

DIE RELIQUIEN DER HEILIGEN EUPHEMIA UND IHRE ERSTE TRANSLATION NACH KONSTANTINOPEL

Eine der populärsten Heiligen in der frühbyzantinischen Zeit war die heilige Euphemia von Chalkedon, die am 16. September 303 unter Galerius gemartert worden sein soll¹. Ihr Kult verbreitete sich schnell über die ganze christliche Welt, und ihre Grabkirche in Chalkedon, wo sie in einem eigenen Mausoleum beigesetzt war, wurde schon am Ende des vierten Jahrhunderts von Pilgern besucht². In dieser Kirche tagte 451 das vierte ökumenische Konzil³, auf dem sich die dyophysitische Orthodoxie gegen den Monophysitismus durchsetzte, ohne daß dadurch aber ein dauernder Religionsfrieden hergestellt wurde.

Seit dem Konzil von Chalkedon wurde Euphemia von den Orthodoxen als ihre besondere Patronin propagiert, wenn auch ihre Verehrung unter den Monophysiten deswegen nicht aufhörte⁴. Nach der späteren Legende war es die Heilige selbst, die durch ein Wunder die Entscheidung des Konzils herbeiführte: Nach einer Vision öffneten die Konzilsväter das Grab der Euphemia und gaben ihr den Tomos mit dem orthodoxen Glaubensbekenntnis in die Hand, worauf sie diesen küßte⁵, nach der anderen legten sie der Heiligen zwei Bekenntnisse auf die Brust, und bei einer erneuten Öffnung des Grabes befand sich das orthodoxe in ihrer Rechten, das monophysitische zu ihren Füßen⁶.

1. Zum Leben und Kult der Heiligen vgl. F. Halkin, *Euphémie de Chalcedoine*, Brüssel 1965, IX-XII.

2. Zuerst bezeugt ist sie im Pilgerbericht der Egeria 23, 7 (ed. P. Maraval, Paris 1982, 230).

3. *Acta conciliorum oecumenicorum* II, Bd. 1-6, ed. E. Schwartz, Berlin - Leipzig 1933-38; der Tagungsort wird jeweils am Anfang der Sitzungen genannt. Vgl. dazu A. M. Schneider, Sankt Euphemia und das Konzil von Chalkedon, in: *Das Konzil von Chalkedon*, hrsg. von A. Grillmeier - H. Bacht, 3 Bd., Würzburg 1951-1953, hier I 291-301.

4. Dazu vgl. Schneider 291f.; Halkin XII.

5. So bei Konstantin von Tios § 9 und Theodoros Bestes § 11 (zu diesen Werken s. unten S. 318 und 320).

6. Vita Anatolii, *AASS* Jul. I 603C u.a., gesammelt bei R. Naumann - H. Belting, *Die Euphemia-Kirche am Hippodrom zu Istanbul und ihre Fresken*, Berlin 1966, 140f. — Welche Version im Enkomion aus der Zeit Justinians II. gemeint ist, der ältesten Quelle dieser Legende, ist aus der Anspielung dort nicht erkennbar; s. unten Anm. 21.

Am Grab der heiligen Euphemia ereignete sich an ihrem Festtag nach zwei Quellen des späten sechsten Jahrhunderts ein Wunder: Ein Schwamm, der durch eine Öffnung in den Sarkophag eingeführt wurde, war beim Herausziehen mit Blut vollgesogen. Diesem wunderbar gewonnenen Blut wurden große Heilkräfte zugeschrieben⁷. Kaiser Maurikios (582-602) versuchte im Jahr 593 im Interesse des Friedens mit den Monophysiten erfolglos gegen das Blutwunder vorzugehen⁸.

Zu einem nicht genau bekannten Zeitpunkt im siebten Jahrhundert wurden die Reliquien der heiligen Euphemia nach Konstantinopel überführt. Später wurden sie angeblich von den Ikonoklasten geschändet und ins Meer geworfen⁹. Im Jahr 796 kamen sie nach einer wunderbaren Auffindung wieder nach Konstantinopel zurück¹⁰.

Die erste Translation der Reliquien wurde bisher aufgrund von drei jüngeren Texten —den Translationsberichten des Konstantinos von Tios und des Theodoros Bestes sowie den *Parastaseis syntomoi chronikai*¹¹— allgemein in die Zeit des Kaisers Herakleios (610-641) datiert und als Rettung vor einem persischen Angriff gedeutet¹².

Das alte Enkomion auf die heilige Euphemia

Dieser Ansicht steht jedoch ein Text entgegen, nämlich eine Lobrede auf die heilige Euphemia, die als Palimpsest in drei Fragmenten im Codex Vat. gr. 1876 enthalten ist¹³. Sie ist an Kaiser Justinian II. (685-695, 705-711) adressiert. Die Handschrift weist viele Fehler und Korruptelen auf, muß dem paläographischen Befund zufolge aber bald nach der Abfassung des Textes entstanden sein.

7. Euagrios 2, 3 (ed. Bidez-Parmentier 40,30-42,2); Theophylaktos Simokates 8, 14 (ed. de Boor 312,5f.).

8. Theophylaktos Simokates (wie vorige Anm.); dazu H. Grégoire, Sainte Euphémie et l'empereur Maurice, *Le Muséon* 59 (1946) 295-302.

9. Die Schändung von Reliquien durch die Ikonoklasten wird später immer wieder behauptet, ist aber in keinem Fall historisch sicher nachgewiesen, dazu vgl. J. Wortley, Iconoclasm and Lipsanoclasm: Leo III, Constantine V and the Relics, *Byzantinische Forschungen* 8 (1982) 253-279, zu Euphemia 274-279.

10. Dazu vgl. R. Janin, *La Géographie ecclésiastique de l'empire byzantin, I: Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique, 3: Les églises et les monastères*, Paris 1969 (im folgenden zitiert als: Janin), 121; Naumann-Belting 26f.; A. Berger, *Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos*, Bonn 1988, 556-558, [Παύλιλα Βυζαντινά 8].

11. Dazu s. unten S. 315.

12. So zuletzt Av. Cameron - J. Herrin u.a., *Constantinople in the Early Eighth Century: The Parastaseis syntomoi chronikai*, Leiden 1984, 177; Berger 557, 725f.

13. 1. Fragment: P. Canart, Un fragment palimpseste d'une éloge prémétaphrastique de sainte Euphémie, in: Halkin 184-199; 2. und 3. Fragment: P. Canart, Le Palimpseste Vaticanus gr. 1876 et la date de la translation de sainte Euphémie, *AB* 87 (1969) 91-104.

Das dritte Fragment¹⁴ dieser Lobrede zeigt eindeutig, daß die Translation der Euphemia-Reliquien erst unter Justinians Vater Konstantin IV. (668-685) stattfand. Es beginnt mit einer ausführlichen Darlegung, daß die Translation nach Konstantinopel Chalkedon nicht in seinen Rechten verletzte, weil dort das Blutwunder erhalten blieb, so daß es danach an beiden Orten stattfand¹⁵. Die Translation wird als aktive Tat der Euphemia, als «Umzug» in den eigenen Besitz gerechtfertigt (ἐν τῇ βασιλευούσῃ πόλει τὰς διατριβάς ἐλομένη ποιείσθαι, ἤλθεε εἰς τὰ ἴδια). Danach lautet der Text wie folgt:

Aber o hochgepriesene und Liebe bezeugende Märtyrerin, ummaure durch deinen Schutz unseren frommen Kaiser, den Gott in der Welt zum friedlichen Kaiser gekrönt hat. Verleih ihm langes Leben, schenke ihm durch deine Gabe, daß ihm dauernde Gesundheit gewährt wird. Unterlaß nicht, ihm Siege über die fremdstämmigen Völker und Kraft gegen böse Tyrannen zu verschaffen. Gedenke seiner großen Treue und Liebe zu dir wie (damals)¹⁶, als er, sobald er die Herrschaft der Römer ergriff, ehrfurchtsvoll an deinen Schrein trat und mit einem Gebet an dich den glücklichen Kampf begann. Wie du dich vor Zeiten dem Glauben seines entschlafenen Vaters Konstantin anvertraut hast, als dein Grab von Chalkedon wegverlegt wurde¹⁷, so hast du auch seinem Sproß Justinian, dem neuen von Gott bestimmten Kaiser, deine Gabe geschenkt, indem du dich ganz reichlich über seine Rechte ergossen hast...

Der Herausgeber P. Canart versteht die «fremdstämmigen Völker» als die Araber und datiert den Text wegen der Erwähnung der «bösen Tyrannen» in die zweite Regierungszeit Justinians II. nach 705¹⁸, eine Deutung, der wenig hinzu-zufügen ist¹⁹.

Wenn die Translation aber erst in der Zeit Konstantins IV. stattgefunden hat, aus welchem Anlaß ist sie dann durchgeführt worden? Und wie kam es, daß sie von der Legende in die Zeit des Herakleios zurückdatiert wird?

Als Antwort auf die erste Frage schlägt Canart einen Zusammenhang mit den Angriffen der Araber vor²⁰, d.h. wohl mit der Belagerung von 674-678, bei der Chalkedon mehrere Jahre lang von arabischen Truppen besetzt war.

14. Canart ebd. 103f.

15. In diesem Abschnitt ist τοῦ Σινᾶ † [.]υτοπρὶν ὄρους wohl als τοῦ Σινᾶ τοῦ τὸ πρὶν ὄρους zu lesen.

16. † πῶς ὅταν οὕτως ... παραστὰς ist wohl als ὡς (oder ὅπως?) ὅταν οὗτος ... παραστὰς zu konjizieren; das ist kein gutes Griechisch, aber immerhin verständlich.

17. Die Phrase τῆς ἀπὸ Χαλκηδόνος μεταθεῖσα ταφῆς ist korrupt, denn ἀπὸ Χαλκηδόνος und τῆς ταφῆς (mit *genetivus separativus*?) können nicht gleichzeitig von μεταθεῖσα abhängen. Die einfachste Konjektur ist, wie hier übersetzt, τῆς ἀπὸ Χαλκηδόνος μεταθείσης ταφῆς.

18. Canart ebd. 97-99; gemeint sind die (von Canart nicht genannten) Kaiser Leontios (695-698) und Apsimaros/Tiberios II. (698-705).

19. Höchstens, daß mit dem «glücklichen Kampf» am Anfang von Justinians erster Regierungszeit wohl die Expedition gegen die Slaven auf dem Balkan um 688/89 gemeint ist.

20. Canart ebd. 98f.

Möglich wäre es aber auch, stattdessen an das sechste ökumenische Konzil in Konstantinopel 681 zu denken. Auf diesem Konzil wurde der Monotheletismus verworfen, durch den Kaiser Herakleios um 638 den Religionsfrieden mit den Monophysiten im Osten des Reiches zu retten versucht hatte. Durch den Verlust dieser Gebiete an den Islam war aber mittlerweile eine Rücksichtnahme auf die Monophysiten überflüssig geworden. Da Euphemia in der Zeit des Konzils schon eifrig als die Heilige der Orthodoxie *par excellence* propagiert wurde²¹, ist sie vielleicht anlässlich des Konzils in die Stadt gebracht und dort prunkvoll beigesetzt worden, um die neue Linie der kaiserlichen Politik zu unterstützen²². Dies bleibt aber Hypothese, denn in den Akten des Konzils wird der Name der Euphemia nirgends erwähnt.

Daß die Translation nicht ursächlich mit der arabischen Belagerung zusammenhing, ist vielleicht auch daraus zu erkennen, daß das Blutwunder in der Kirche von Chalkedon noch zur Entstehungszeit des Enkomions weiterging, die Kirche also nicht oder wenigstens nicht dauerhaft zerstört war²³. Die Beharrlichkeit, mit der das Enkomion die Überführung zu rechtfertigen sucht, läßt auf längeren Widerstand der Bevölkerung von Chalkedon schließen —und das wiederum bedeutet, daß ein wirklich zwingender, für alle akzeptabler Grund dafür nicht gegeben war.

Dies führt uns auch zur Lösung für unsere zweite Frage, nämlich warum die Translation von der jüngeren Legende in eine andere Zeit versetzt wird: Die Translation der Euphemia-Reliquien in den Jahren um 680 verlief bei allem Aufwand doch so unspektakulär, daß sie außer in unserem Enkomion nirgends bezeugt ist und später völlig in Vergessenheit geriet.

Die Autoren des neunten Jahrhunderts, deren Texte im folgenden analysiert werden sollen, wußten wohl nur, daß Euphemia ursprünglich in Chalkedon gelegen hatte und sich zu ihrer Zeit in Konstantinopel befand. Über die dazwischenliegende Translation scheinen sie keine Nachrichten besessen zu haben, und ihre Geschichte ist jeweils neu aus dem vorgefundenen Material konstruiert worden.

Nur in den *Parastaseis syntomoi chronikai* ist das Ergebnis ein Bericht, der tatsächlich als Datierung in die Zeit des Herakleios verstanden werden könnte. Die Erzählungen des Konstantinos von Tios und des Theodoros Bestes sind zwar ebenfalls so gedeutet worden, doch wird die folgende Analyse zeigen, daß dieser Schluß verfehlt war.

21. Die Legende vom Konzilstomos war damals wahrscheinlich schon bekannt, wie eine Anspielung in dem etwa zwanzig Jahre jüngeren Enkomion nahelegt, vgl. Halkin, 199 (fol. 22^r+19^r, 35-37); dazu auch Canart ebd. 97.

22. Wohl in der Kirche am Hippodrom, s. unten S. 321.

23. Auch die Perser haben sie 626 demnach nicht zerstört, wie vermutet von R. Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris 1975, 31-33, hier 32.

Die «Parastaseis syntomoi chronikai»

Die wohl älteste Quelle, die für eine Datierung der ersten Reliquientranslation in die Zeit des Herakleios in Anspruch genommen wurde, sind die *Parastaseis syntomoi chronikai*, eine Sammelschrift, die in ihrem heutigen Zustand etwa am Anfang des neunten Jahrhunderts zusammengestellt wurde²⁴.

Der uns hier betreffende § 5c²⁵ steht in den *Parastaseis* zwar nur in einem Abschnitt des Textes, der in der einzigen Handschrift fehlt und nach der jüngeren Sekundärüberlieferung der *Patria Konstantinupoleos* ergänzt werden muß, doch gibt es in diesem Fall keinen sicheren Hinweis darauf, daß in den *Patria* nachträgliche Veränderungen vorgenommen wurden²⁶. Er lautet wie folgt:

Nach dem Tod des Kaisers Markian lebte ein Akatos, Schüler eines gewissen Eutyches, ein Diakon an der Euphemiakirche. Als er die Anhänger des Eutyches besiegt sah, ging er in die Burg Serapion; sie gehörte den Persern und hieß Rhegion. Er benachrichtigte den Kommandanten Perittios über die Schwäche der Einwohner von Chalkedon, und dieser stieg auf seinen Wagen —so pflegten es die Kommandanten von Rhegion zu tun— und zog mit 70.000 Mann gegen die Metropolis Chalkedon. Die Leute dort erfuhren das rechtzeitig und flohen nach Byzanz, wobei sie die ehrwürdigen Reliquien der heiligen Euphemia mitnahmen. Als Rache dafür, und weil die Kirche nicht den Anhängern des Eutyches übergeben worden war²⁷, führte Akatos den Perser Perittios gegen sie. Damals wurde von den Persern der Gott Helios geraubt, der sogenannte Kronos, der feuervergollet war und in Chalkedon stand, und den sie auch nach Persien mitnahmen.

Dieser Text enthält in seinen historisch fixierbaren Teilen nur eine sofort auffällige Unstimmigkeit, nämlich die, daß es keinen Einfall der Perser in der Zeit kurz nach Kaiser Markian (450-457) gibt, vor dem die Reliquie der heiligen Euphemia nach Byzanz hätte gerettet werden können. Dieses Problem ist im allgemeinen durch das Einsetzen des Namens Maurikios (582-602) wegkonjiziert worden, der auch in der Handschrift G der *Patria* hier auftaucht²⁸, dadurch schien die Translation etwa in die Zeit der sicher bezeugten Persereinfälle unter Herakleios datiert zu sein, und die chronologischen Probleme entfielen.

24. Zitiert nach den § der Ausgabe in: *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, ed. Th. Preger, Bd. I, Leipzig 1901. —Zur Datierung der *Parastaseis* vgl. Berger 42-47; der ältere Ansatz auf die Zeit um 750 zuletzt bei Cameron-Herrin 17-29.

25. Kommentare und Übersetzungen bei Cameron-Herrin 63, 175-177; Berger 725f.

26. Wie etwa bei § 5a, dazu vgl. Berger 551; der unten zu besprechende § 6 ist von den *Patria* mit einem neuen Ende versehen worden, dazu ebd. 728f.

27. Der Inhalt dieses Satzes ist nicht ganz klar, denn es stehen zwei Rachegründe des Akatos nebeneinander, und der Bezug des Wortes «dafür» (ὄπερ) ist nicht eindeutig (s. unter Anm. 39).

28. So Janin 120; Cameron-Herrin 15f.; Berger 725f.; zu Maurikios in den *Patria* s. unten Anm. 37.

Es wäre allerdings sehr merkwürdig, wenn sich die Angabe «nach dem Tod des Kaisers Maurikios» auf eine andere Zeit als kurz nach seinem Ende im Jahr 602 beziehen sollte. Einer der Vorstöße nach Chalkedon, von denen die Quellen für die Jahre 609, 617 und 626 berichten, ist hier kaum gemeint, da ein solches Ereignis sinnvollerweise nur «unter Phokas», «kurz vor dem Herrschaftsantritt des Herakleios» oder «unter Herakleios» datiert werden könnte — ganz abgesehen davon, daß nur die Expedition von 626 sicher historisch ist: Die von 609 fand wohl gar nicht statt²⁹, und die von 617 ging in Wirklichkeit gegen Karthago³⁰.

Einen Weg zur Lösung dieses Problems bietet der letzte Satz der Notiz, der mit dem Rest auf den ersten Blick in keinem Zusammenhang zu stehen scheint. Er verbindet sie nämlich mit einem kurz danach in § 6 folgenden Bericht der Parastaseis über einen Überfall der Perser auf Panormon am Marmarameer, das heutige Bandırma³¹:

Panormon ist eine doppelt ummauerte Burg, die vom Heiden Panormos gebaut ist, wie aus Eisen und Bronze gemischt. Am Nordtor dieser Burg stand eine steile Wendeltreppe und ein doppelköpfiges Frauenstandbild. Dort geschah auch ein Wunder: Als einmal ein Brand die Burg ergriff und die ganze Stadt mit den Mauern bis zum Boden abbrannte, blieb jener Torturm stehen, wo auch das Standbild stand. Denn immer wieder, wenn sich das Feuer dem Gesicht näherte, wich es fünf Klafter von dem Standbild zurück, als ob es jemand von hinten wegtriebe. Es wurde von Chosroes, dem Tyrann der Perser, geraubt und wird in Persien bis heute verehrt, wie der Verwalter Paradeisios, der dort gefangen war und entfloh, in der dritten Auflage der Chronik des Hippolytos berichtet hat³².

Die beiden Texte beruhen offensichtlich zum Teil auf einer gemeinsamen Quelle, in der von Angriffen der Perser auf verschiedene Orte am Marmarameer berichtet wird und davon, daß die Perser heidnische Standbilder in ihre Heimat entführten, um sie dort als Heiligtümer zu verehren — daher stammt also der Schluß von § 5c³³.

29. Bekannt nur aus Theophanes (ed. de Boor) 296,6-10; ihre Historizität ist zweifelhaft, weil von einer Eroberung von Galatien und Paphlagonien schon unter Phokas sonst in keiner Parallelquelle berichtet wird. Es könnte hier ein Bericht aus der Zeit des Herakleios vorliegen, der auf diese Weise die militärische Katastrophe in den ersten Jahren seiner Herrschaft herunterzuspielen versucht.

30. Theophanes 301,15f.; zum Ziel Karthago zuletzt P. Speck, *Das geteilte Dossier*, Bonn 1988, 75-77, [Ποικίλα Βυζαντινά 9].

31. Kommentare und Übersetzungen bei Cameron-Herrin 63-65, 178f.; Berger 727-729.

32. Zum Historiker Hippolytos vgl. Berger 730f. mit Anm. 62; der Name des Paradeisios könnte alt sein, d.h. aus der postulierten Quelle des siebten Jahrhunderts stammen.

33. Die weitere Problematik des zweiten Textes soll hier nicht näher behandelt werden, um nicht zu weit vom Hauptgegenstand — den Euphemiareliquien — wegzuführen. Hier nur soviel: Der Stadtbrand und der Raub des Standbildes gehören wohl zum selben persischen Angriff, vgl. Berger 728. Das Wunder, das dann in der Abwehr der Perser durch das Standbild besteht, erweist aber sich durch den folgenden Raub als wertlos.

Diese Quelle muß sehr alt und etwa zeitgenössisch mit den Ereignissen von 626 sein, denn nach der Eroberung des Sassanidenreiches durch die Araber, die in den letzten Jahren des Herakleios begann, gab es keinen Anlaß mehr für die religiöse Polemik gegen die Perser, wie sie die zweite Notiz enthält³⁴ und die erste wohl impliziert³⁵.

Die Vorlage für die erste Notiz in der vermuteten Quelle hat nach dieser Überlegung nur die Nachricht enthalten, daß der persische Feldherr Perittios mit 70.000 Mann einen Feldzug von Serapion bzw. Rhegion aus³⁶ gegen Chalkedon unternahm und dort das Standbild des Helios oder Kronos raubte. Die ganze Geschichte um die heilige Euphemia hat darin keinen Platz, sie ist also erst nachträglich mit der Quelle des siebten Jahrhunderts kontaminiert worden.

Aber auf welche Weise kann das geschehen sein? Die Datierung des Perserüberfalls in die Zeit Markians beweist zur Genüge, daß der Redaktor dieser Notiz so gut wie nichts über die Geschichte früherer Jahrhunderte wußte³⁷. Nur die Stadt Chalkedon scheint er gekannt zu haben; mit ihrem Namen verband er assoziativ das Konzil von 451 und die Namen seiner Hauptakteure, nämlich des Eutyches, der dort verurteilt worden war³⁸, des Kaisers Markian, unter dem das Konzil stattfand, und der heiligen Euphemia, die damals durch das Wunder an ihrem Grab den Sieg der Orthodoxie herbeigeführt hatte³⁹.

34. Die Verunglimpfung der Perser als Anbeter von Sonne und Mond gehört zum festen Repertoire der Schriften der Zeit des Herakleios, vgl. etwa die *Expeditio Persica* des Georgios Pisides I 17-26; II 249-251, 300-302, 368-375 (ed. A. Pertusi, Ettal 1959) oder die Notiz zum Jahr 617 bei Theophanes (ed. de Boor) 301,21-24. Auf den Sonnenkult der Perser bezieht sich zweifellos die Nennung der Heliosstatue in § 5c (die zweite Deutung als Kronos ist wohl späterer Zusatz, vielleicht erst der Patria); welche Darstellung sich hinter der doppelköpfigen Frau in § 6 verbirgt, ist unklar.

35. In der erwähnten Handschrift G der Patria enthält der Text der ersten Notiz einen entsprechenden Zusatz.

36. Die Identifizierungen des Perittios mit einem unbekanntem Feldherrn Peruz (?) und des Ortes oder vielmehr der zwei Orte mit den mesopotamischen Festungen Sarrara und Rhesaina, vorgeschlagen bei Berger 726, trifft wohl zu. Sie sagt aber über die historische Glaubwürdigkeit der gesamten Notiz nichts aus, wie ebd. vermutet, sondern nur über die der Quelle des siebten Jahrhunderts.

37. Die Lesart wird im folgenden als richtig vorausgesetzt, denn die Konjektur Maurikios findet sich nur in der Handschrift G der Patria, die den Text auch sonst frei bearbeitet, vgl. Preger im App. zur Notiz II 89a und seine Praefatio XII, in: *Scriptores* (wie oben Anm. 24), Bd. II, Leipzig 1907. — Da die verarbeitete Quelle wahrscheinlich noch zu Lebzeiten des Herakleios verfaßt wurde, ist es gut möglich, daß in ihr der Name des Kaisers nicht erwähnt war, da er ja für die anfänglichen Mißerfolge im Perserkrieg verantwortlich gemacht hätte werden müssen. Dieser Umstand kann zur Datierung des Überfalls in unserer Notiz beigetragen haben.

38. Die Formulierung «ein gewisser Eutyches» legt nahe, daß dem Redaktor sonst nicht viel über ihn bekannt war.

39. Aus dem Text von § 5c geht im übrigen nicht direkt hervor, daß Euphemia als

Die Reliquien der heiligen Euphemia befanden sich zur Zeit des Redaktors aber in Konstantinopel. Da die Quelle des siebten Jahrhunderts Euphemia nicht erwähnte und der Redaktor wohl auch keinen anderen Translationsbericht besaß⁴⁰, versuchte er, eine eigene Erklärung unter Verwendung der vorgefundenen Geschichte zu geben. Die Datierung nach dem Tod Markians ist dann vielleicht nur das Ergebnis der Überlegung, daß zu Lebzeiten des orthodoxen Konzilskaisers ein solcher Anschlag der Monophysiten nicht möglich gewesen wäre.

Problematisch ist in diesem Zusammenhang die Person des «Eutychianers» —also Monophysiten— Akatos. Die Geschichte seines Verrates an die Perser paßt nicht in die Nachrichten vom Konzil von Chalkedon, kann aber auch nicht gut aus der angenommenen Quelle des siebten Jahrhunderts stammen, denn eine Schuld der Monophysiten an der persischen Invasion oder auch nur ihre Förderung durch Verrat wird, soweit ich sehe, in keinem zeitgenössischen Text behauptet⁴¹. Die einzige sinnvolle Möglichkeit besteht darin, daß Akatos in der besagten Quelle als Verräter genannt war, die angeblichen religiösen Motive aber erst bei der Kontamination mit dem Konzilsbericht hinzukamen.

Daß Akatos eine Sagengestalt ist, die überhaupt erst dann zur logischen Verknüpfung des Geschehens eingeführt wurde, ist unwahrscheinlich, da dies die Verwendung einer unbekannteren weiteren Quelle voraussetzen würde, in der sein Name genannt war.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß § 5c der *Parastaseis syntomoi chronikai* nicht als Quelle für eine Translation der Euphemiareliquien nach Konstantinopel unter Kaiser Herakleios angesehen werden kann.

Der Translationsbericht des Konstantinos von Tios

Eine weitere Quelle, die man als Beleg für eine Überführung unter Herakleios betrachtet hat, ist der Translationsbericht des Bischofs Konstantin von Tios⁴². Ihr Verfasser gibt vor, die Euphemia kirche noch in ihrem zerstörten Zustand vor der zweiten Translation von 796 gesehen zu haben (§ 6), und er adressiert sein Werk

«orthodoxe» Heilige aufgefaßt wird. Der Anschluß mit ὅτι (s. oben Anm. 27) ließe sich sogar so interpretieren, daß Akatos die Entführung Euphemias durch die Orthodoxen rächen will, obwohl sein Verrat und der Persereinfall die angebliche Translation erst ausgelöst haben können. Die Notiz ist aber nach dem übrigen Text sicher vom orthodoxen Standpunkt aus geschrieben, und wir können davon ausgehen, daß hier nur eine ungeschickte Formulierung vorliegt.

40. Ein solcher hätte wohl irgendwelche Angaben zur Datierung enthalten, die mit der vorliegenden Erzählung in Widerspruch geraten wären.

41. Im Gegensatz zu den Juden, denen das mehrfach unterstellt wird, dazu vgl. Speck (wie oben Anm. 30) 66-71.

42. Halkin 84-106.

an den Bischof Georgios von Amastris, dessen Tod traditionell in die Jahre zwischen 802 und 807 gesetzt wird. F. Halkin hat danach die Entstehung der Schrift zwischen 796 und 806 angesetzt⁴³. Diese Datierung ist aufgrund innerer Unstimmigkeiten von C. Mango und I. Ševčenko als «zu optimistisch» abgelehnt worden; eine Entstehung kurz nach dem zweiten Ikonoklasmus ist wohl wahrscheinlicher⁴⁴. Die Identifizierung des Konstantin von Tios mit dem Bischof dieses Namens, der 869/70 und 879/80 in Konstantinopel an Konzilen teilnahm⁴⁵, ist dann gut möglich⁴⁶.

Der Translationsbericht schildert hauptsächlich das Schicksal der Reliquien in der Ikonoklastenzeit⁴⁷ und ihre Restitution im Jahr 796.

In unserem Zusammenhang von Interesse ist vor allem der § 3 des Berichtes. Konstantin von Tios spricht zunächst vom Grab Euphemias in der Kirche am Hippodrom von Konstantinopel und fährt dann fort:

...denn (ihre Reliquien) wurden wegen des damaligen Angriffes der Perser mit dem Sarkophag aus Chalkedon überführt.

Wann dieser Angriff geschehen sein soll, wird nicht erklärt. Im folgenden berichtet Konstantin über den Kult an Euphemias Grab in Konstantinopel und erzählt über die Öffnung im Sarkophag folgende Entstehungslegende:

Ihr heiliger und wunderwirkender Leib lag in Chalkedon, als die gottlosen Perser in der Zeit des Kaisers Herakleios die Gegend dort besetzten. Getrieben vom Neid des von ihnen verehrten Teufels häuften sie einen Haufen Reisig und Holz um den Sarkophag auf und versuchten, ihn mitsamt dem verehrungswürdigen Leib darin zu verbrennen. Aber dieser barbarische und dämonische Anschlag gelang ihnen nicht, weil Gott, wie es geschrieben steht, alle die Gebeine derer bewahrt, die für ihn gelitten haben. Und ihr Feuer berührte sie überhaupt nicht, sondern bewirkte vielmehr durch das Herausspringen eines kugelförmigen Stückes ein Wunder und einen Zugang zu der verehrungswürdigen Reliquie für die, die daraus die Gnade der Heilung gewinnen wollen, nämlich die vorgenannte Öffnung.

43. Halkin 81f.

44. C. Mango, Rezension zu Halkin, *Journal of Theological Studies N. S.* 17 (1966), 485-488; I. Ševčenko, Hagiography of the Iconoclast Period, in: *Iconoclasm. Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham 1977, 113-131, hier 121 Anm. 59 und 124 Anm. 87.

45. Erwähnt in Mansi XVI 159 und 194, XVII 377; die Identität vorgeschlagen von Ch. Loparev, *Vizantijska žitja svjatych VIII-IX vekov*, *Vizantijskij Vremmenik* 18 (1911) 1-147, hier 35f.

46. Halkin 81 lehnte sie auf der Basis seiner Datierung ab.

47. Auch die Tatsache, daß die Schändung der Reliquie statt wie gewöhnlich Konstantin V. (741-775) schon Leon III. (717-741) zugeschrieben wird, spricht für eine späte Datierung, vgl. dazu Mango (wie Anm. 44) 487.

Diese Legende hat keinen historischen Kern, denn zum einen ist eine derartige Sarkophagöffnung nichts Ungewöhnliches, zum anderen ist sie im Falle der heiligen Euphemia bereits vor der Zeit des Herakleios sicher bezeugt⁴⁸. Das ändert aber nichts daran, daß die Erzählung von diesem Wunder relativ bald nach 626 aufgekommen sein kann und vielleicht schon bei der wirklichen Überführung um 680, sicher aber länger vor Konstantin von Tios weit verbreitet war.

Konstantins Bericht erweckt nun den Eindruck, daß dem Verfasser nur über dieses Ereignis, nicht aber über eine Translation ältere Quellen vorlagen:

Die Phrase *διὰ τὴν τὸ τηλικαῦτα ἐπιδρομὴν* im Zusammenhang mit der Translation zeigt doch recht deutlich, daß er nur von *einem* Angriff der Perser auf Chalkedon wußte, also wohl dem historischen von 626. Es ergibt sich daher in seinem Bericht der Widerspruch, daß die Reliquie zwar die Kraft besaß, sich gegen den Überfall zu wehren, aber trotzdem beim selben Anlaß nach Konstantinopel gerettet werden mußte. Die Anordnung der Translation im Text vor dem Wunder von Chalkedon, scheinbar ohne jede logische Verbindung, ist wohl nichts als ein Versuch, dies zu verschleiern.

Wir können deshalb die Datierung der Translation in die Zeit des persischen Angriffes als Verlegenheitslösung ansehen, deren einziger Zweck war, zu erklären, wie die Reliquien der Heiligen vor ihrer Schändung durch die Ikonoklasten nach Konstantinopel kamen⁴⁹. Konstantin von Tios wußte also über die erste Translation der Euphemia-Reliquien in Wirklichkeit nichts und war auf seine eigenen Vermutungen angewiesen.

Das Enkomion des Theodoros Bestes

Diese Schrift schildert das Martyrium der heiligen Euphemia und ihre verschiedenen Translationen⁵⁰, wobei sie in diesem zweiten Teil von Konstantin von Tios abhängt. Eine Datierung außer durch diesen *terminus post quem* und den *terminus ante quem* der ersten Handschriften aus dem elften Jahrhundert ist nicht möglich⁵¹.

Theodoros Bestes⁵² beschreibt im Anschluß an Konstantin von Tios in § 12

48. S. oben Anm. 7.

49. Canart 98f., der die wirkliche Translation um 680 als Folge der Arabereinfälle versteht (s. oben S. 313f.), vermutet, daß diese hier gemeint sind und die Araber nur unter dem Eindruck der folgenden Wundergeschichte im Text von den Persern verdrängt wurden.

50. Halkin 110-139.

51. Halkin 107-109 setzt Theodoros kurz nach Konstantin von Tios, d.h. nach seiner Datierung ins frühe neunte Jahrhundert; Mango 487f. plädiert für das elfte Jahrhundert.

52. Der Beiname ist nur im Titel in der Form *τοῦ Βέστου* überliefert. Von den möglichen Nominativformen Bestes und Bestos entscheidet sich Halkin 107 nach dem Vorgehen von A.

die Entstehung des Blutwunders in Chalkedon. Über die Translation wird im folgenden § 13 ohne Datierung mit der Begründung berichtet, «damit das Heer der Perser der Märtyrerin bei einem erneuten Einfall nichts noch Dreisteres antun könnte».

Hier stellt Theodoros den kausalen Zusammenhang zwischen Persereinfall und Translation her, der bei Konstantin von Tios noch umgangen war —offenbar ohne bei seiner Bearbeitung neue, zusätzliche Quellen zu verwenden. Auch er geht von nur einem Persereinfall aus, denn es ist explizit gesagt, daß die Translation eine vorbeugende Maßnahme war, ein weiterer Persereinfall also gar nicht stattfand.

Eine Schwierigkeit im Zusammenhang mit der ersten Translation der Euphemia bietet die Kirche am Hippodrom, in der die Heilige beigesetzt wurde: Diese Kirche wurde nachträglich in den Hauptraum des Palastes *ta Antiochu* eingebaut, und zwar, nach den Formen des Tempions und seiner Dekoration zu schließen, im frühen sechsten Jahrhundert⁵³. Die Reliquien der Heiligen müßten also, gleich ob sie um 626 oder um 680 in die Stadt kamen, in einer schon bestehenden Kirche beigesetzt worden sein.

H. Belting, der in seiner Grabungspublikation von einer Translation im Jahr 626 ausging, sah die Existenz der Kirche am Hippodrom schon vor dieser Zeit durch die Überlegung bestätigt, «daß Byzanz verschiedene Titelkirchen der hl. Euphemia besaß, die unter den geschilderten Umständen einer eiligen Bergung der Reliquien vor einer Neugründung wohl bevorzugt worden wären»⁵⁴. Wie wir gesehen haben, ist die Überführung aber wahrscheinlich ohne äußeren Druck vor sich gegangen, so daß dieses Argument seine Beweiskraft verliert. Zudem liegt die Euphemiakirche am Hippodrom so nahe beim Kaiserpalast, daß sie wie eine von ihm getrennte, aber doch bewußt auf ihn bezogene Reliquienkapelle wirkt; sie könnte also sehr wohl trotz des Bestehens älterer Euphemiakirchen in der Stadt bei der Translation neu angelegt worden sein⁵⁵.

Wenn dies aber der Fall ist, wie erklärt sich dann die Diskrepanz zwischen dem

Ehrhard, *Überlieferung und Bestand* I 3, Leipzig 1939, 46 Anm. 2 für letztere, um den Verfasser des Enkomions von anderen Trägern des Namens Bestes und insbesondere einem um 1090 bezeugten Juristen Theodoros Bestes zu unterscheiden. Es ist aber nach dem Vorgehen von Mango 487f. sicher besser, zwei gleichnamige Personen in Kauf zu nehmen, als aus Gründen der Klarheit einer nicht belegten Namensform den Vorzug zu geben.

53. So Naumann-Belting *passim*; Th. F. Mathews, *The Early Churches of Constantinople*, Penn. University Park - London 1971, 61-67.

54. Naumann-Belting 25.

55. So Berger 557f.; für eine Entstehung der Kirche in der Zeit der Translation plädiert schon A. Grabar, Rezension zu Naumann-Belting, *Cahiers archéologiques* 17 (1966) 251-254, der allerdings deshalb die Architekturteile ins neunte Jahrhundert zu datieren versucht.

archäologisch ermittelten Baudatum im frühen sechsten Jahrhundert und der Translation von 680?

Wie Belting selbst darlegt, ruhte das Templon in der Kirche auf einem Fundament aus Spolien und trug ein jüngeres, von ihm vorsichtig als «mittelbyzantinisch» bezeichnetes Gebälk⁵⁶. Diesen Umstand erklärt er mit einer nicht dokumentierten Renovierung, bei der das Templon neu aufgestellt worden sein soll. Das ist jedoch sehr unwahrscheinlich, denn eine so durchgreifende Erneuerung, bei der dieselben Architekturteile in derselben Kirche fast am gleichen Ort neu verbaut wurden, ist kaum vorstellbar.

Näherliegend ist deshalb der von U. Peschlow vorgetragene Gedanke, daß das Templon zwar wirklich aus dem sechsten Jahrhundert stammt, aber einem älteren Bau entnommen ist und in der Euphemiakirche schon seine zweite Verwendung gefunden hat⁵⁷.

Wenn die Euphemiakirche im Antiochospalast mit Hilfe von Spolien eingerichtet wurde, stellt das durch stilistischen Vergleich ermittelte Alter des Templons keinen *terminus ad quem*, sondern nur *post quem* für den Umbau dar. Die Kirche ist demnach also wohl erst bei der Translation um 680 angelegt worden. Damit löst sich auch die Schwierigkeit, wieso der Antiochospalast als solcher noch zu einer Zeit erwähnt ist, als sein Hauptraum nach der bisherigen Auffassung schon zur Kirche geworden war⁵⁸.

Freie Universität Berlin

ALBRECHT BERGER

56. Naumann-Belting 46f., 70-72, 98.

57. U. Peschlow, Rezension zu Mathews (wie oben Anm. 53), *Journal of the Society of Architectural Historians* 33 (1974) 84-86; ders., Zum Templon in Konstantinopel (*Festschrift N. Mutsopoulos*, im Druck).

58. Er erscheint als βασιλική οὐρά bei Euagrius 5, 3 (ed. Bidez-Parmentier 197,24), ist erwähnt in der Eutychios-Vita, PG 86, 2317C, bei Theophanes (ed. de Boor 235,3) und Theophylaktos Simokates 3, 3, 11 (ed. de Boor 115,20f.), zuletzt für das Jahr 603 im *Chronicon Paschale*, ed. L. Dindorf, Bonn 1832, I 695,9.