen werden in einem Traktat aus dem fünften Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts, als erneut der Kampf gegen die Union mit den Lateinern im Mittelpunkt der öffentlichen Diskussion stand, als Vorkämpfer für den wahren, orthodoxen Glauben herausgestellt, auch wenn – wie im Falle Johannes' IV. und des Arsenios – andere Motive für die Opposition gegeben waren⁷²⁾.

V. DER LOKALHEILIGE

Im Rahmen der byzantinischen Hagiographie stellt der Lokalheilige ein eigenes Kapitel dar, welches bisher kaum im einzelnen und überhaupt nicht im Überblick behandelt worden ist. Der Lokalheilige, ob seiner Vita zufolge Asket oder Märtyrer, ist immer ein politischer Heiliger, da er im Leben der Stadt oder der Region als Helfer und Beistand präsent ist.

Der zur Verfügung stehende Raum erlaubt nur einige Beispiele herauszugreifen, für die auch in der Forschung schon gründlichere Vorarbeiten geleistet worden sind: Thessalonike und Trapezunt. In Demetrios von Thessalonike haben wir eine Persönlichkeit vor uns, die als Lokalheiliger zu einem Reichsheiligen wurde und dabei immer seinem Ausgangspunkt verbunden blieb. Seine Popularität, die ihm später auch seine Verbreitung sicherte, beruht auf zwei Gegebenheiten, die exemplarisch für das gesellschaftliche Wirken sind: dem Vertrauen der Bevölkerung in die Hilfe des Heiligen mit den daraus resultierenden Wundern, und einer Persönlichkeit, die veranlaßt, diese Wunder aufzuzeichnen. An der Notwendigkeit, auf die Hilfe eines Heiligen zu rekurrieren, fehlte es seit Ende des sechsten Jahrhunderts und besonders im siebten Jahrhundert in Thessalonike wegen der Slaven- und Avarenangriffe nicht, und es fand sich in der ersten Hälfte des siebten Jahrhunderts in Erzbischof Johannes I. auch eine Person, die die verschiedenen Wunderberichte erstmals sammelte⁷³⁾. Die Schriftlichkeit, die einen ganz bedeutenden Faktor in der byzantinischen Kultur darstellt⁷⁴⁾, trug ausschlaggebend dazu bei, das Wirken des Heiligen für die Nachwelt festzuhalten und zu tradieren. Der Lokalheilige verbindet sich aus diesem Grunde in späteren Jahrhunderten auch mit gesamtstaatlichen Institutionen, die ihren Sitz in Thessalonike haben: Münzen aus der

72) Zum Autor dieses Traktates, Theodoros Agallianos, vgl. *The Oxford Dictionary of Byzantium* (1991) S. 33–34.

73) P. LEMERLE, *Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans* (1981).

74) Zur Bedeutung der Schriftlichkeit in Byzanz im allgemeinen vgl. H. HUNGER, *Schreiben und Lesen in Byzanz. Die byzantinische Buchkultur* (1989).

Prägestätte Thessalonike tragen bisweilen das Bildnis des Demetrios⁷⁵, und auch hohe Beamte, die dort für einige Jahre im Auftrag des Kaisers weilten, übernahmen in ihren Siegeln den Heiligen⁷⁶.

Weit weniger bekannt als Demetrios von Thessalonike ist Eugenios von Trapezunt, der wohl erst seit dem elften Jahrhundert mit dieser Stadt in Verbindung steht⁷⁷. Auch an diesem Beispiel wird wieder die Bedeutung der Schriftlichkeit, die schon bei Demetrios zu beobachten war, evident: Erst die ausführliche Vita aus der Feder des späteren konstantinopolitanischen Patriarchen Johannes VIII. (1064–75), der in Trapezunt geboren wurde, verschafft dem Heiligen vielleicht sogar schon überregionale Reputation⁷⁸. Es wäre wohl gar nicht nötig, Eugenios im vorliegenden Beitrag besonders zu erwähnen, wenn Trapezunt nicht (seit 1204) ein selbständiges Kaiserreich geworden wäre. Damit wird Eugenios in einer Weise, wie es für Konstantinopel selbst kein vergleichbares Beispiel gibt, zum Staatsheligen, der seit Johannes I. (1235–1238) neben den jeweiligen Kaisern als alleiniger Heiliger auf den Münzen abgebildet ist⁷⁹. Die wenigen Nachrichten zur trapezuntinischen Kulturgeschichte bringen aber kaum Informationen zur nationalen Bedeutung dieses Heiligen⁸⁰.

Es ist nicht mehr möglich, an dieser Stelle zwei weitere Bereiche vertiefend darzustellen: die Bedeutung der Heiligen für die Personenonomastik und die Ortsonomastik, da hierzu fast gänzlich auch chronologisch zuverlässige Vorarbeiten fehlen⁸¹.

75) M. F. HENDY, *Coinage and money in the Byzantine Empire 1081–1261* (1989) S. 437 (Index), und C. MORRISON, *Catalogue des monnaies byzantines de la Bibliothèque Nationale 2* (1970) S. 784 (Index).

76) Nikephoros Botaneiates (der spätere Kaiser) übernimmt als Dux von Thessalonike (1060/62) das Bildnis des Demetrios und behält es auch als späterer Dux von Antiocheia bei (ZACOS, wie Anm. 63, Nr. 2687–98^{bis}).

77) Zusammenfassend (mit Literatur) *The Oxford Dictionary of Byzantium 2* (1991) S. 742–743.

78) B. MARTIN-HISARD, *Trébizonde et le culte de Saint Eugène*, *Revue des Etudes Arméniennes N. S.* 14 (1980) S. 307–343.

79) Die Münzprägung in Trapezunt ist leider immer noch ein recht dunkles Kapitel, in dem man auf die bereits 1911 in Moskau erschienene Arbeit von O. RETOWSKI angewiesen ist, die 1974 in 2. Auflage (*Die Münzen der Komnenen von Trapezunt*) in Braunschweig nachgedruckt wurde.

80) Siehe noch einige Stichworte im Index (S. 386) von A. BRYER-D. WINFIELD, *The Byzantine monuments and topography of the Pontos* (1985).

81) Erinnert sei an eine lange zurückliegende Studie über den Georgios-Namen von P. MAAS in der von K. Krumbacher besorgten Textausgabe (wie Anm. 41) S. 317–320. Brauchbare Studien zur Ortsnamengebung sind nur auf der Basis der an der Österr. Akademie der Wissenschaften erscheinenden *Tabula Imperii Byzantini* möglich.

VI. DER HEILIGE ALS STAATSPERSON IN DER KUNST

Es wäre eine interessante Aufgabe, die Widerspiegelung der oben skizzierten staatlichen Funktion der Heiligen auch in ihrer Darstellung in der Kunst zu verfolgen. Doch fehlen nicht nur auch hier weitgehend Vorarbeiten, vielmehr erfordert die Kompetenz des Verfassers dieses Beitrags Zurückhaltung auf einem ihm nicht voll vertrauten Gebiet⁸²⁾.

Bekannt ist das Brustbild des Erzengels Michael (um 1000) aus dem Schatz von San Marco in Venedig, wo der Heilige das Diadem mit drei Steinen, in der linken Hand das Zepter und den mit Steinen aus Glas besetzten kaiserlichen Loros trägt⁸³⁾.

Die Kriegerheiligen sind zwar immer – soweit ich sehe – mit der Militärkleidung angetan, doch gibt es Darstellungen des hl. Demetrios, die mit dem Herrscherkult in Verbindung stehen⁸⁴⁾. Möglicherweise ist diese Darstellung in Thessalonike entwickelt worden, da sie uns auf Münzen und Siegeln begegnet, die einen Bezug zu diesem Raum haben. Die prunkvollste Darstellung des Demetrios als Fürsten aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts findet sich jedoch in einer Ikone aus der Demetrios-Kapelle in Uspenskij-Sobor in Dmitrov, heute aufbewahrt in der Tretjakov-Galerie⁸⁵⁾. Ikonographisch ohne Zweifel als Demetrios dargestellt, hat der Heilige hier offenbar die Züge eines russischen Fürsten angenommen. Doch verlassen wir damit bereits den Rahmen der genuin byzantinischen Vorstellungswelt⁸⁶⁾.

ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLUSSBEMERKUNGEN

Ausgehend von der Festlegung, daß man unter politischen Heiligen Personen des öffentlichen Lebens zu verstehen habe, die auf Grund bestimmter Kriterien – Martyrium, Einsatz für den Glauben – von der Nachwelt als Heilige betrachtet werden, oder Heilige aus frühchristlicher Zeit, die im Interesse von Staat und Öffentlichkeit verehrt werden, wurden einige Kaiser aufgeführt, die in kleinerem oder größerem Umfang eine heiligmäßige Verehrung genossen. Unumstritten und reichsweit war aber nur Konstantin der Große anerkannt.

Unter den Heiligen des frühen Christentums sind einige in besonders enge Verbindung zum Staat und zum politischen Leben getreten: an erster Stelle Michael, der von seiner überirdischen Provenienz her ohnehin eine Sonderstellung einnimmt, sodann wegen ihrer kriegerischen Schutzfunktion Georgios, Demetrios und Theodoros.

82) Der Artikel »Heilige« im Reallexikon zur byzantinischen Kunst (verfaßt von A. CHATZINIKOLAOU) ist wenig ergiebig.

83) Der Schatz von San Marco in Venedig. Ausstellungskatalog (1984) S. 149–155.

84) P. SCHREINER, Der thronende Demetrios. Ikonographie und politische Bedeutung eines Siegels Ivan Asens II., Mitteilungen des Bulgarischen Forschungsinstitutes in Österreich 8 (1986) Heft 2, S. 71–81.

85) Beste Abbildung bei N. V. ROZANOVA, Rostovo-Suzdal'skaja živopis' XII–XIV vekov (1970) Tafel 3 und 4.

86) Vgl. F. KÄMPFER, Das russische Herrscherbild von den Anfängen bis zu Peter dem Großen. Studien zur Entwicklung politischer Ikonographie im byzantinischen Kulturkreis (1978).

Unter die politischen Heiligen im weiteren Sinn sind auch Personen zu rechnen, die wegen ihrer politischen und religiösen Opposition kanonisiert wurden, wobei – etwa während des Bilderstreites – auch fiktive Heilige eine Rolle spielen.

Auch die Lokalheiligen sind in die Betrachtung miteinzubeziehen, da sie immer von ausschlaggebender Bedeutung für das gesellschaftliche und politische Leben ihrer Umgebung waren.

Die Untersuchung hat manche Probleme nur knapp berühren können, zumal auch viele für eine Synthese dieser Art nötige Vorarbeiten noch fehlen. Es wäre etwa zu fragen, warum einzelne Heilige für eine bestimmte Funktion ausgewählt werden, ob die Vorliebe von Kaisern dabei eine Rolle spielen kann und inwieweit zur Festigung auch die schriftliche Verbreitung von Wunderberichten (wie bei Demetrios) von Bedeutung ist. Doch fehlt es hier oft noch weitgehend an editorischen Voraussetzungen, die chronologisch und regional die Entstehungsgeschichte erkennen lassen. Es muß daher vorerst genügen, daß dieser im Vergleich zur Weite der Thematik kurze Beitrag die Hauptpunkte der Forschung und die Desiderate, wengleich in einer vielleicht subjektiven Weise, herausgestellt hat.