**Kapitel 3**

**Kult und Kontroverse: Reliquien des Heiligen Blutes Christi in San Marco**

***Einleitung***

Im Folgenden soll der Rezeptionsgeschichte der fünf auf dem Reliquienrelief von San Marco abgebildeten Reliquien nachgegangen werden, deren Identifikation als Beutestücke aus der Plünderung Konstantinopels in den spätmittelalterlichen venezianischen Quellen fassbar ist. Dabei ist insbesondere nach ihrer Rezeption in der Lagunenstadt zu fragen, aber auch danach, welche Schlüsse die Quellen über ihre Vorgeschichte im östlichen Mittelmeerraum zulassen.

In den frühesten Inventaren der Schatzkammer von San Marco sowie beispielsweise in den spätmittelalterlichen Chroniken Venedigs sind weitere Reliquien genannt, die wahrscheinlich oder mit Sicherheit aus Byzanz stammten und teilweise noch heute erhalten sind. Diese werden im Folgenden jedoch nur insoweit angesprochen als sie die Geschichte der fünf Reliquien des Marmorreliefs erhellen helfen. Deren besonders prominente Stellung und besondere kultische Förderung seitens der Dogen im spätmittelalterlichen Venedig wurden im vorangehenden Kapitel nachvollzogen.

Die Herkunft aller fünf Reliquien, deren Präsenz in Venedig auf der Basis verschiedener Quellen erst einige Jahre oder Jahrzehnte nach dem Ende der Lateinerzeit in Konstantinopel (1261) greifbar ist, und die Umstände ihres Erwerbs für die Dogenkirche liegen im Dunkeln. Allerdings ist es mit Blick auf Venedigs Rolle beim Vierten Kreuzzug und bei der Plünderung der byzantinischen Hauptstadt nahe liegend, wenn nicht sogar wahrscheinlich, dass das Heiltum tatsächlich im Zuge dieser Ereignisse in die Lagunenstadt gelangten. Wichtiger als ihre faktische Provenienz erscheint jedoch, dass die Reliquien seit dem Spätmittelalter von offizieller Seite mit der Plünderung Konstantinopels assoziiert wurden.

***Das Heilig-Blut-Ostensorium und der Wandel der Legenden***

Die kleine Bergkristallampulle mit dem Heiligen Blut ist eine von zwei Blutreliquien, die nachweislich seit dem Spätmittelalter in der Markuskirche vorhanden waren und deren Herkunft aus Konstantinopel entweder in den Quellen behauptet wurde oder aufgrund des Erscheinungsbildes nahe liegt.[[1]](#footnote-1) Der Kristallflakon mit dem Blut Christi wird, zusammen mit einer Kreuzreliquie und dem Schädel des Täufers, erstmals in dem Wunderbericht des Ranieri Zen erwähnt und gleichzeitig explizit als Teil der Beute von 1204 ausgewiesen. Konkret für das Frühjahr 1265 lassen sich die politischen Implikationen dieser Behauptung nachvollziehen, wie oben argumentiert wurde. Doch wie wichtig war es den Dogen, diese ehrwürdige Provenienz des Heiltums in der Folgezeit weiter aufrecht zu halten?

Gerade der Fall der Blutreliquie erhellt, dass der Konstantinopel-Verweis in Venedig keinesfalls von so absoluter Relevanz war, wie dies von der Forschung gern gesehen wird. So war oben bereits argumentiert worden, dass der Doge mit seiner auf päpstliches Wohlwollen abzielenden diplomatischen Kampagne des Frühjahres 1265 vor allem eine offizielle Anerkennung des Heiltums und seiner Kulte seitens des römischen Kirchenoberhauptes beabsichtigte, sowie die Institutionalisierung von Ablässen in einer päpstlichen Bulle. Was die Authentizität und damit die Verehrungswürdigkeit der in die wunderbare ‚Feuerprobe’ involvierten Reliquien angeht, so scheint mir Ranieris Verweis auf die ursprüngliche Herkunft der Reliquien aus Jerusalem mindestens ebenso wichtig zu sein wie sein Hinweis auf ihre Erbeutung in Konstantinopel – und zwar vor allem mit Blick auf das Heilige Blut.

Zahlreiche Texte seit der Spätantike berichten davon, dass Helena nach der Kreuzauffindung auf Golgatha den Versand einer Kreuzpartikel nach Konstantinopel, an ihren Sohn Konstantin veranlasst habe.[[2]](#footnote-2) Hingegen existierte in Bezug auf das Heilige Blut Christi (wie im Übrigen auch für den Täuferschädel) keine entsprechende Tradition. Ranieris Motivation, die Blutreliquie in seinem Besitz dennoch beim Papst mit der Geschichte Kreuzauffindung in Jerusalem zu assoziieren, dürfte vor allem einem Interesse geschuldet sein: Damit war die Blutreliquie in seiner Palastkirche mit der Passion Christi assoziiert, folglich als Körperreliquie des Herrn ausgewiesen. Dem entspricht die Angabe im Wunderbericht des Dogen, in der Ampulle befände sich ein Teil *de vero Sanguine Domini* („vom *wahren* Blut des Herrn“).

Angesichts des Aufwands, mit dem der Doge die altehrwürdige Geschichte seiner Blutreliquie zu verbreiten suchte, ist bemerkenswert, dass die Propaganda von deren angeblicher Herkunft aus Jerusalem offenbar leicht wieder aufgegeben werden konnte, als dies opportun erschien: Bis zum späten 14. Jahrhundert hatte sich in Venedig nämlich eine völlig gewandelte Geschichte zu Art und Herkunft der Blutreliquie etabliert: Dies bezeugt der Reisebericht des Florentiner Adligen Simone Sigoli, der sich im Jahre 1384 mit einer Gruppe von insgesamt dreizehn Toskanern auf eine Pilgerreise ins Heilige Land begab.[[3]](#footnote-3) Im Zusammenhang mit Pilgerstätten in Syrien kommt der Autor auf die Blut-Ampulle in San Marco zu sprechen, über deren Geschichte er ausführlich zu berichten weiß. Nach Sigolis Zeugnis entstammte die Blutampulle nicht der venezianischen Beute von der Plünderung Konstantinopels, sondern war direkt aus Beirut (Berytos) in die Lagunenstadt gelangt, wobei allerdings offen bleibt, zu welchem Zeitpunkt dies geschehen sein soll. In Beirut habe es im Haus eines Juden eine Kreuzigungsikone gegeben, so Sigoli, die wunderbarerweise zu bluten anfing, als sie von Juden mit Waffen traktiert wurde. Wie Sigoli berichtet, hatte ein Kaufmann aus Brügge vor Ort von dem Ereignis erfahren und war in den Besitz eines Teils des Blutes aus der Ikone gelangt. Er verließ Beirut, fuhr mit dem Schiff nach Venedig und erzählte dort einem Freund von dem Wunder des blutenden Bildes. Der Venezianer habe den Kaufmann daraufhin gedrängt, ihm die Hälfte dieses Blutes zu überlassen und die wertvolle Reliquie anschließend der Markuskirche gestiftet.[[4]](#footnote-4)

Die Blutreliquie von San Marco erscheint in dieser Erzählung als ein ‚Zwilling’ der Blutreliquie von Brügge, denn, wie weiter berichtet wird, habe der flämische Kaufmann die andere Hälfte des von ihm ins Abendland gebrachten Blutes seiner Heimatstadt gestiftet. Dort werde die Reliquie jeden Freitag sowie an hohen Festtagen den Gläubigen zur Verehrung gezeigt.[[5]](#footnote-5) Der Kult dieser in der Kirche Saint-Basile aufbewahrten und in Brügge bis heute hoch verehrten Blutreliquie Christi erfuhr insbesondere im Laufe des 14. Jahrhunderts von offizieller Seite intensive Förderung, und ihr Reliquiar wurde in diesem Zeitraum zweimal erneuert (1307 und 1388).[[6]](#footnote-6)

Die Schilderungen des Florentiners Simone Sigoli zeigen sich klar von einer zu seiner Zeit im Abendland bereits weithin verbreiteten und äußerst populären Legende byzantinischen Ursprungs inspiriert. Die Geschichte des Wunders der blutenden Ikone von Beirut ist zuerst im späten 8. Jahrhundert, im Zusammenhang mit dem byzantinischen Bilderstreit greifbar. Beim zweiten Konzil von Nikaia (787), durch das die Bilderverehrung vorübergehend wieder etabliert wurde, verlas Bischof Petrus von Nikomedien eine angeblich von Athanasius dem Großen im 4. Jahrhundert verfasste Predigt, die das Wunder von Beirut zum Inhalt hat.[[7]](#footnote-7) Die Geschichte sollte als Beweis für die den Bildern innewohnende göttliche Kraft dienen, und durch die vorgebliche Autorschaft eines der bedeutendsten Lehrer der Orthodoxie wollte man der Erzählung wohl größere Autorität und gleichzeitig ein höheres Alter verleihen – im Mittelalter eine sehr gängige Praxis.[[8]](#footnote-8) Im Zentrum der Geschichte steht der Nachvollzug der biblischen Marter und Kreuzigung Christi an seinem gemalten Abbild.[[9]](#footnote-9) Genauso wie im Evangelium (Joh 19,34) beschrieben, flossen auch aus der Seite des gemalten Christus Blut und Wasser, nachdem Angehörige der jüdischen Gemeinde Beiruts mit einer Lanze hinein gestochen hatten.[[10]](#footnote-10) Auffällig ist, dass diese Beschaffenheit der Flüssigkeit in der Homilie gleich mehrfach erwähnt wird,[[11]](#footnote-11) was freilich dazu dienen sollte, die Identität der aus der Ikone ausgetretenen Flüssigkeit mit dem Passionsblut aus der Seitenwunde Christi zu betonen. Gerade dieses Blut vom Lanzenstich hatte den Tod Christi zur Erlösung der Menschheit angezeigt, und wurde in Byzanz deshalb als „lebenbringend“ (ζωηφόρος) oder „lebenspendend“ (ζωοποιός) bezeichnet.[[12]](#footnote-12) Sofort fing man in einem Gefäß die austretende Flüssigkeit auf, deren wundertätige Wirkkraft sich den Juden sodann in diversen Heilungswundern sowie Totenerweckungen offenbarte und schließlich zur Konversion der gesamten Gemeinde führte.

Außer im Osten fand die Geschichte auch im Abendland weite Verbreitung, zuerst vermittels der im Jahre 873 angefertigten und Papst Johannes VIII. gewidmeten lateinischen Übersetzung und freien Ergänzung der Konzilsakten von Nikaia durch Anastasius Bibliothecarius, päpstlicher Bibliothekar und Gesandter.[[13]](#footnote-13) Zum Gedenken an das wunderbare Ereignis wurde an verschiedenen Orten im Abendland ein eigener Festtag, am 9. November (nach Anastasius am 11. November), institutionalisiert, der gleichrangig mit Weihnachten und Ostern war.[[14]](#footnote-14) Während die ursprünglich beim Nicaenum II verlesene pseudo-athanasische Predigt offen lässt, aus welcher Zeit die Beiruter Christusikone stammte, erscheint sie in der lateinischen Version des Anastasius sowie in späteren abendländischen Nacherzählungen der Legende als ein eigenhändiges Gemälde des Nikodemus, als ein Portrait, das dieser zu Lebzeiten Christi in Jerusalem angefertigt hatte.[[15]](#footnote-15) Auch in Byzanz ging man spätestens um die Mitte des 9. Jahrhunderts davon aus, die wundertätige Ikone stamme aus der Zeit des Wirkens Christi.[[16]](#footnote-16)

Im Osten wie im Westen inspirierte die Legende der Beiruter Christusikone später weitere Geschichten über blutende Bilder.[[17]](#footnote-17) In der Markuskirche selbst existiert seit dem späten 13. Jahrhundert ein bemaltes Kruzifix, das mit einem Blutwunder assoziiert ist. Das Bild soll im Jahre 1290, als es noch draußen auf dem Markusplatz stand, geblutet haben, nachdem es mit Waffen traktiert worden war. Daraufhin, wurde es ins Innere der Markuskirche gebracht und auf einem Altar, genannt *capitello*, unter einem Ziborium am nordöstlichen Pfeiler der Kuppel über dem Westarm platziert.[[18]](#footnote-18)

Wie selbstverständlich im Abendland die Assoziation der in zahlreichen Kirchenschätzen vorhandenen Blutreliquien mit dem Ikonenblut aus Beirut war, illustrieren bestimmte, im Westen erfolgte Anreicherungen der byzantinischen, pseudo-athanasischen Legendenversion: So ergänzte schon Anastasius Bibliothecarius innerhalb seiner ‚Übersetzung’ der griechischen Predigt, der Bischof von Beirut habe „Ampullen aus Glas“ (*ampullas ... vitreas*) anfertigen lassen, in die er jeweils etwas von dem Blut aus der Ikone einfüllen und durch seine Boten nach „Asien, Afrika und Europa“ verschicken ließ.[[19]](#footnote-19)Auch in der rund vierhundert Jahre später, in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts verfassten, und bald enorm populären *Legenda aurea* des Jacobus von Voragine, findet sich diese Ausschmückung innerhalb der Nacherzählung der Legende des Blutwunders von Beirut: Gemäß dieser Version wurden „kristallene und gläserne Ampullen“ (*ampullis crystallinis et uitreis*) mit dem Blut aus der Ikone gefüllt.[[20]](#footnote-20) Die Varianten hinsichtlich der Materialität der Behältnisse in den beiden Texten reflektieren durchaus die jeweilige Realität ihres Autors: Blutreliquien und anderes Heiltum wurde seit dem Hochmittelalter vermehrt in wertvollen Bergkristallgefäßen vielfach islamischer oder byzantinischer Manufaktur untergebracht. Begünstigt wurde diese Art der Präsentation möglicherweise durch die Veräußerung großer Teile der an solchen Artefakten reichen Fatimidenschätze in den 1060er Jahren.[[21]](#footnote-21)

Der Bericht Simone Sigolis ist der erste gesicherte Beleg für die gewandelte Herkunftslegende dieser Blutreliquie von San Marco, die in den venezianischen Quellen der frühen Neuzeit dominiert.[[22]](#footnote-22) Über dieses Blut weiß bereits Sigoli zu berichten, dass es in San Marco „zweimal im Jahr mit großer Feierlichkeit“ gezeigt werde, am Karfreitag und zu Christi Himmelfahrt.[[23]](#footnote-23) Damit scheinen die widersprüchlichen Informationen im Schreiben des Ranieri Zen an den Papst und in der Chronik des Martin Da Canal, die von der Verehrung besagter Reliquie jeweils an einem dieser Tage sprechen, eine Erklärung zu finden. Zumindest im Brief des Dogen könnte die Bezugnahme allein auf die Ostentation zu Christi Himmelfahrt eine simple Erklärung in dem Umstand finden, dass das Dokument am 30. Mai, folglich nur wenige Tage nach diesem Fest verfasst wurde, Himmelfahrt somit frischer in Erinnerung war als Karfreitag. Die liturgisch nicht unmittelbar nahe liegende Verehrung der Passionsreliquien an Himmelfahrt (*Sensa*) findet am ehesten in der religiösen und politischen Bedeutung dieses Festes in der Lagunenstadt eine Erklärung, das nach venezianischer Tradition angeblich schon 1177 mit einem päpstlichen Ablass gefördert wurde.[[24]](#footnote-24) Die Ostentation des Blutes an Karfreitag (bzw. in der Vigil von Gründonnerstag auf Karfreitag) erstaunt kaum, da dies der aus liturgischer Sicht am nächsten liegende Zeitpunkt ist. Vielerorts im Abendland und in Byzanz ist im Mittelalter die Verehrung von Passionsreliquien an Gründonnerstag und Karfreitag bezeugt.[[25]](#footnote-25)

Die Praxis der Verehrung des Heiligen Blutes in San Marco an den beiden von Sigoli genannten Tagen, genauer gesagt jeweils in der Vigil vor diesen Festen, bestätigen zahlreiche venezianische Quellen seit der frühen Neuzeit und bis weit in die Moderne hinein.[[26]](#footnote-26) Bemerkenswert ist, dass Venedigs Beutezüge in Konstantinopel in dieser neuen Geschichte zur Provenienz der Blutampulle, zumindest nach dem Zeugnis Sigolis, keine Rolle mehr spielen.

Das Reliquienrelief von San Marco, das, wie oben argumentiert wurde zeigt die Blutampulle inmitten von Reliquien, die im Wunderbericht des Ranieri Zen sowie in der Chronik des Andrea Dandolo explizit als Beutestücke aus Konstantinopel ausgewiesen waren. Während das Blut laut der früheren Quelle aus Konstantinopel, jedoch ursprünglich aus Jerusalem nach Venedig gelangt war, folglich klar als Passionsblut ausgewiesen war, lässt meines Erachtens bereits die Chronik des Andrea Dandolo eine Assoziation der Reliquie mit der blutenden Ikone von Beirut durchscheinen: Dies verrät die Formulierung, Enrico Dandolo habe in Konstantinopel die „Ampulle mit dem *wunderbaren* Blut Jesu Christi“ erbeutet (*ampulam sanguinis miraculosi Iesu Christi*).[[27]](#footnote-27) Die Bezeichnung *sangue miracoloso* für das aus der Christusikone geflossene Blut setzt sich in Venedig spätestens während der Frühen Neuzeit als die übliche Benennung der Reliquie durch, und dieselbe Bezeichnung begegnet auch andernorts sehr häufig in Bezug auf Reliquien aus blutenden Bildern Christi.[[28]](#footnote-28) Das von Andrea Dandolo verwendete Adjektiv macht folglich wahrscheinlich, dass sich in Venedig schon einige Jahrzehnte vor Sigolis Reisebericht, eben bereits bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts die Vorstellung durchgesetzt hatte, der Inhalt des Bergkristallflakons verdanke sich dem Wunder der blutenden Christusikone von Beirut. Dennoch blieb die Reliquie gemäß der Dandolo-Chronik – anders als in dem Text Sigolis – Teil der venezianischen Beute aus Konstantinopel. Ein venezianischer Autor wird auf diese Provenienz naturgemäß mehr Wert gelegt haben als ein Außenstehender. – Doch weshalb gab man in Venedig die ursprüngliche, zu Zeiten des Ranieri Zen verbreitete Geschichte zur Art und zur Provenienz der Blutreliquie von San Marco auf?

Wichtiger noch als ihre neue Assoziation mit der blutenden Christusikone von Beirut scheint der Umstand zu sein, dass das Heilige Blut damit nicht länger mit der Passion auf Golgatha verknüpft, folglich nicht mehr als Körperreliquie Christi qualifiziert war. Seit dem frühen Mittelalter waren Reliquien des Blutes Christi in Westeuropa wiederholt Gegenstand scholastischer Debatten, die die Praxis der Verehrung solcher Reliquien an zahlreichen Orten spiegeln, vor allem aber deren theologische Problematik. Bei dem Disput ging es wesentlich um die Frage, inwiefern nach der leiblichen Auferstehung Christi Teile von dessen Körper auf Erden zurückgeblieben sein konnten, auch bzw. vor allem Reliquien des Passionsblutes.[[29]](#footnote-29) Die Brisanz der Auseinandersetzungen illustriert im Spätmittelalter nicht zuletzt die Verteidigung konkreter Reliquien des Passionsblutes durch bedeutende Theologen. So verfasste der Bischof von Lincoln, Robert Grosseteste, um die Mitte des 13. Jahrhunderts, vermutlich im Auftrag des englischen Königs Henry III., einen Traktat *De sanguine Christi*, in dem er die Authentizität der Blutreliquie von Westminster als Passionsblut argumentativ zu begründen suchte. Diese angeblich aus dem Jerusalemer Patriarchat stammende Reliquie hatte der Herrscher im Jahre 1247 feierlich und mit einiger Außenwirkung in der Abtei niederlegen lassen.[[30]](#footnote-30) Von vergleichbaren Anliegen geleitet war auch der 1280 im Auftrag des Abtes Hermann von Weingarten verfasste *Tractatus de sacratissimo sanguine domini* Gerhards von Köln, der der Skepsis gegenüber der Echtheit der in der Benediktinerabtei am Bodensee seit langem hoch verehrten Blutreliquie begegnen sollte.[[31]](#footnote-31)

Die Mutation der ältesten Blutreliquie von San Marco vom Passionsblut zu Blut aus dem Ikonenwunder von Beirut ist meines Erachtens eine direkte Reaktion auf die im Abendland immer lauter werdenden Zweifel an der Authentizität und damit an der Verehrungswürdigkeit von Reliquien des Passionsblutes Christi. Die sicher bedeutendste Stimme im Disput um das Passionsblut in Italien war Thomas von Aquin, der im vor dem Jahresende 1273 verfassten dritten Teil seiner *Summa theologiae* verlautbarte,

... dass alles Blut, das aus Christi Körper floss .... mit Christi Körper wiederauferstanden ist. ... Jenes Blut jedoch, das in einigen Kirchen als Reliquie verehrt wird, ist nicht aus Christi Seite geflossen, sondern soll, wie gesagt wird, wunderbarerweise aus einem gewissen durchbohrten Bild Christi geflossen sein.[[32]](#footnote-32)

Angesichts des Stadiums, das die theologische Debatte um Blutreliquien der Passion Christi im fortgeschrittenen 13. Jahrhundert erreicht hatte, leuchtet ein, dass Doge Ranieri sich erhoffte, die Blutreliquie in seinem Besitz mit päpstlicher Unterstützung erfolgreich als authentische Reliquie Christi von dessen Passion auf Golgatha propagieren zu können. Es drängt sich angesichts der vehementen Kritik von theologischer Seite durchaus die Frage auf, ob dies nicht sogar eines der Hauptanliegen Ranieris bei der gesamten Unternehmung im Frühjahr 1265 war. Der Verweis auf das Wunder der bestandenen ‚Feuerprobe’ muss daher nicht zuletzt vor der Folie der scholastischen Debatten um die fragliche Authentizität von Körper- insbesondere Blutreliquien Christi gelesen werden.

Als Resultat des Vierten Kreuzzuges hatte sich im Abendland infolge des schier unkontrollierbaren Transfers von Reliquien aus Konstantinopel auch die Anzahl von Blutreliquien Christi signifikant vermehrt.[[33]](#footnote-33) Allerdings war diese Provenienz, wie sich in einigen Fällen anhand von Quellen nachvollziehen lässt, nicht so attraktiv, dass man sie offen vor sich her trug. Schließlich war die byzantinische Hauptstadt, zumindest was Blutreliquien von der Passion Christi betraf, lediglich eine Zwischenstation für deren Verehrung. Das Wissen darum illustriert plastisch der Versuch Ranieri Zens, die Provenienz der Blutreliquie in seinem Besitz geschickt mit dem ‚historischen’ Kontext der Kreuzauffindung in Jerusalem zur Zeit Konstantins des Großen zu verquicken. Das Bestreben, den Erwerb von Blutreliquien Christi mit Jerusalem zu verbinden, illustriert noch ein weiterer Fall einer Reliquie, die über Konstantinopel ihren Weg ins Abendland nahm, und zwar die bereits erwähnte Blutreliquie von Saint-Basile in Brügge.

Nach der lokalen Tradition handelte es sich bei ihr um Blut Christi, das zwischen circa 1148 und 1150 aus dem Heiligen Land nach Brügge gebracht worden war, und zwar als Geschenk König Balduins III. von Jerusalem an seinen Schwager Thierry d’Alsace, Graf von Flandern. Wie Huyghebaert nachgewiesen hat, ist diese Geschichte allerdings erstmals in dem um 1380 verfassten *Chronicon Sancti Bertini* des Abtes Jean d’Ypres (Iperius) greifbar, während frühere, erst recht zeitgenössische Zeugnisse für den angeblichen Transfer der Reliquie schon zur Zeit des zweiten Kreuzzugs fehlen.[[34]](#footnote-34) Hingegen kann als sicher gelten, dass die Blutreliquie in Wahrheit während der Lateinerzeit aus Konstantinopel nach Brügge gelangt sein muss, und zwar vor 1256.[[35]](#footnote-35) Abgesehen von der Quellenlage deutet auch die Fassung ihres ursprünglichen Reliquiars, einer Bergkristallphiole, auf einen byzantinischen Ursprung hin.[[36]](#footnote-36) Wie die Chronik des Iperius nahe legt, war in Brügge spätestens im ausgehenden 14. Jahrhundert das Wissen um die tatsächliche Provenienz der Blutreliquie verloren gegangen, und man verehrte sie spätestens zu dieser Zeit als Passionsreliquie Christi, die direkt aus Jerusalem nach Flandern gelangt war.[[37]](#footnote-37)

Dass die Art und die Herkunft der in Brügge hoch verehrten Blutreliquie im ausgehenden Mittelalter durchaus umstritten waren, lässt der oben erwähnte Reisebericht des Simone Sigoli erkennen, worin die Reliquie, wie diejenige im Besitz des Dogen Ranieri Zen, mit dem Wunder der blutenden Christusikone von Beirut assoziiert ist. Dieses mit der Chronik des Iperius immerhin fast zeitgleiche Zeugnis war der bisherigen Forschung zur Blutreliquie von Brügge unbekannt, und wurde entsprechend in seinen fundamentalen Abweichungen von der ‚offiziellen’ lokalen Legende auch nicht diskutiert. Nun könnte man vermuten, der Italiener habe die Geschichte der im entfernten Flandern verehrten Blutreliquie schlicht missverstanden. Wahrscheinlicher ist aber, dass das Blut in Brügge, wie prinzipiell alle als das ‚wahre’ Blut der Passion Christi, sehr wohl Gegenstand von Zweifeln war. Auch ein Passus im Bericht des Iperius lässt erahnen, dass die Reliquie von Saint-Basile – ebenso wie diejenige im Besitz des Ranieri Zen – durchaus einer Verteidigung als Körperreliquie Christi bedurfte: So betont Iperius auffälligerweise, nur die Blutreliquien von Brügge und Fécamp stammten aus Jerusalem, wohingegen es sich bei allen anderen im Abendland verehrten Blutreliquien Christi um solche aus dem Ikonenwunder von Beirut handeln müsse.[[38]](#footnote-38)

Bezogen auf die Blutreliquie in Brügge geschieht im ausgehenden 14. Jahrhundert folglich dasselbe wie über hundert Jahre zuvor für diejenige in Venedig: Man suchte, vielleicht an beiden Orten durchaus in gutem Glauben, die Herkunft der Reliquie vermittels einer konstruierten Geschichte mit dem Passionsgeschehen auf Golgatha zu verknüpfen. Allerdings war der Verweis auf Jerusalem in Bezug auf Blutreliquien – ganz abgesehen von den theologischen Debatten um die Authentizitätsfrage von Blutreliquien der Passion Christi – noch aus einem zweiten Grund problematisch: Nicht nur schweigen sämtliche Quellen zu einer etwaigen Entdeckung auch des Blutes Christi durch Helena, sondern für den gesamten Zeitraum von Spätantike und Mittelalter fehlt jeglicher Hinweis auf das Vorhandensein und die Verehrung von Passionsblut in Jerusalem.[[39]](#footnote-39) Diese Problematik scheint bei Iperius durch, der – angesichts seiner eigenen Ausführungen zur Provenienz der Reliquie von Brügge nicht ganz logisch – argumentiert, das Jerusalemer Blut sei nach der arabischen Eroberung der Stadt möglicherweise an einen anderen, unbekannten, Ort verbracht worden.[[40]](#footnote-40) Es sei daran erinnert, dass, wie Nicholas Vincent gezeigt hat, ein wesentlicher Grund für das Scheitern der Kulte um die Blutreliquie von Westminster im 13. Jahrhundert deren Herkunft aus Jerusalem war.[[41]](#footnote-41)

Um nun nach Venedig zurückzukehren so blieb dort, wie oben bereits erwähnt, die erhoffte päpstliche Reaktion auf Ranieri Zens Reliquienwerbung des Jahres 1265 aus. Dies bedeutete freilich nicht das Ende der Verehrung der in das Wunder beim Brand in San Marco involvierten Reliquien. Insbesondere das Ostensorium mit dem Heiligen Blut nahm weiterhin eine zentrale Stellung im Kult von San Marco ein, wie für das Spätmittelalter dessen prominente Abbildung auf der Reliquientafel der Dogenkirche und nicht zuletzt auch das Zeugnis Simone Sigolis bezeugen. Seit dem beginnenden 17. Jahrhundert mehren sich in Venedig schriftliche Zeugnisse zu dieser Reliquie und ihrer Verehrung in der Markuskirche. Teils lassen diese Quellen möglicherweise Rückschlüsse auf ihre Wertschätzung und ihre Einbindung in den Kult von San Marco schon während des späten Mittelalters zu. Deshalb sei nun ein Blick in diese Texte geworfen.

Wie bereits anhand der Dandolo-Chronik aus dem mittleren 14. Jahrhundert konstatiert, kam es venezianischen Autoren eher als auswärtigen darauf an, die Blutreliquie als prominentes Beutestück aus Byzanz auszuweisen, auch nachdem ihre Assoziation mit dem Wunder der Beiruter Christusikone in der Lagunenstadt etabliert war. Teilweise scheint in den frühneuzeitlichen Texten das Bestreben ihres jeweiligen Autors durch, die offenkundig widersprüchlichen Informationen zur Herkunft des Blutes in den frühesten Quellen miteinander in Einklang zu bringen. Ein prominentes Beispiel ist die Beschreibung der Markuskirche von Giovanni Stringa aus dem Jahre 1610, in der der Reliquie ein eigenes Kapitel gewidmet ist, unter der Überschrift „Dell’Ampolla del Sangue miracoloso, & sua notabile historia“.[[42]](#footnote-42) Ausführlich wird darin die Provenienz des Blutes aus Beirut und seine Assoziation mit dem Wunder der blutenden Christusikone erläutert. Dabei hält sich Stringa eng an die mittelalterliche Überlieferung des Ereignisses, insbesondere an die lateinische Version der nizänischen Predigt von Anastasius Bibliothecarius, die er innerhalb des betreffenden Kapitels ins Italienische übersetzt.[[43]](#footnote-43) Demgegenüber ist die Schilderung, dass ein Teil des aus der Ikone geflossenen Blutes vom Beiruter Bischof anschließend in einer Kristallampulle an Konstantin den Großen nach Konstantinopel gesandt worden sei, eine mehr oder weniger freie Interpretation Stringas.[[44]](#footnote-44) Diese Interpretation rekurriert klar auf den Wunderbericht des Ranieri Zen, denn unmittelbar im Anschluss erinnert Stringa daran, dass das Heilige Blut bei dem „horribile, & spaventoso incendio“ – gemeint ist dasjenige von 1230 – völlig unbeschadet geblieben sei.[[45]](#footnote-45) Zwar wird das Wunder der blutenden Ikone von Stringa in die konstantinische Zeit verlegt, jedoch ist bemerkenswert, dass, anders als bei Ranieri Zen, die Assoziation des Blutes mit der Kreuzauffindung durch Helena in Jerusalem außen vor bleibt – der Logik nach außen vor bleiben muss.[[46]](#footnote-46)

Die Prominenz des Heiligen Blutes im Kult von San Marco im frühen 17. Jahrhundert ist nicht zuletzt daran ablesbar, dass Stringa es in seinem Kapitel zum *Santuario* als dessen wichtigstes Heiltum ausweist. Dies zeigt sich bereits in der Überschrift des betreffenden Abschnitts: „Del luoco, detto il Santuario, oue custodite sono diuerse notabili Reliquie, & in particolare vn’Ampolla del Sangue Miracoloso di Christo”.[[47]](#footnote-47) Die Erstrangigkeit dieser Blutreliquie im *Santuario* bezeugt für den gleichen Zeitraum ein weiterer Text, der zudem detaillierte Informationen zu den Anlässen und Zeremonien ihrer Verehrung enthält. Es handelt sich um den Traktat „Della Guerra di Costantinopoli“ von Paolo Rannusio, publiziert im Jahre 1604. Auch hier erscheint das Blut aus der Ikone von Beirut als Teil der venezianischen Kreuzzugsbeute von 1204.[[48]](#footnote-48) Speziell zu Ehren dieser Reliquie, so Rannusio, achteten die Prokuratoren darauf, dass bei der Tür zum *Santuario* ständig Lichter brannten.[[49]](#footnote-49) Detailliert berichtet der Autor ferner, das Blut werde den in Scharen anwesenden Gläubigen jeweils in der Nacht vor Karfreitag und Christi Himmelfahrt präsentiert. Gemeinsam mit anderen Reliquien, die Rannusio nicht näher spezifiziert, werde es in der hell erleuchteten Markuskirche von den Kanonikern und einem der Prokuratoren vom *pergolo* aus gezeigt, während die Gläubigen in Verehrung niederknieten.[[50]](#footnote-50)

Mit diesem *pergolo* ist die große Kanzel auf der Südseite vor dem Presbyterium von San Marco gemeint, die, wie Antje Middeldorf-Kosegarten nachgewiesen hat, zwischen circa 1260 und 1268 unter Ranieri Zen errichtet wurde [Abb. ##]. Diese in den venezianischen Quellen auch *pulpitum maius*, *pulpitum reliquiarum* oder *bigonzo*[[51]](#footnote-51)genannte hexagonale Kanzel, deren Brüstung überwiegend aus Porphyrplatten besteht, war anfangs dem Dogen und dem Magistrat vorbehalten. Auf ihr wohnten die Dogen zuweilen dem Gottesdienst bei, und kurz nach ihrer Errichtung wurde es Usus, auf ihr dem Volkden neu gewählten Dogen zur Akklamation zu präsentieren, erstmals Lorenzo Tiepolo im Jahre 1268.[[52]](#footnote-52) Es erscheint angesichts der nachweislichen Förderung der Reliquien aus Konstantinopel und ihrer Kulte durch Ranieri Zen durchaus möglich, dass die von ihm selbst in Auftrag gegebene Südkanzel von Anfang an, also schon seit etwa 1260 für die Präsentation des Heiltums genutzt wurde oder sogar primär zu diesem Zweck errichtet wurde.[[53]](#footnote-53) Freilich bleibt dies hypothetisch.

Die von Rannusio beschriebene Praxis der Reliquienostentation von der ‚Dogenkanzel’ während der Vigilien vor Karfreitag und Himmelfahrt wird auch schon in dem nach wie vor unedierten *Liber cerimoniale rituum ecclesiasticorum* von San Marco beschrieben, den der Presbyter und Zeremonienmeister Bartolomeo Bonifacio zwischen 1559 und 1564 aus älteren liturgischen Quellen kompilierte.[[54]](#footnote-54) Auch hier wird erklärt, dass das Heilige Blut zusammen mit anderen Reliquien in den Nächten vor Karfreitag und Christi Himmelfahrt aus dem *Santuario* auf die Kanzel gebracht und von dort zur Verehrung präsentiert werde. Die Zeigung des Heiltums hatte zu Karfreitag siebenmal zu erfolgen, so dass verschiedene Gruppen nacheinander zum Zuge kommen konnten.[[55]](#footnote-55) Für Himmelfahrt wird hingegen spezifiziert, dass die Reliquien zu diesem Anlass allein den Frauen gezeigt würden.[[56]](#footnote-56) Bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts hatte man die Praxis der Präsentation des „wunderbaren Blutes“ offenbar weiter modifiziert, möglicherweise um dem Andrang besser Herr zu werden: Wie Giovanni Zittio im Jahre 1655 schreibt, war es den Frauen zu dieser Zeit inzwischen verboten, an der Gründonnerstagsvigil in der Markuskirche teilzunehmen, wobei umgekehrt allein ihnen die Nacht zu Himmelfahrt für die Verehrung der Blutreliquie vorbehalten war.[[57]](#footnote-57) Ein Dokument des mittleren 18. Jahrhundert bezeugt, dass der oben erwähnte kostbare byzantinische Seidenstoff mit den zwei großen Erzengeln regelmäßig anlässlich der Ausstellung der Blutreliquie zum Einsatz kam.[[58]](#footnote-58)

In jedem Fall bezeugen diese und weitere Dokumente die prominente Stellung des *Sangue miracoloso* aus Beirut im Reliquienkult von San Marco während Spätrenaissance und Barock. Dass sowohl der Kult als auch die damit assoziierten Festtage bis in das 13. Jahrhundert zurückreichen, ist aufgrund der spätmittelalterlichen Quellen eindeutig. Dennoch ist nicht zu klären, wie weit die seit dem 16. Jahrhundert in verschiedenen Texten venezianischer Autoren beschriebenen Details des Zeremoniells der Ostentation zeitlich zurückreichen. Gleichfalls ist keine der aus Spätmittelalter und früher Neuzeit erhaltenen Quellen präzise genug, um Aussagen darüber treffen zu können, wie genau die *ostensio* erfolgte: Befreite man die Blutreliquie aus der Ecclesia, so dass nur die transparente Bergkristallampulle in ihrem goldenen Ostensorium sichtbar war, und wie nah kamen die Gläubigen an das Heiltum heran?[[59]](#footnote-59)

***Ein Blutreliquiar byzantinischer Manufaktur in San Marco***

Nicht nur die fundamental gewandelte Legende um das Heilige Blut im Ostensorium bezeugt, dass die Dogen – zumindest während des Spätmittelalters – zögerten, Blut von der Passion Christi zur Verehrung anzubieten. Dasselbe legt die Geschichte einer weiteren Reliquie in Regierungsbesitz nahe.

Im Schatzinventar von 1325 findet sich die früheste Erwähnung eines zweiten Behälters mit Blut Christi in der Markuskirche.[[60]](#footnote-60) Dieses Reliquiar kann aufgrund der detaillierten Beschreibung in dem Dokument zweifelsfrei mit einem kleinen, zylindrischen Behältnis aus Byzanz identifiziert werden, das später in ein rund 42 cm hohes Ostensorium venezianischer Manufaktur integriert wurde [Abb. ## - ##].[[61]](#footnote-61) Renato Polacco konnte dieses große Schaugefäß als Werk des Goldschmieds Venturin del Cavalletto aus dem Jahre 1626 identifizieren.[[62]](#footnote-62) Hingegen ist sein Inhalt, das eigentliche, byzantinische Reliquiar kaum erforscht.

Das schlichte byzantinische Behältnis aus Bergkristall mit einem Durchmesser von nur rund vier Zentimetern besitzt einen abnehmbaren, durchaus aufwendig gestalteten Deckel aus byzantinischem Cloisonné-Email, in den mittig ein Kruzifix aus Jaspis eingelassen ist. Um das Kruzifix herum erscheint weiß auf blauem Grund die auf den Sieg der Auferstehung anspielende Inschrift Ἰ(ησοῦ)ς Χ(ριστό)ς ὁ βασιλεὺς τῆς δόξη(ς)[[63]](#footnote-63) („Jesus Christus, der König des Ruhmes“). Derselbe Wortlaut findet sich in byzantinischen Darstellungen des Gekreuzigten gelegentlich auf dem Kreuzestitulus.[[64]](#footnote-64) Eine zweite Inschrift, ein aus einem prosodischen Zwölfsilber bestehendes Epigramm, ist außen um den Deckel herum geführt und legt nahe, dass das kleine Reliquiar ursprünglich dazu gedacht war, von seinem Besitzer zu dessen persönlichem Schutz mitgenommen zu werden:Ἔχεις με Χ[ριστὸ]ν αἷμα σαρκός μου φέρων[[65]](#footnote-65) („Du besitzt mich, Christus, indem du das Blut meines Fleisches trägst“). – Mit dieser Inschrift war der Inhalt des Reliquiars zudem unmissverständlich als das Blut der Passion Christi ausgewiesen. In der direkten Anrede des Benutzers wie auch in der Formelhaftigkeit seiner soteriologischen Aussage erinnert das Epigramm an Aufschriften auf liturgischen Kelchen und Patenen. So besagt ein Vers (gleichfalls ein prosodischer Zwölfsilber) auf einem byzantinischen Kelch, der um 962/3 in Konstantinopel gefertigt wurde und sich heute im Schatz von San Marco befindet: „Christus gibt das Leben bringende Blut“ (Χριστὸς δίδωσιν αἷμα τὸ ζωὴν φέρον).[[66]](#footnote-66)

Gemäß dem Inventar von 1325 war das zylindrische Reliquiar vor seiner Befestigung in dem barocken Ostensorium in einer „Büchse aus Gold“ (*busoletum ... auri*) untergebracht.[[67]](#footnote-67) Es handelt sich um ein insgesamt 7,6 cm hohes Gefäß aus vergoldetem Kupfer, mit einem Durchmesser von 4,6 cm [Abb. ## - ##].[[68]](#footnote-68) In seinem zylindrisch geformten unteren Teil war die Heilig-Blut-Pyxis untergebracht, wobei der vermittels eines Scharniers aufklappbare Deckel deren Entnahme oder zumindest die Sicht auf ihren dekorierten Deckel bzw. dessen Berührung zuließ. Mittig auf das zylindrische Unterteil ist zweites Gefäß von kleinerem Durchmesser (2,5 cm) aufgelötet, dessen einstige Bestimmung unklar ist. Es besitzt einen kuppelförmigen Deckel, der gleichfalls mit einem Scharnier versehen ist. Während der untere, die wertvolle Reliquie beherbergende Behälter mit einem Schloss gesichert ist, ist der obere kuppelförmige Deckel lediglich mit Haken und Öse verschließbar. Es ist vermutet worden, dass das obere Behältnis möglicherweise zur Unterbringung von *brandea* gedacht war, von Substanzen, die durch den Kontakt mit der Blutreliquie geheiligt worden waren.[[69]](#footnote-69) Möglicherweise wollte man mit der kuppelbauartigen Form des Behälters auf das Grab Christ in Jerusalem verweisen.[[70]](#footnote-70)

Eine griechische Inschrift in Niello umläuft das untere Behältnis an dessen Rändern. Dieses Epigramm aus zwei Zwölfsilbern kennzeichnet den Inhalt als Reliquie von Christi Passionsblut, konkret als Blut vom Lanzenstich: Τερπνὸν δοχεῖον αἵματος ζωηφόρου / πλευρᾶς ῥυέντος ἐξ ἀκηράτου Λόγου[[71]](#footnote-71)– „Liebliches Gefäß des Leben bringenden Blutes, geflossen aus der Seite des unversehrten Logos“, verlautbaren diese Verse. Damit titulieren sie den Inhalt ebenso eindeutig wie das emaillierte Epigramm des inneren Reliquiars als Körperreliquie Christi.

Im frühen 14. Jahrhundert war das Heilige Blut Christi, außer von den beiden byzantinischen Reliquiaren, gar noch von einem dritten Behältnis, und zwar einer Elfenbeinpyxis (*uno busolo de lefanto*) umgeben, wie das Inventar von 1325 erkennen lässt.[[72]](#footnote-72) Dieses Behältnis hat sich wahrscheinlich nicht erhalten, und es ist unklar, ob diese dritte, äußerste Hülle byzantinischen Ursprungs war oder erst in Venedig hinzukam.[[73]](#footnote-73)

Die von Guillou vermutete Datierung des inneren Behälters aus Bergkristall aufgrund seiner emaillierten Inschriften in das 10. Jahrhundert, erscheint in paläographischer Hinsicht möglich, wenngleich auch das 11. Jahrhundert in Frage kommt.[[74]](#footnote-74) Gestaltet sind diese Texte in Großbuchstaben vom Typ der so genannten Epigraphischen Auszeichnungsmajuskel, die in Byzanz für Epigramme und andere Inschriften auf Artefakten unterschiedlichster Art sowie zur Hervorhebung bestimmter Textpassagen in Manuskripten zwischen dem 10. und 12. Jahrhundert sehr verbreitet war.[[75]](#footnote-75) Die Inschriften des Deckels sind in überwiegend breiten, nicht akzentuierten Buchstaben gehalten und orientieren sich an der Aussprache, nicht an der ‚korrekten’ Schreibweise der Worte. Die paläographische Bestimmung der Schrift ist allein schon technisch bedingt schwierig, und gut vergleichbare, sicher datierte Denkmäler in der Emailkunst fehlen. Emaillierte Buchstaben vor gleichfalls emailliertem Grund zu formen, erst recht in solch winziger Größe, wird für die Handwerker eine erheblich größere Herausforderung dargestellt haben als die sehr viel üblichere Technik, das Schmelzmaterial in zuvor in die Metalloberfläche eingeprägte Vertiefungen einzubringen. Angesichts des hier gewählten, besonders anspruchsvollen technischen Verfahrens verdient Würdigung, wie regelmäßig die Buchstaben dieses Reliquiardeckels dennoch geformt sind. Die zurückhaltende und zudem auf Artefakten aus Zellenschmelz durchaus verbreitete Ornamentik vermag gleichfalls keinen verwertbaren Hinweis auf die Herstellungszeit zu geben.

Das niellierte Epigramm auf dem äußeren Reliquiar stammt sicher nicht von derselben Hand wie das emaillierte des Bergkristallbehälters.[[76]](#footnote-76) Zumal bei seiner Verteilung Rücksicht auf das bereits an dem Metallbehälter vorhandene Schloss genommen wurde, wäre – wenigstens theoretisch – vorstellbar, dass die Verse erst einige Zeit nach dessen Herstellung hinzukamen. Die Worte sind lexikalisch einwandfrei und wurden mit Akzenten versehen, wobei allerdings die Buchstaben, ebenfalls in Epigraphischer Auszeichnungsmajuskel, relativ nachlässig graviert sind. Auch hier gestaltet sich eine genauere paläographische Bestimmung der Inschrift vor allem aus technischen Gründen schwierig, wenngleich vieles für das 10. bis 11. Jahrhundert spricht.[[77]](#footnote-77)

Im Falle des Ostensoriums mit der Bergkristall-Ampulle aus der ‚Feuerprobe’ konnte gezeigt werden, dass die ursprüngliche Assoziation dieser Blutreliquie mit Konstantinopel und der altehrwürdigen Geschichte der Kreuzauffindung durch Helena in Jerusalem bald aufgegeben wurde – und zwar vermutlich, um unbequemen Fragen von theologischer Seite auszuweichen. Die zweite Blutreliquie von San Marco mit den auffälligen griechischen Inschriften auf ihren beiden Behältnissen hätte sich in hervorragender Weise dazu angeboten, als prestigeträchtiges Beutestück aus Konstantinopel vorgeführt zu werden. Die venezianischen Quellen sind während Spätmittelalter und bis ins beginnende 17. Jahrhundert jedoch auffällig schweigsam, was den Status und die Verehrung dieser Reliquie in San Marco betrifft: Bei ihrer überhaupt ersten Erwähnung im Schatzinventar von 1325 fällt auf, dass das Blut in der Pyxis erst an siebenter Stelle erscheint, während das Blut-Ostensorium, in den beiden frühesten sowie allen späteren Inventaren des *Santuario* jeweils den ersten Platz einnimmt.[[78]](#footnote-78) Immerhin wurden beide Blutreliquiare nach dem Zeugnis des Inventars von 1325 im frühen 14. Jahrhundert im „Großen Reliquienschrein“ (*in arca majori*) des *Santuario* aufbewahrt.[[79]](#footnote-79) Dies belegt zwar die Wertschätzung auch der Pyxis mit dem Heiligen Blut, jedoch erlaubt der Eintrag keinerlei Rückschlüsse auf den Status der Blutreliquie aus Byzanz in San Marco.

Das gleiche trifft auf die frühneuzeitlichen Inventaren des *Santuario* zu: Dort ist die byzantinische Heilig-Blut-Pyxis gelegentlich aufgeführt, so an sechster Stelle im dritten erhaltenen, generell knapp gehaltenen Inventar aus dem beginnenden 15. Jahrhundert (nach 1402): *Un Bossoletto con Sangue di Xpo*.[[80]](#footnote-80) Das nächste Dokument, von 1507, nennt die beiden byzantinischen Behälter und auch die äußere Elfenbeinpyxis: *Un bossolo di avolio in el qual è bossoleto tutto oro, in el qual è el Pretiosissimo Sangue de ms. Jesu Xpo et uno Agnus Dei d’oro* (Nr. 7).[[81]](#footnote-81) Es ist fraglich, was mit dem zuletzt genannten „*Agnus Dei* aus Gold“ gemeint ist, der Formulierung nach ein separates Objekt, das sich ebenfalls in der Elfenbeinpyxis befand. Mit *Agnus Dei* wurden normalerweise kleine runde Anhänger bezeichnet, die Wachs von der Osterkerze mit dem gestempelten Bild des Gotteslammes enthielten und von den Päpsten ausgegeben wurden. Normalerweise waren diese in großer Zahl erhaltenen Behälter außen ebenfalls mit dem Bild des das Kreuz schulternden Gotteslammes, zuweilen jedoch auch mit anderen Darstellungen dekoriert. Sie konnten entweder von Gläubigen als Enkolpien mitgeführt oder in Monstranzen präsentiert werden.[[82]](#footnote-82) Möglicherweise handelt es sich bei dem im Inventar genannten Artefakt um das winzige goldene Behältnis, das oben auf der so genannten *Staurothek der Basilis Maria* platziert wurde [Abb. ## - ##].[[83]](#footnote-83) Der Kontext verweist klar auf den Opfertod Christi, und die kleine Kapsel selbst bezeugt mit ihrer griechischen Inschrift einen direkten Zusammenhang mit dem byzantinischen Blutreliquiar. Die *Staurothek der Basilis Maria* wurde, wie ich andernorts dargelegt habe, 1517 in Venedig als Replik einer heute nicht mehr erhaltenen byzantinischen Staurothek aus dem späten 11. oder 12. Jahrhundert angefertigt. Diese war identisch mit derjenigen, die nach dem Wunderbericht des Ranieri Zen von 1265 die ‚Feuerprobe’ beim Schatzbrand unbeschadet überdauert haben soll.[[84]](#footnote-84) Was für die Frage der Rezeption der byzantinischen Blut-Pyxis aus Bergkristall besonders aufschlussreich erscheint, ist die Tatsache, dass das Epigramm ihres Emaildeckels im Wortlaut (wenn auch unter Korrektur der Orthographie sowie Ergänzung der Akzente) in die kleine goldene Pyxis eingraviert wurde. Dabei orientierte man sich sogar für die Buchstabenformen genauestens am byzantinischen Vorbild. Diese Gravur entstand wahrscheinlich 1517, im Zuge der Herstellung der Renaissance-‚Kopie’ der originalen byzantinischen Staurothek.[[85]](#footnote-85) Ob dieses kleine zylindrische Behältnis tatsächlich mit dem goldenen *Agnus Dei* identisch ist, das im Schatzinventar von 1507 im Zusammenhang mit dem Heiligen Blut in der Bergkristall-Pyxis aufgelistet ist, oder nicht, ist nicht zu klären. Jedoch illustriert die Kopie des griechischen Epigramms aus Zellenschmelz innerhalb des Ensembles der *Staurothek der Basilis Maria* in jedem Fall zumindest die Wertschätzung der Reliquie des ‚wahren’ Blutes Christi aus Byzanz im Venedig des frühen 16. Jahrhunderts.

Demgegenüber ist bemerkenswert, dass das byzantinische Blutreliquiar im Inventar von 1580 unter den Reliquien des *Santuario* keinerlei Erwähnung mehr findet.[[86]](#footnote-86) Auch Francesco Sansovino und Paolo Rannusio, Autoren, die mit dem Reliquienschatz von San Marco insgesamt gut vertraut sind, ignorieren es in ihren Publikationen von 1581 und 1604. Bei Stringa, wenige Jahre später, liest man ebenfalls nichts zu der Blutreliquie in der Kristallpyxis aus Byzanz.[[87]](#footnote-87) Dies ist besonders auffällig, wenn man bedenkt, dass Stringa, wie oben erwähnt, dem Heiligen Blut aus Beirut in seiner Publikation breitesten Raum gewährt.

Tatsächlich scheint die Blutreliquie für längere Zeit den Blicken entzogen gewesen zu sein. Erst mit dem Frühjahr 1617 wird ihr Verbleib wieder nachvollziehbar. Am 17. April dieses Jahres hatte man hinter einer Wand des *Santuario*, oberhalb des Altares, eine große Zahl eingemauerter Reliquien wiederentdeckt, die vollständig in Vergessenheit geraten waren.[[88]](#footnote-88) Diesen bedeutenden Fund belegt eine Vielzahl von teils noch unedierten Dokumenten, die daraufhin angefertigt wurden.[[89]](#footnote-89) In einem dieser Dokumente, das alle aufgefundenen Reliquien auflistet, wird mitgeteilt, dass die nachfolgend genannten „Allerheiligsten Reliquien“ (*Santissime Reliquie*) zufällig aufgefunden worden seien, nachdem jegliches Wissen über sie vollständig in Vergessenheit geraten war (*delle quali non vi era memoria, nè notta alcuna, nè si sapeva cosa fossero*).[[90]](#footnote-90) Als erstes und in großer Ausführlichkeit wird das byzantinische Bergkristall-Reliquiar des Heiligen Blutes samt seinem äußeren Reliquiar (*d’oro massisso*) erwähnt.[[91]](#footnote-91) Das Inventar beschreibt nicht nur die beiden Behälter und ihre Materialien, sondern es enthält auch die ersten lateinischen Übersetzungen aller ihrer griechischen Inschriften.[[92]](#footnote-92) Auch der heilige Inhalt der Kristallpyxis wird erstmals beschrieben, und zwar als „ungefähr zwei Löffel“ getrockneten Blutes, teils vermischt mit Textilfasern.[[93]](#footnote-93)

Unter den wunderbarerweise wiederentdeckten Reliquien waren offenbar auch der Georgsarm und das Reliquienkreuz Heinrichs von Flandern.[[94]](#footnote-94) Da diese beiden Reliquien wie auch die byzantinische Pyxis mit dem Blut Christi im Inventar vom 1. September 1507 noch genannt sind, ergibt sich ein *terminus post quem* für die Vermauerung der Reliquien. Dieser lässt sich weiter ins 16. Jahrhundert hinein verschieben, was die genaue Kopie des griechischen Epigramms auf dem Emaildeckel der Blut-Pyxis wahrscheinlich im Jahre 1517, im Zusammenhang mit der Anfertigung der Replik der *Staurothek der Basilis Maria*, nahe legt. Folglich war das Heiltum über einen Zeitraum von maximal hundert Jahren den Blicken entzogen.

Eine lateinische Inschrift mit goldenen Lettern, die man im September des Jahres 1617 auf einer Marmortafel im *Santuario* anbrachte, kommemoriert den wunderbaren Fund vom 17. April, wobei dem „sehr wertvollen Blut Christi“ (*Pretiosissimo Christi Sanguine*) der erste Platz zukommt.[[95]](#footnote-95)

Weitere Verlautbarungen des Jahres 1617, in Form publizierter Traktate, sind gleichfalls diesem Ereignis gewidmet, das in Venedig intensiv beworben wurde. Die maßgeblich treibende Kraft hinter dieser Propaganda war der damalige Primicerio von San Marco, Giovanni Tiepolo, der Ambitionen auf das Amt des Patriarchen von Venedig hegte, welches er nur zwei Jahre später auch erlangte. Sein *Trattato delle santissime reliquie* ist wesentlich der byzantinischen Pyxis mit dem Heiligen Blut gewidmet, und dürfte maßgeblich zur Herausbildung ihres Kultes in der Markuskirche beigetragen haben. Die erste Auflage dieses Werks war derartig schnell vergriffen, dass noch im selben Jahr ein Neudruck in die Wege geleitet wurde.[[96]](#footnote-96) Zwei weitere Traktate desselben Jahres wurden anlässlich der feierlichen Prozession der wiederentdeckten Reliquien am 28. Mai von Andrea Suriano[[97]](#footnote-97), dem Schatzmeister, und Giulio Cesare Vergaro[[98]](#footnote-98), dem Zeremonienmeister von San Marco veröffentlicht.

Alle drei Traktate des Jahres 1617 enthalten einen Stich des Emaildeckels der byzantinischen Blutpyxis, wobei dieser zweimal, in den Traktaten von Tiepolo und Suriano, sogar die Titelseite ziert [Abb. ## - ##].[[99]](#footnote-99) Bei dieser Radierung handelt es sich um die überhaupt erste bildliche Reproduktion einer der Reliquien aus Byzanz in der Markuskirche nach der spätmittelalterlichen Reliquientafel, die sich heute im Andito Foscari befindet. Auf diese der Propaganda der Blutreliquie sowie des byzantinischen Erbes der Lagunenstadt dienenden Schriftstücke wird noch zurück zu kommen sein. An dieser Stelle reicht der Hinweis, dass diese Texte wesentlich zur Initialisierung des Kultes um das Heilige Blut aus der Seitenwunde Christi im Besitz der Dogen beitrugen. Insbesondere der Traktat „Delle Santissime Reliquie“ von Giovanni Tiepolo war dem Anliegen geschuldet, die zweifelsfreie Echtheit und Verehrungswürdigkeit dieser Blutreliquie zu beweisen und mögliche Zweifel theologischer Natur, dass eine solche Reliquie überhaupt auf Erden existieren kann, auszuräumen.

Bezeichnenderweise war es nach Tiepolo nicht das in der Markuskirche schon seit Jahrhunderten hoch verehrte Blut in dem Ostensorium mit der Bergkristallampulle, sondern die im April 1617 wiederentdeckte kleine Pyxis aus Byzanz, die einst die von Ranieri Zen proklamierte wunderbare ‚Feuerprobe’ unbeschadet überstanden hatte, nachdem es einst von Helena in Jerusalem aufgefunden und nach Konstantinopel gesandt worden war.[[100]](#footnote-100) Dieses Wunder sah der Primicerio als eindeutigen Beweis für die Echtheit der 1617 aufgefundenen Reliquie an.[[101]](#footnote-101) Die (falsche) Identifikation der Blutreliquie aus der wunderbaren ‚Feuerprobe’ des Jahres 1230 mit derjenigen in der byzantinischen Bergkristallpyxis findet sich nachfolgend häufiger in venezianischen Quellen.[[102]](#footnote-102) Überhaupt werden die beiden hoch verehrten Blut-Reliquien bzw. die Details ihrer Verehrung und Präsentation in der Literatur häufig verwechselt.[[103]](#footnote-103)

Angesichts der Neudeutung des Blutes im Ostensorium spätestens im Laufe des 14. Jahrhunderts liegt der Verdacht nahe, dass das zweite Blutreliquiar mit seinen kompromittierenden Aufschriften von den spätmittelalterlichen Dogen absichtlich zurückgehalten wurde. Erst mit dem frühen 17. Jahrhundert scheinen, wie insbesondere der Traktat von Giovanni Tiepolo beweist, günstigere Zeiten angebrochen zu sein, wenngleich das Passionsblut Christi bis dahin nichts von seiner Problematik eingebüßt hatte. Wesentlich befördert durch den Primicerio und späteren Patriarchen von Venedig gelangte diese Reliquie nun in den Blickpunkt des öffentlichen Interesses. Erst seit der Zeit des Barock und bis mindestens ins ausgehende 19. Jahrhundert ist nachweisbar, dass man diese Blutreliquie in der Markuskirche verehrte – und zwar am 3. Mai, nach römisch-katholischem Kalender das liturgische Fest der Kreuzauffindung (*Inventio s. crucis*).[[104]](#footnote-104) Dieser Anlass passt gut zu der Assoziation dieser Blutreliquie mit Helenas Auffindung des Kreuzes in Jerusalem, die Giovanni Tiepolo vehement propagierte.[[105]](#footnote-105)

Es erscheint bemerkenswert, dass das Ostensorium mit der byzantinischen Heilig-Blut-Pyxis im späten 19. Jahrhundert in dem normalerweise fest verschlossenen, vergoldeten Tabernakel auf dem Altar im *Santuario* aufbewahrt wurde.[[106]](#footnote-106) Dass diese prominente und besonders gesicherte Unterbringung bald nach der wunderbaren Wiederauffindung der Pyxis im Jahre 1617 geschah, ist sehr wahrscheinlich.

***Blutreliquien in Konstantinopel***

Reliquien des Blutes Christi scheinen in Byzanz zu keiner Zeit eine der Situation im Abendland vergleichbare Bedeutung erlangt zu haben. Im Vergleich zum lateinischen Westen, wo Blutreliquien Christi spätestens um die Mitte des 7. Jahrhunderts verbreitet waren,[[107]](#footnote-107) sind byzantinische Textquellen, die sich auf Blutreliquien Christi beziehen, relativ spärlich erhalten und begegnen überdies spät. Blutreliquien, deren Provenienz aus Byzanz – so wie bei der Kristallpyxis mit dem emaillierten Deckel im Schatz von San Marco – eindeutig nachweisbar ist, sind selten. Lateinische Quellen hingegen bezeugen den Transfer von rund einem Dutzend Blutreliquien aus Konstantinopel an verschiedene Orte im Abendland.[[108]](#footnote-108) Weitere Kulte des Heiligen Blutes sind im Abendland erst nach dem Vierten Kreuzzug nachweisbar, und zwar an Orten, aus denen die Kreuzritter stammten bzw. an die sie zurückkehrten, so dass die Annahme eines Transfers der jeweiligen Reliquie aus Byzanz nahe liegt.[[109]](#footnote-109) Ob all diese Reliquien tatsächlich aus Konstantinopel stammten, muss allerdings als fraglich gelten.[[110]](#footnote-110)

Die überhaupt ersten Quellen, die sich explizit auf Reliquien des Blutes Christi in Konstantinopel beziehen, datieren erst aus dem fortgeschrittenen 10. Jahrhundert.[[111]](#footnote-111) Am 24. Januar 967 war nach dem Syrienfeldzug des Kaisers Nikephoros Phokas, zusammen mit dem Keramion aus Hierapolis, eine Reliquie des aus einer Ikone geflossenen „wertvollen und göttlichen Blutes“ nach Konstantinopel gebracht worden. Dies bezeugt ein anlässlich dieser Translationen verfasstes Enkomion des Nikephoros.[[112]](#footnote-112) Dass es sich, obwohl die Provenienz der Reliquie nicht spezifiziert wird, um Blut aus der berühmten Ikone von Beirut gehandelt haben wird, ist aufgrund des historischen Kontexts ihres Transfers wahrscheinlich.[[113]](#footnote-113) Die kaiserliche Festrede vermerkt interessanterweise den Gesang eines Hymnos zu Ehren des Blutes Christi, geflossen „aus der unbefleckten und lebenspendenden Seite“ (ἐκ τῆς ἀχράντου πλευρᾶς καὶ ζωοποιοῦ[[114]](#footnote-114)), während der Liturgie der Translationsfeier. Diese explizite liturgische Assoziation der Reliquie des Ikonenblutes mit dem Blut der Passion Christi offenbart, dass nach Auffassung der Byzantiner beides gleichwertig, ja sogar gleich*artig* war. Dasselbe zeigt nicht zuletzt auch der Titel dieses Enkomions auf „das göttliche Blut unseres Erlösers und Gottes, geflossen aus der Seite (τῆς πλευρᾶς) der heiligen Ikone“:[[115]](#footnote-115) Wie Christus selbst besitzt sein Bildnis eine „Seite“ (oder auch „Rippe“), in die die Lanze stach. Diese Formulierung – wie schließlich auch die Erzählung von der feindseligen Durchbohrung der Christusikone insgesamt – illustriert anschaulich die Idee, dass die dargestellte Person in ihrem Abbild physisch präsent sei. In dieser grundlegenden Auffassung der byzantinischen Ikone findet die Vorstellung einer Identität von Ikonenblut und Passionsblut Christi ihre zwingende Erklärung. Im Horos des II. Konzils von Nikaia dokumentierte man bezüglich der Bilderverehrung die folgende Erklärung: „ ... die Ehrung des Bildes geht über auf die Urgestalt, und wer das Bild verehrt, verehrt in ihm die Person des Dargestellten.“[[116]](#footnote-116) Ebenso muss – logischerweise – umgekehrt auch die Misshandlung einer Ikone die dargestellte Person selbst betroffen haben. Das aus der Beiruter Ikone ausgetretene Blut konnte folglich als identisch mit demjenigen Christi aufgefasst werden. Diese Vorstellung unterscheidet sich wesentlich von denjenigen, die in den venezianischen Quellen greifbar sind und die zwischen dem „wahren“ (‚echten’) bzw. „wertvollen“ einerseits sowie dem „wunderbaren“ Blut andererseits unterscheiden. Die beiden Bezeichnungen für das Passionsblut zeigen eine Wertigkeit an, während diejenige für das Blut aus der Ikone in eher neutraler Weise an das Wunder des blutenden Bildes erinnert. Ähnliche begriffliche Unterscheidungen von Blutreliquien sind im Abendland auch andernorts greifbar.[[117]](#footnote-117)

Wenige Jahre nach dem Ikonenblut, im Jahre 975, war, wie in byzantinischen Chroniken behauptet wurde, die Beiruter Christusikone selbst von Johannes Tzimiskes nach Konstantinopel gebracht worden. Dort fand sie, gemeinsam mit anderen Reliquien, in der von diesem Herrscher renovierten und verschönerten Erlöserkapelle beim Chalketor, dem Haupteingang des Kaiserpalastes Aufstellung.[[118]](#footnote-118) Diese von Kaiser Romanos Lakapenos errichtete Kapelle, hatte kurz nach ihrer Errichtung, wie Sysse Engberg plausibel argumentierte, zur Aufnahme eines anderen wundertätigen Christusbildes, des Mandylion gedient. Wahrscheinlich wurde die Kapelle von Romanos im Jahr 944 sogar eigens zu dem Zweck erbaut, dieses berühmte, von ihm selbst für die Hauptstadt erworbene Acheiropoiton aus Edessa aufzunehmen.[[119]](#footnote-119) Es scheint, dass mit der Beiruter Ikone ein anderes angeblich zu Lebzeiten Christi entstandenes wundertätiges Portrait dem Mandylion als ‚Kultbild’ der Erlöserkapelle nachfolgte. 945, nur ein Jahr nach seiner Ankunft in Konstantinopel, gelangte das Mandylion unter Romanos’ Nachfolger Konstantin VII. Porphyrogennetos in die Pharos-Kapelle, den ‚Hauptreliquienschrein’ des Kaiserpalastes.[[120]](#footnote-120) Im selben Jahr erhielt dieses Acheiropoieton zum Gedenken seiner Translation nach Konstantinopel einen in der Orthodoxie bis heute gefeierten eigenen Festtag, den 16. August.[[121]](#footnote-121) Neben seiner religiösen Verehrung fungierte das Mandylion als ein Palladium zum Schutz der Hauptstadt, und Besucher Konstantinopels berichteten von seiner Präsenz und Verehrung in der Stadt bis zur lateinischen Eroberung.[[122]](#footnote-122)

Nichts deutet demgegenüber darauf hin, dass die Christusikone von Beirut in Konstantinopel eine dem Mandylion auch nur entfernt vergleichbare religiös-politische Bedeutung hatte. In Byzanz wurde die Legende von der blutenden Beiruter Ikone, als eine von mehreren Homilien, am Fest der Orthodoxie, dem ersten Sonntag der Fastenzeit, verlesen, das auch bzw. sogar primär der Feier der Wiedereinrichtung der Bilder galt.[[123]](#footnote-123) Angesichts der Relevanz, die das Blutwunder von Beirut, wie oben ausgeführt, im Abendland schon seit dem 9. Jahrhundert besaß, ist dies durchaus bemerkenswert. Die byzantinischen Quellen schweigen zu der Ikone selbst, ihrer Geschichte und ihrer Wahrnehmung nach ihrem Transfer in die Hauptstadt, vermerken lediglich diesen selbst. Was nach der lateinischen Eroberung und Plünderung der Hauptstadt mit dem Bild geschah, ist unbekannt.[[124]](#footnote-124)

Schon rund zehn Jahre früher als das unter Nikephoros Phokas nach Konstantinopel gebrachte Ikonenblut war in der Hauptstadt Blut der Passion Christi vorhanden. Dies geht aus einer im Sommer des Jahres 958 verfassten Rede des Kaisers Konstantin VII. Porphyrogennetos hervor, gerichtet an seine gegen die Araber kämpfenden Truppen.[[125]](#footnote-125) Dieses Schreiben war von heiligem Wasser oder, wahrscheinlicher, Öl begleitet, das der Kaiser mit den in seinem Besitz befindlichen Passionsreliquien in Kontakt gebracht hatte, um seine Armee zu deren Schutz damit besprenkeln zu lassen.[[126]](#footnote-126) Die Militärrede enthält die überhaupt erste überlieferte Erwähnung des Passionsblutes Christi in Konstantinopel, das als Reliquie „des Leben spendenden, aus seiner ehrwürdigen Seite geflossenen Blutes“ (τοῦ ἐκ τῆς τιμίας αὐτοῦ πλευρᾶς ἀπορρεύσαντος ζωοποιοῦ αἷματος[[127]](#footnote-127)) bezeichnet wird. Diese Formulierung ähnelt auffallend dem oben erwähnten Epigramm, das in den äußeren, metallenen Behälter des Passionsblutes aus Byzanz im Schatz von San Marco eingraviert wurde: Τερπνὸν δοχεῖον αἵματος ζωηφόρου / πλευρᾶς ῥυέντος ἐξ ἀκηράτου Λόγου. Demnach erscheint die oben erwogene Datierung des venezianischen Reliquiars in das 10. Jahrhundert nicht zuletzt aufgrund des Wortlauts seiner Inschrift durchaus nahe liegend. Auch diese später nach Venedig gelangte Blutreliquie war, wie das Epigramm auf dem Emaildeckel des eigentlichen, inneren Reliquiars mitteilt, zum Schutz ihres Trägers gedacht, wobei eine militärische Assoziation durchaus wahrscheinlich ist.

Es fällt auf, dass die in den byzantinischen Quellen begegnenden Bezeichnungen des Blutes Christi als „ehrwürdig“ (τιμίος) und vor allem als „lebenbringend“ (ζωηφόρος) bzw. „lebenspendend“ (ζωοποιός) in Byzanz frühzeitig als Adjektive für das Kreuz Christi und dessen Reliquien üblich waren.[[128]](#footnote-128) Die identische Terminologie offenbart, dass beides – das Kreuz und das Blut – gleichermaßen mit der Auferstehung Christi assoziiert wurde. Griechische Texte seit frühbyzantinischer Zeit reflektieren die Vorstellung, das Kreuz sei durch den Kontakt mit dem Passionsblut Christi geheiligt, überhaupt erst dadurch verehrungswürdig geworden.[[129]](#footnote-129)

Schriftliche Quellen zu Reliquien von Christi Blut in Konstantinopel sind durchgängig selten. Was den Status solcher Reliquien in Byzanz angeht, ist nicht zuletzt die Tatsache bedeutsam, dass das kaiserliche Zeremonienbuch des 10. Jahrhunderts, kompiliert unter Konstantin VII. Porphyrogennetos, an keiner Stelle auf das Blut Christi eingeht. Hingegen gesteht es anderen Passionsreliquien in kaiserlichem Besitz und ihrer zeremoniellen Einbindung teils sogar detaillierte Angaben zu.[[130]](#footnote-130) Gleichfalls für das 10. Jahrhundert ist zu konstatieren, dass unter den Passionsreliquien, die in einer der bedeutendsten Staurotheken aus dem kaiserlichen Umfeld, in der zwischen 968 und 985 geschaffenen so genannten Limburger Staurothek, die Kreuzreliquie umgeben, keine vom Blut Christi ist.[[131]](#footnote-131)

Seit dem späten 11. Jahrhundert sind in den Berichten ausländischer Konstantinopelreisender gelegentlich Blutreliquien Christi genannt, die in verschiedenen Kirchen der Hauptstadt sowie im Kaiserpalast aufbewahrt würden.[[132]](#footnote-132) Dabei wird jedoch normalerweise nicht spezifiziert, um welches Blut es sich handelte (Passionsblut oder Ikonenblut), und Informationen zur Praxis der Verehrung dieser Reliquien fehlen vollständig. Hier und da tauchen in Quellen – allerdings durchweg abendländischer Herkunft – schon vor dem Vierten Kreuzzug Blutreliquien aus Konstantinopel auf, die als Geschenke in den Westen gelangten.[[133]](#footnote-133)

Unter den von Balduin II. an Ludwig IX. von Frankreich verkauften Reliquien aus der Pharos-Kirche im Kaiserpalast zu Konstantinopel befanden sich insgesamt zwei Blutreliquien, die beide in Phiolen aus Bergkristall in Paris ankamen.[[134]](#footnote-134) Laut einer Authentik, die Balduin selbst im Jahre 1247 ausstellte, waren dies Reliquien „vom Blut unseres Herrn Jesu Christi“ (*Sanguine Domini nostri Jesu Christi*) sowie „Blut, das durch ein erstaunliches Wunder aus einem gewissen, von einem Ungläubigen durchbohrten Bild des Herrn floss“ (*Sanguinem qui de quadam imagine Domini ab infideli percussa, stupendo miracolo, distillavit*).[[135]](#footnote-135) Es fällt auf, dass der Lateinerherrscher, wie im Übrigen wenige Jahre später auch der Pariser Verfasser einiger liturgischer Gesänge zur Ehre der Reliquien in der Sainte-Chapelle, nicht spezifiziert, von welcher blutenden Ikone die Reliquie stammte.[[136]](#footnote-136) Dass es sich um das berühmteste Bild, dasjenige von Beirut handelte, ist durchaus möglich.[[137]](#footnote-137) Allerdings existierten seit dem 6. Jahrhundert in Konstantinopel, andernorts im östlichen Mittelmeerraum sowie auch im Abendland weitere Ikonen Christi, denen man Blutwunder nachsagte und um die sich Erzählungen rankten.[[138]](#footnote-138)

Im fortgeschrittenen 10. Jahrhundert, als Blutreliquien – solche des Passionsblutes, sowie solche aus blutenden Ikonen – in Konstantinopel erstmals in Schriftquellen greifbar werden, war die byzantinische Hauptstadt lediglich einer von zahlreichen Orten in Europa, an denen Blut Christi bewahrt wurde. Hingegen datieren die ersten Erwähnungen von Passionsblut Christi in abendländischen Kirchen bereits aus der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts.[[139]](#footnote-139) Blut aus misshandelten Bildern Christi hingegen wird im Westen spätestens im 9. Jahrhundert in Umlauf gewesen sein. Dies lässt die Ergänzung der byzantinischen Legende von Beirut seitens Anastasius Bibliothecarius durchscheinen, wonach der Bischof von Beirut in Ampullen gefülltes Blut von dem Ikonenwunder in alle Himmelsrichtungen verschickt habe.[[140]](#footnote-140) Bis circa 1200 hatten sich an zahlreichen Orten im Abendland blühende Kulte um Blutreliquien mit teils erheblicher Außenwirkung herausgebildet, so in Mantua, auf der Reichenau, in Fécamp, Weingarten, Cappenberg und Gandersheim.[[141]](#footnote-141)

Angesichts der Tatsache, dass die Plünderung Konstantinopels zwischen 1204 und 1261 wesentlich zur Vermehrung von Blutreliquien im Abendland und zur Herausbildung der assoziierten Kulte beigetragen hat, legen die erhaltenen griechischen und lateinischen Textquellen den Schluss nahe, dass Reliquien des Blutes Christi in Byzanz zu keiner Zeit eine auch nur annähernd vergleichbare Prominenz besaßen wie im Westen. So lässt sich Konstantinopel als reiche Quelle für Blutreliquien weitestgehend als abendländisches Konstrukt in Folge des Vierten Kreuzzuges entlarven, möglicherweise inspiriert von der frühzeitig durch zahlreiche Textzeugnisse bezeugten Stellung der byzantinischen Hauptstadt als Hort des ‚wahren’ Kreuzes.

1. Zu weiteren, erst zu späteren Zeiten in San Marco nachweisbaren Blutreliquien Polacco 2002. [↑](#footnote-ref-1)
2. Zu den spätantiken und mittelalterlichen Versionen der Kreuzauffindungslegende siehe bes. Drijvers 1992, Teil II; Pfleger 1994, S. 15-18; Heussler 2006, S. 69-101. Auch angesichts der enormen Beliebtheit der Kreuzauffindungslegende im Mittelalter sei daran erinnert, dass Helenas Assoziation mit der Wiederentdeckung des Kreuzes historisch nicht verbürgt ist; Drijvers 1992, S. 81-93, 131 u. 183. [↑](#footnote-ref-2)
3. Visit to the Holy Places, S. 157-201, zum Autor ebd., S. 3-4. [↑](#footnote-ref-3)
4. Visit to the Holy Places, S. 194. [↑](#footnote-ref-4)
5. Visit to the Holy Places, S. 194. [↑](#footnote-ref-5)
6. Die maßgebliche, quellenkritische Studie zu dieser Reliquie bleibt Huyghebaert 1963; siehe auch Vincent 2001, S. 73, 135 u. 181; zu den Reliquiarstiftungen des 14. Jhs. ebd., S. 145, 146 u. 172; Vincent 2001, S. 73, Abb. 7. Die Blutreliquie von Brügge wird bis heute von den Massen verehrt, insbesondere mit Prozession und geistlichem Schauspiel an „Brugges schoonste Dag“, früher am Montag nach dem 3. Mai, nun an Christi Himmelfahrt; siehe Kolb 1980, S. 5 u. 8-13, bes. 11. Zu dieser Reliquie siehe auch weiter unten. [↑](#footnote-ref-6)
7. Für den ps.-athanasischen Text siehe Mansi, Sacrorum Conciliorum Collectio, Bd. 13, Sp. 24-32; zum Nicaenum II siehe Dektrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 1, S. 131-156; Thümmel 2005, Kap. VII.; Brubaker/Haldon 2011, S. 269-276. [↑](#footnote-ref-7)
8. Im Text wird nicht spezifiziert, wann sich das Blutwunder zugetragen haben soll. Thümmel 2005, S. 207, geht selbstverständlich davon aus, dass die Zuschreibung des Textes an Athanasius schon vor dem Konzil von Nikaia bestand. Dies ist jedoch nicht beweisbar und erscheint zudem nicht zwingend. [↑](#footnote-ref-8)
9. Im griechischen Text ist allgemein von einer ganzfigurigen Darstellung Christi die Rede; Mansi, Sacrorum Conciliorum Collectio, Bd. 13, Sp. 25. Spätere byzantinische Quellen sprechen von einer Kreuzigungsikone; Bacci 1998, S. 112, mit Anm. 37. [↑](#footnote-ref-9)
10. Mansi, Sacrorum Conciliorum Collection, Bd. 13, Sp. 28. [↑](#footnote-ref-10)
11. Mansi, Sacrorum Conciliorum Collection, Bd. 13, Sp. 28-29. [↑](#footnote-ref-11)
12. Zur Terminologie siehe weiter unten in diesem Kapitel. [↑](#footnote-ref-12)
13. Mansi, Sacrorum Conciliorum Collection, Bd. 13, Sp. 580-585; Dobschütz 1899, S. 282\*\*; Bacci 1998, S. 215 u. 241. Zur weiten geographischen Verbreitung der Legende siehe Galtier 1900, S. 513-517; zur Akten-Übersetzung des Anastasius Lamberz 1997, S. 3-4. [↑](#footnote-ref-13)
14. Mansi, Sacrorum Conciliorum Collectio, Bd. 13, S. 585. Zur weiten Verbreitung dieses Festes im Abendland siehe Dobschütz 1899, Anm. 1 auf S. 282\*\*; Holtz 1997, S. 67-68; Bacci 1998, S. 241-243; Vincent 2001, S. 46-49 (jew. mit Lit.). [↑](#footnote-ref-14)
15. ... *quod Nicodemus qui ad Jesum nocte venerat, propriis manibus eam composuisset ...*; Mansi, Sacrorum Conciliorum Collectio, Bd. 13, S. 583. Offenbar wird auf die erste Begegnung beider, das nächtliche Gespräch Jesu mit Nikodemus nach Joh 3, 1-13 angespielt (vgl. auch Joh 19, 39). Zu Nikodemus als legendären Vermittler von Christusbildern und Reliquien ins Abendland siehe Dobschütz 1899, S. 280\*\*-292\*\*; Vincent 2001, S. 56-58 u. 64. [↑](#footnote-ref-15)
16. Cormack 1985, S. 121-129, bes. 124 u. 128. [↑](#footnote-ref-16)
17. Dobschütz 1899, S. 281\*\*, mit Anm. 3; Vincent 2001, S. 47-48. [↑](#footnote-ref-17)
18. Brenk 1999; Mariacher 1956, S. 101-104. Das Wunder ist in den venezianischen Quellen erst seit der frühen Neuzeit schriftlich bezeugt, wenngleich angesichts der Datierung des Bildes und des Ziboriums wahrscheinlich ist, dass die Tradition tatsächlich bis ins ausgehende 13. Jh. zurückreicht. Offenbar wurde gelegentlich angenommen, die Bergkristallampulle im *Santuario* enthalte nicht das Blut aus der Ikone von Beirut, sondern dasjenige aus dem Kruzifix von San Marco; Goldoni (Zittio) 1655, S. 228-233. [↑](#footnote-ref-18)
19. Mansi, Sacrorum Conciliorum Collectio, Bd. 13, Sp. 585 (#dieses Detail in Anastasius-Edition Lamberz, Acta II, nicht vorhanden!#). [↑](#footnote-ref-19)
20. Iacopo da Varazze, Legenda aurea 2007, S. 1042. [↑](#footnote-ref-20)
21. Kahle 1935, bes. S. 329 u. 323; Toussaint 2010, S. 109. [↑](#footnote-ref-21)
22. Z. B. Bonifacio, Liber cerimoniale, ##; Sansovino 1581, S. 38, teils missverstanden; Rannusio 1604, S. 95; Stringa 1610, S. 40r u. Kap. XI; Goldoni (Zittio) 1655, S. 229-233; Cordella ca. 1669, S. 3-4; Meschinello 1753, Bd. 2, S. 36. Soweit erkennbar, suchte allein Giovanni Tiepolo das Blut in der Ampulle als Blut aus der Seitenwunde Christi zu verteidigen Tiepolo1617, S. 31-33, bes. 33. [↑](#footnote-ref-22)
23. Visit to the Holy Places, S. 194. [↑](#footnote-ref-23)
24. Siehe oben Kap. 1. [↑](#footnote-ref-24)
25. Frühzeitig die Kreuzreliquie, z.B. in der Hagia Sophia, Konstantinopel; Arculf/Adomnanus, Kap. 3 (Jerusalem Pilgrims, S. 202-203); siehe auch Majeska 2003, S. 216 u. 118-121; zur intensiven Verehrung von Kreuzreliquien in Byzanz an anderen Festtagen siehe Konstantin Porphyrogennetos, Zeremonienbuch, I.22, I. 29, II. 8 u. II.11. [↑](#footnote-ref-25)
26. Siehe hierzu weiter unten. [↑](#footnote-ref-26)
27. Andreae Danduli Chronica, S. 280, Z. 7-11. [↑](#footnote-ref-27)
28. Z. B. Stringa 1610, S. 39r, 40r, 43v etc.; Inventar von 1697; Gallo 1967, S. 324/Nr. 3. Zur Terminologie siehe weiter unten. [↑](#footnote-ref-28)
29. Den Diskursen um das Blut Christi und ihren Protagonisten wurden gerade in jüngerer Zeit mehrere fundierte Studien gewidmet, so dass an dieser Stelle wenige Hinweise reichen; siehe vor allem Holtz 1997; Vincent 2001, bes. Kap. 5; Bynum 2007, bes. Kap. 4-5. [↑](#footnote-ref-29)
30. Zur Blutreliquie von Westminster siehe bes. Vincent 2001; zur Argumentation Grossetestes ebd., S. 87-100; Bynum 2007, S. 98-101. [↑](#footnote-ref-30)
31. Bynum 2007, S. 106-108. [↑](#footnote-ref-31)
32. ... *quod totus sanguis qui de corpore christi fluxit ... in christi corpore resurrexit ... sanguis autem ille qui in quibusdam ecclesiis, pro reliquiis observatur, non fluxit de latere christi, sed miraculose dicitur effluxisse de quadam imagine christi percussa*; S. Thomae Aquinatis opera, Bd. 2, S. 854, ST 3, q54, ar3, ra3. Ähnlich auch schon zuvor in seinen *Questiones quodlibetales* (1271); Bynum 2007, S. 102, mit Anm. 87. Differenziert zur Position des Aquinas siehe Bynum 2007, S. 101-106; Vincent 2001, S. 100-103. [↑](#footnote-ref-32)
33. Huyghebaert 1963, S. 134 u. bes. 150-153; Vincent 2001, S. 65 u. 67-69. [↑](#footnote-ref-33)
34. Huyghebaert 1963. In der nachfolgenden Forschungsliteratur wurde dieser quellenkritische Aufsatz meist ignoriert und die Geschichte der Reliquie folglich verzerrt wiedergegeben (eine Ausnahme ist Vincent 2001, bes. S. 73, mit Anm. 137). [↑](#footnote-ref-34)
35. Huyghebaert 1963, bes. S. 144, 147, 150, 153-156, 168 u. 185. [↑](#footnote-ref-35)
36. Vincent 2001, S. 73, mit Anm. 137 u. Abb. 7. [↑](#footnote-ref-36)
37. Nach Huyghebaert 1963, bes. S. 123-124 u. 126, handelte es sich hier keinesfalls um eine gezielte Legendenbildung, sondern um die offizielle schriftliche Fixierung eines in Brügge bestehenden Volksglaubens. [↑](#footnote-ref-37)
38. Huyghebaert 1963, S. 118; Holtz 1997, S. 66-67. [↑](#footnote-ref-38)
39. Dies stellte auch Huyghebaert 1963, S. 133-134 u. 139, fest, wenngleich ohne Rückschlüsse bezüglich der Authentizitätsfrage der Blutreliquie von Brügge. [↑](#footnote-ref-39)
40. ... *Hoc vero dico sine praejudicio illius partis quae in Jerusalem hac vice remansit, quia possibile est quod sancta civitate per Saracenos conquista, pars illa pretiosissima fuit ad aliquem alium locum translata, qui ad nostram notitiam nondum venit*; MGH SS, Bd. 25, S. 803-804. [↑](#footnote-ref-40)
41. Vincent 2001. [↑](#footnote-ref-41)
42. Stringa 1610, Kap. XI. [↑](#footnote-ref-42)
43. Stringa 1610, S. 44v-51v. [↑](#footnote-ref-43)
44. Stringa 1610, S. 51v; hier kombiniert Stringa offenbar – und durchaus logisch – zwei Aspekte der Überlieferung: Zum einen verlegt er das wunderbare Ereignis stillschweigend in die Zeit des Athanasius als überliefertem Übermittler der Geschichte, zum anderen war die Legende im Abendland durch das Detail angereichert worden, der Bischof von Beirut habe das Blut aus der Ikone in Ampullen abgefüllt und in alle Erdteile verschickt; siehe hierzu ausführlich weiter unten. [↑](#footnote-ref-44)
45. Stringa 1610, S. 51v, vgl. auch ebd., S. 41r-43v. [↑](#footnote-ref-45)
46. Sansovinos Skizze der Geschichte dieser Blutreliquie offenbart sich als weitreichendes Missverständnis („una ampolla del vero sangue di Cristo, il quale uenuto a Barutti dalla città di Ierusalem, fu quindi portato a Venetia”), Sansovino 1581, S. 38. [↑](#footnote-ref-46)
47. Stringa 1610, S. 39r (Kap. X). [↑](#footnote-ref-47)
48. Rannusio 1604, S. 94-95 u. 96. [↑](#footnote-ref-48)
49. Rannusio 1604, S. 96. [↑](#footnote-ref-49)
50. „Il sopradetto sacrosancto Sangue non si mostra mai in publico, se non nella santissima notte del Giovedì Santo, & nella vigilia dell’Ascensione del Signore, intorno alla prima, ò seconda hora di notte, con grandissima diuotione, & infinito concorso d’ogni sorte di gente. Qualunque volta si caua fuori, accesa buona quantità di lumi, che così è l’vsanza; i Canonici di S. Marco, & vno de’ Procuratori lo mostrano insieme con le altre reliquie dal pergolo al popolo, che ingenocchiati lo riuerisce”; Rannusio 1604, S. 96. Offenbar war es Rannusio als Privileg vergönnt, die Reliquie im *Santuario* außerhalb dieses öffentlichen Zeremoniells allein zu verehren: „Hauessimo commodità di vedere nel Sacrario questo medesimo Sangue, & di basciare il piè del vaso di cristallo ...”; ebd. [↑](#footnote-ref-50)
51. Im venezianischen Dialekt auch „bigoncia“, eigentlich zur Bezeichnung eines erhöht stehenden, für öffentliche Ansprachen dienenden Thrones von rundlicher Form; Boerio, Dizionario, S. 80; allgemein auch „Bottich“ oder „Fass“. [↑](#footnote-ref-51)
52. Middeldorf-Kosegarten 2002, bes. S. 17-20 u. 22-23; Dale 2009, S. 119; Klein 2010, S. 211. [↑](#footnote-ref-52)
53. Ähnlich Dale 2009, S. 126-127; (implizit) Klein 2010, S. 211 u. Anm. 59. [↑](#footnote-ref-53)
54. Bonifacio, Liber cerimoniale; in jüngerer Zeit Middeldorf-Kosegarten 2002, S. 20-23, mit Bibliographie. [↑](#footnote-ref-54)
55. Bonifacio, Liber cerimoniale, ff. 8# u. 61#. [↑](#footnote-ref-55)
56. Bonifacio, Liber cerimoniale, fol. 61r. [↑](#footnote-ref-56)
57. Goldoni (Zittio) 1655, S. 70, vgl. auch ebd., S. 229. [↑](#footnote-ref-57)
58. Tesoro di San Marco 1971, Nr. 115, S. 94; zu dem Textil siehe oben Kap. 1. [↑](#footnote-ref-58)
59. Zumindest für das Mittelalter ist diese Unsicherheit aufgrund der Quellenlage durchaus typisch; Diedrichs 2001, S. 141-147. [↑](#footnote-ref-59)
60. ... *busoletum unum auri, in quo est alius busoletus cristali cum cohopertura auri, in qua cohopertura est cruciula de asmaldo signata, in quo est de sanguine Christi; qui busoleti sunt in uno busolo de lefanto* ...; Gallo 1967, S. 276, Nr. 7. [↑](#footnote-ref-60)
61. Inv.: Santuario 68; Tesoro di San Marco 1971, Nr. 172, S. 180-182. [↑](#footnote-ref-61)
62. Polacco 2002, S. 308 u. 315. [↑](#footnote-ref-62)
63. δόξι(ς). [↑](#footnote-ref-63)
64. Vgl. z. B. ein byzantinisches Reliquienkreuz aus Gold im Schatz von S. Maria della Scala, Siena; L’oro di Siena 1996, Nr. 5, S. 111-112; ein emailliertes Reliquienkreuz in der Dumbarton Oaks Collection; Ross 1965, Nr. 159, S. 109-110. [↑](#footnote-ref-64)
65. EχιC με ΧριCτoν Eμα CαρκOC μου φEρον (sic); Guillou 1996, Nr. 78 (A), S. 81-82; Rhoby 2010, Nr. Me91, S. 272-274, bes. 273. [↑](#footnote-ref-65)
66. Inv.-Nr. *Tesoro 83* (Kelch des Logotheten Sisinnios);Tesoro di San Marco 1971, Nr. 57, S. 67; Übersetzung des Epigramms nach Rhoby 2010, Nr. Me84, S. 258-259, hier 259. Zu weiteren vergleichbaren Aufschriften auf liturgischem Gerät siehe Krause 2008, S. 46, mit Anm. 63. [↑](#footnote-ref-66)
67. Siehe das Zitat oben in Anm. ##. [↑](#footnote-ref-67)
68. Inv.: Tesoro 62; Tesoro di San Marco 1971, Nr. 26, S. 37-38. [↑](#footnote-ref-68)
69. Tesoro di San Marco 1971, S. 37. [↑](#footnote-ref-69)
70. Polacco 2003, S. 314-315. [↑](#footnote-ref-70)
71. Guillou 1996, Nr. 78 (B), S. 81-82; Rhoby 2010, Nr. Me83, S. 257-258. [↑](#footnote-ref-71)
72. Siehe das Zitat oben in Anm. ##. [↑](#footnote-ref-72)
73. In der Schatzkammer von San Marco ist eine Elfenbeinpyxis erhalten (Inv.: Tesoro 120), die – wenigstens theoretisch – aufgrund ihrer Dimensionen (H 14,5 cm, Ø 13,5 cm) als das 1325 erwähnte Außenbehältnis in Frage kommen würde. Allerdings erscheint diese Dose etwas zu groß zu sein und besitzt überdies einen offensichtlich profanen Dekor (aufgemalte Jagdszenen); Tesoro di San Marco, Nr. 130, S. 119. Falls diese Pyxis 1325 die Blutreliquie mit ihrer zweifachen Umhüllung beherbergte, dürfte es sich um ein venezianisches Arrangement handeln. [↑](#footnote-ref-73)
74. Guillou 1996, S. 82: 10. Jh.; Tesoro di San Marco 1971, S. 180: 10./11. Jh.; Rhoby 2010, S. 272 „10. Jh.?“. [↑](#footnote-ref-74)
75. Hunger, Auszeichnungsschriften 1977, S. 207-208; Hunger, Auszeichnungsmajuskel 1977. [↑](#footnote-ref-75)
76. So auch Rhoby 2010, S. 273. [↑](#footnote-ref-76)
77. Guillou 1996, S. 82: 10. Jh.; Tesoro di San Marco, S. 37: 12. Jh; Rhoby 2010, S. 257 u. bes. 258. [↑](#footnote-ref-77)
78. Vgl. die von Gallo 1967, Kap. 9, edierten Inventare des *Santuario*. [↑](#footnote-ref-78)
79. Gallo 1967, S. 276. Für den Terminus *arca* als Kasten oder Schrein für Reliquien siehe die Nachweise in Schatzverzeichnisse, S. 160. [↑](#footnote-ref-79)
80. Gallo 1967, S. 287, Nr. 6. [↑](#footnote-ref-80)
81. Gallo 1967, S. 289, Nr. 7. [↑](#footnote-ref-81)
82. Grundlegend zu diesen in ganz Europa verbreiteten Devotionalien Cherry 2003. [↑](#footnote-ref-82)
83. Hiervon gingen Suriano 1617, S. 9, und Polacco 2002, S. 317, mit Anm. 55, aus. [↑](#footnote-ref-83)
84. Inv.: Santuario 56; Krause 2008. Siehe zu dieser byzantinischen Staurothek und ihrer Renaissance-Replik unten, Kap. 4. [↑](#footnote-ref-84)
85. Krause 2008, S. 46-47. [↑](#footnote-ref-85)
86. Gallo 1967, S. 302. [↑](#footnote-ref-86)
87. Stringa 1610. [↑](#footnote-ref-87)
88. Pasini 1886, S. 12; Gallo 1967, S. 310. [↑](#footnote-ref-88)
89. Padua, Universitätsbibliothek, Cod. 2221.23. [↑](#footnote-ref-89)
90. Gallo 1967, S. 310. [↑](#footnote-ref-90)
91. Gallo 1967, S. 310. [↑](#footnote-ref-91)
92. Gallo 1967, S. 310. [↑](#footnote-ref-92)
93. *... circa doi cuchiari di Sangue congelato, et parte sparso sopra fili, velo o bombaso*; siehe auch Pasini 1888, S. 246; Gallo 1967, S. 310. Guillou 1996, S. 81, deutet an, dass er den Kristallbehälter leer vorfand. [↑](#footnote-ref-93)
94. Gallo 1967, S. 311, Nr. 37 u. 41. [↑](#footnote-ref-94)
95. Pasini 1886, S. 5; Pasini 1888, S. 245. [↑](#footnote-ref-95)
96. Gallo 1967, S. 51, mit Anm. 2. [↑](#footnote-ref-96)
97. „Breve Descrittione Del Sacro Thesoro Delle Reliquie Ritrovate nel Santuario della Chiesa Ducale di San Marco, & Honorate con Solenne Processione. à 28. di Maggio del 1617”. [↑](#footnote-ref-97)
98. „Racconto Dell’Apparato Et Solennità Fatta Nella Ducal Chiesa de San Marco Venetia. Con l’occasione dell’Inventione, & espositione del Sangue Pretiosissimo del Costato di Christo, del Latte delle Beata Vergine, con altre santissime Reliquie. Li 28. Maggio. 1617”. [↑](#footnote-ref-98)
99. Der dritte Traktat hat diesen Stich ganz am Schluss; Vergaro 1617, S. 14. [↑](#footnote-ref-99)
100. Tiepolo 1617, S. 23-24; siehe auch ebd., S. 25 u. 31. Diese – falsche – Identifikation der ursprünglich von Ranieri Zen gemeinten Blutreliquie lassen in der Nachfolge Tiepolos weitere Autoren durchscheinen; #(ergänzen!)#. [↑](#footnote-ref-100)
101. Tiepolo 1617, S. 36 [↑](#footnote-ref-101)
102. Corner, Ecclesiae venetae 1749, Bd. 13/1, S. 150-152, bes. 150. [↑](#footnote-ref-102)
103. Z.B. Pasini 1888, S. 246. Julien Durand, der kurz vor 1860 die *ecclesia argenti* im *Santuario* aus der Nähe betrachten durfte, hielt das in ihrem Inneren erkennbare Reliquiar selbstverständlich, wenngleich irrigerweise, für die von Tiepolo beschriebene byzantinische Heilig-Blut-Pyxis (Inv. *Santuario* 68) mit ihrem goldenen Behälter; Durand 1960, S. 308-309 (zur Aufbewahrung der islamischen Bergkristallampulle mit dem Blut Christi in der *ecclesia* seit mindestens 1283 siehe oben Kap. 1) [↑](#footnote-ref-103)
104. Goldoni (Zittio) 1655, S. 234-240, bes. 235; Pasini, Guide 1888, S. 246 (dort wird als zusätzliches Datum der Verehrung dieser Reliquie der vierte Freitag der Fastenzeit genannt). Zur Geschichte des Festes der Kreuzauffindung im Abendland siehe Pfleger 1994, S. 22-24; Heussler 2006, S. 91, 96 u. bes. 133. Auch andernorts wurden an Kreuzauffindung Blutreliquien verehrt, z. B. in Brügge; Huyghebaert 1963, S. 118 u. 127, 128. [↑](#footnote-ref-104)
105. Etwas später, bei Cordella, ca. 1669, S. 1, ist allerdings von der Verehrung dieser Reliquie am Tag des heiligen Kreuzes („il giorno della Ss. Croce“; gemeint ist wohl der 14. September, das Fest der Kreuzerhöhung) die Rede. Nach diesem Autor ist es die unter dem Dogen Domenico Contarini aus Candia in die Markuskirche gebrachte Blutreliquie, die am 3. Mai verehrt werde; ebd. Ob es sich hier schlicht um eine falsche Information oder Verwechslung handelt, ist schwer zu klären. [↑](#footnote-ref-105)
106. Pasini 1888, S. 245-246. [↑](#footnote-ref-106)
107. Vincent 2001, S. 53. [↑](#footnote-ref-107)
108. Riant 1875, S. 177-211; Huyghebaert 1963, S. 150-153. [↑](#footnote-ref-108)
109. Vincent 2001, S. 67-69 u. 72-73. [↑](#footnote-ref-109)
110. Historiker tendieren dazu, die Quellen als zuverlässige Zeugnisse für diese Provenienz anzusehen. Tatsächlich existierte jedoch im Mittelmeerraum ein reger Handel mit vielfach gefälschten Reliquien, eine Problematik, der man mit Beschlüssen des IV. Laterankonzils zu reagieren suchte (siehe oben Kap. 1). [↑](#footnote-ref-110)
111. Verschiedene ältere byzantinische Texte, die auf das Blut Christi anspielen, lassen sich nicht auf Reliquien beziehen oder sind in ihrer Datierung umstritten; Vincent 2001, S. 65-66. [↑](#footnote-ref-111)
112. Dobschütz 1899, S. 218\*, Nr. 71a-b (τοῦ τιμίου καὶ θείου αἵματος; ebd., S. 218\*, Nr. 71a.); Halkin 1963; zum Datum der Translation Halkin 1963, S. 259 mit Anm. 11. Hauptsächlich geht es in der Rede, so wie sie überliefert ist, jedoch um das Keramion. Die sehr knappen Bezugnahmen auf die Blutreliquie, praktisch nur im Titel, sind möglicherweise das Resultat einer späteren Kürzung des Textes; Halkin 1963, S. 254-255 u. Anm. 8. In jüngerer Zeit zur Translation der Blutreliquie unter Nikephoros Flusin 1997, S. 57 u. 60; Bacci 1998, S. 111 (anders als dort dargelegt, scheint mir der Verbleib dieser Blutreliquie in Konstantinopel auf Basis der Quellen jedoch keinesfalls gesichert zu sein). [↑](#footnote-ref-112)
113. Dass eben diese Reliquie identisch mit derjenigen in dem Bergkristallflakon von San Marco sei, wie Mango 1963, S. 151, behauptet, ist angesichts der Masse solcher Blutreliquien im Abendland alles andere als zwingend. [↑](#footnote-ref-113)
114. Halkin 1963, S. 259-260. [↑](#footnote-ref-114)
115. ἐκ τῆς πλευρᾶς τῆς ἁγίας εἰκόνος ῥεῦσαν αἷμα θεῖον τοῦ σωτῆρος ἡμῶν καὶ θεοῦ; Halkin 1963, S. 255; dieselbe Vokabel begegnet auch im ps.-athanasischen Predigttext selbst (κατὰ τῆς πλευρᾶς τῆς εἰκόνος); Mansi, Sacrorum Conciliorum Collectio, Bd. 13, Sp. 28 u. in ähnlicher Formulierung 29. [↑](#footnote-ref-115)
116. Übers. nach Dekrete der ökumenischen Konzilien 1998, Bd. 1, S. 137 (griech. Text S. 136, Z. 26-30). [↑](#footnote-ref-116)
117. Eine systematische Analyse der Terminologie für Blutreliquien, basierend auf einer größeren Anzahl von Quellen, steht allerdings noch aus. Die von Mark Holtz in seiner Dissertation (1997) zu Reliquien des Passionsblutes im nordalpinen Raum zitierten Texte enthalten auffallend häufig das Adjektiv *pretiosus*, was sich auch im Titel des Buches niederschlägt („Cults of the Precious Blood in the Medieval Latin West“,). Hingegen ist der von Caroline Waker Bynum gewählte, allgemein auf „the saving power attributed to Christ’s blood“ bezogene Buchtitel „Wonderful Blood“ (2007; siehe Klappentext des Umschlags) angesichts der mittelalterlichen Terminologie für Ikonenblut etwas irreführend. [↑](#footnote-ref-117)
118. Dobschütz 1899, S. 174; Mango 1953, S. 150; Bacci 1998, S. 112-113, mit Quellenzitaten in Anm. 37 u. 39. Zur Chalke siehe Mango 1959; zur Erlöserkapelle ebd., S. 149-169. Merkwürdig ist, dass eine zeitgenössische Quelle „Gabaon“ (die Hafenstadt Gabala), nicht Beirut, als Auffindungsort der Ikone nennt; siehe hierzu Bacci 1998, S. 112 u. Anm. 38; ausführlich, wenngleich teils unkritisch, zu den Quellen Mango 1959, S. 150-152. [↑](#footnote-ref-118)
119. Engberg 2004. Zur Geschichte des Mandylion und zu den relevanten Quellen immer noch grundlegend Dobschütz 1899, S. 102-178; siehe in jüngerer Zeit bes. die verschiedenen Beiträge in Holy Face 1998. [↑](#footnote-ref-119)
120. Zur Pharoskirche als dem endgültigen Aufstellungsort des Mandylion siehe PG 113, 452. [↑](#footnote-ref-120)
121. Dobschütz 1899, S. 178; Engberg 2004, S. 123 [↑](#footnote-ref-121)
122. Zu den Quellen siehe Dobschütz 1899, S. 176-178; Engberg 2004, S. 124-126; Flusin 1997. [↑](#footnote-ref-122)
123. Das Fest wurde nach Beendigung des Bilderstreits (843) begründet; kritisch zur Geschichte und Bewandnis dieses Festtages Thümmel 2005, S. 281. Zur Lektion der Beiruter Legende an diesem Festtag Dobschütz 1899, Anm. 1 auf S. 282\*\*; Dobschütz 1902, S. 398 u. 406. [↑](#footnote-ref-123)
124. Mango 1959, S. 151-152. [↑](#footnote-ref-124)
125. McGeer 2003; zum Datum ebd., S. 123; ediert von Vári 1908, S. 78-84. [↑](#footnote-ref-125)
126. Vári 1908, S. 83; McGeer 2003, S. 132-133, mit Anm. 86. Die Praxis, geheiligte Flüssigkeiten zum Schutz zu versprenkeln reicht mindestens ins 6. Jh. zurück; siehe Vikan 1982, S. 15. [↑](#footnote-ref-126)
127. Vári 1908, S. 83. [↑](#footnote-ref-127)
128. Siehe z. B. die von Hörandner 2007, S. 113, 119, 120 u. 123 edierten Epigramme. [↑](#footnote-ref-128)
129. Krause 2008, S. 46, mit Anm. 61. Das Argument findet sich auch in abendländischen Texten; für Textbeispiele siehe Bynum 2007, S. 99 u. 105-106. Zur Geschichte der Kreuzesverehrung in Byzanz siehe Klein, Byzanz 2004, bes. Kap. 2; Klein, Constantine 2004; Klein, Sacred Relics 2006, S. 89-91 u. 94-96. [↑](#footnote-ref-129)
130. Zu Reliquien im Kaiserzeremoniell zuletzt Klein, Sacred Relics 2006. [↑](#footnote-ref-130)
131. Ševčenko 1994, bes. S. 291 u. 292. Die Autorin hat wahrscheinlich gemacht, dass diese zahlreiche Reliquien enthaltende Staurothek dazu gedacht war, die kaiserliche Armee auf Feldzügen zu schützen; ebd., bes. S. 293. [↑](#footnote-ref-131)
132. Flusin 2001, S. 32-33; Trésor de la Sainte-Chapelle 2001, S. 67-68 [Jannic Durand]. [↑](#footnote-ref-132)
133. Vincent 2001, S. 60-61. [↑](#footnote-ref-133)
134. Trésor de la Sainte-Chapelle 2001, S. 67-68 [Jannic Durand]. [↑](#footnote-ref-134)
135. Das originale Dokument ist in späteren Kopien übeliefert; hier zitiert nach dem *Vidimus* des Tanguy du Châtel von 1315 (Paris, Centre historique des Archives nationales, L 620 N° 2), ediert in Trésor de la Sainte-Chapelle 2001, Nr. 11, S. 49 (Inv.-Nr. 3 u. 6). [↑](#footnote-ref-135)
136. Zu den Sequenzen *De sanctis reliquiis* Gould 1981, zu den beiden Blutreliquien ebd., S. 330-331. [↑](#footnote-ref-136)
137. Dies hielten mehrere Autoren für wahrscheinlich; Gould 1981, Anm. 54; Flusin 2001, S. 22 u. 28. [↑](#footnote-ref-137)
138. Bacci 1998, S. 52-53; Vassilaki 2003, S. 124-127; Vincent 2001, S. 46. [↑](#footnote-ref-138)
139. Vincent 2001, S. 51-53. [↑](#footnote-ref-139)
140. Vincent 2001, S. 54 u. 56, hat vermutet, dass man die schon in karolingischer Zeit bekannte Reliquie von Mantua zu Beginn für aus einem Bild geflossenes Blut hielt. [↑](#footnote-ref-140)
141. Zu diesen und weiteren Orten, an denen Blutreliquien Christi verehrt wurden, im Überblick Vincent 2001, S. 51-63. [↑](#footnote-ref-141)