

Δέξαι εὐλογίαῖν – der Bronzestempel mit der Darstellung des heiligen Isidor von Chios und sein möglicher Verwendungszweck

Innerhalb des christlichen Pilgerwesens hat die Mitnahme von Pilgerandenken eine lange Tradition. Im Unterschied zu modernen Souvenirs und reinen Andachtsgegenständen enthielten die Vorläufer der christlichen Pilgerandenken geheiligte Substanzen, die sog. Eulogien. Diese Substanzen galten als Träger göttlicher Kraft (lat. *virtus*), von der sich Pilger Schutz und Heilung erhofften. Erste Eulogien wurden bereits im späten 4. Jahrhundert an Pilger verteilt. Die ältesten Eulogienbehälter, die sich sicher einem Pilgerzentrum zuweisen lassen, stammen aus dem 5. Jahrhundert. In frühbyzantinischer Zeit konnten Pilger solche, für den Transport von Eulogien bestimmten Behälter in den meisten überregional bedeutsamen Pilgerzentren des byzantinischen Reiches erhalten. Bei diesen Behältern handelte es sich um kostengünstig produzierte Massenware, namentlich Tonmedaillons und Ampullen aus Ton oder Blei, die unter Zuhilfenahme von Modellen und Stempeln gefertigt wurden.

Für den ins 6./7. Jahrhundert datierten Bronzestempel in Baltimore MD¹, der eine Darstellung des hl. Isidor von Chios in Kombination mit der Inschrift ΔΕΞ(ΑΙ) ΕΥΛΟΓΙ(ΑΝ) trägt, wurde unter anderem genau diese Funktion vermutet. Gary Vikan nimmt an, dass mit dem Stempel auf Chios Tonmedaillons für Pilger hergestellt wurden². Nach Helmut Buschhausen könnten damit wiederum Pilgerampullen oder spezielle liturgische Brote, die als *eulogia*-Brote bezeichnet werden, gestempelt worden sein³. Da keine Stempelabdrücke überliefert sind, müssen die vorgeschlagenen Verwendungszwecke des Stempels hypothetisch erörtert und Überlegungen zu möglichen Verwendungskontexten angestellt werden. Diese Zielsetzung erfordert nicht nur eine Besprechung des Stem-

pels und vergleichbarer Objekte, sondern vorab auch eine Bestimmung der Begriffe »Eulogie« und »*eulogia*«.

Inhaltliche Klärung des Begriffs Eulogie

In der Forschung werden inzwischen nicht nur die geheiligten Substanzen, sondern häufig auch ihre Behälter (Ampullen, Medaillons) als Eulogien bezeichnet⁴. In Abweichung zu dieser gängigen Anwendung des Begriffs steht dieser im Folgenden ausschließlich für die geheiligten Substanzen, die Pilger von einem Heiligtum mitnehmen konnten. Diese Substanzen versprachen eine ihnen immanente göttliche Kraft, da sie Reliquien berührt hatten oder heiligen Orten entstammten. Dieser Glaube beruhte auf der Vorstellung, dass die *virtus* der Heiligen in ihren Gebeinen und an ihren Wirkstätten präsent und durch physischen Kontakt übertragbar sei, ohne dabei an Wirkung zu verlieren⁵. Diese Überzeugung führte zu einem gesteigerten Verlangen der Gläubigen nach einer Berührung und dem Besitz von Reliquien, der jedoch nur wenigen zuteilwerden konnte. Als Reliquienersatz dienten die Eulogien⁶. Bei diesen konnte es sich einerseits um feste Substanzen, häufig Staub von einem heiligen Ort, und andererseits um Flüssigkeiten wie Öl oder Wasser handeln, die durch Reliquienkontakt geheiligt waren⁷. Eulogien wurden speziell für Pilger und unter kirchlicher Kontrolle in Pilgerzentren hergestellt und an diese verschenkt⁸. Im Unterschied zu den Eulogien, die in vielen Pilgerheiligtümern verteilt wurden, produzierten nur wenige, große Pilgerzentren auch passende Behälter, die sie vermutlich zu niedrigen Preisen verkauf-

1 Walters Art Museum, Inv.-Nr. 54.230. Vikan, Pilgrims' Art 238 Abb. 8.11. – Vikan, Land Taf. 8g. – Vikan, Pilgrimage Art 15 Abb. 8.

2 Vikan, Pilgrims' Art 236-239. – Vikan, Land 78-79. – Vikan, Pilgrimage Art 15-16.

3 Der Stempel dient Buschhausen (Phylactery 118) als ikonographisches Vergleichsbeispiel. Auf seinen Verwendungszweck geht Buschhausen daher nicht näher ein. Auch Brigitte Klausen-Nottmeyer (Eulogien 926) spricht den Stempel als Brotstempel an. Er findet sich ebenda unter den »Eulogien mit Heiligendarstellungen« aufgelistet, allerdings in der Bildunterschrift auf Taf. 127b versehentlich als »Tonmedaillon« bezeichnet.

4 Eine Zusammenstellung der wichtigsten Eulogien- und Behälterarten bei Foskolou, Blessings 54-79. – Sodini, Terre des semelles. – Frank, Loca Sancta. – Vikan, Pilgrims' Art. – Klausen-Nottmeyer, Eulogien. – Maraval, Lieux saints 237-241. – Kötzsche-Breitenbruch, Pilgerandenken. – Kötting, Peregrinatio 404-409.

5 Reudenbach, Loca sancta 19. Dieser Vorstellung liegt der Glaube an die Bilokation zu Grunde. Hierzu Angenendt, Heilige 114. 133.

6 Kötting, Peregrinatio 403.

7 Es ist in logischer Konsequenz davon auszugehen, dass die Behälter durch den Kontakt mit ihrem geheiligten Inhalt selbst als *virtus*-Träger angesehen wurden. Bestätigung findet diese Annahme bei Sulp. Sev., Dial. 3, 3. – Klausen-Nottmeyer, Eulogien 922 Anm. 3; 923 Anm. 16 (dort fälschlich Chron. statt Dial. angegeben). Dieser berichtet von einer Glasflasche, die geheiligtes Öl mit der *virtus* des hl. Martin enthalten habe. Die Flasche sei auf den Marmorboden gefallen, dabei aber unversehrt geblieben, da sich die *virtus* vom Öl auf den Behälter übertragen habe.

8 Nicht ausgeschlossen ist hingegen, dass Eulogien in Hoffnung – vielleicht sogar in Erwartung – von Gegengaben verschenkt wurden. Foskolou, Blessings 60.

ten⁹. Für den Transport von flüssigen Substanzen stellten sie Ton- und Bleiampullen zur Verfügung¹⁰, die in der Regel christologische Szenen oder Heiligenfiguren mit Bezug zum Verehrungsort trugen. Geheiliger Staub wurde hingegen mit Ton gemischt und zu kleinen Medaillons mit entsprechenden Bildern geformt¹¹.

Obwohl Eulogien keinen nennenswerten Materialwert besaßen, galten sie angesichts ihrer *virtus* dennoch als kostbar. Dieser *virtus* wurden verschiedene Wirkungen zugesprochen. Eulogien wurden zur Krankenheilung eingesetzt, dem Körper zugeführt oder äußerlich medizinisch angewandt und als apotropäische Schutzmittel gegen jegliches Übel verwendet¹².

Mit der im 5./6. Jahrhundert allmählich aufkommenden Bilderverehrung wurden solche Schutz- und Abwehrfunktionen zunehmend auch auf Heiligenbilder übertragen¹³. Unter einer Vielzahl von Objekten, die dies bezeugen, findet sich eine Reihe von frühbyzantinischen Medaillons aus Blei, Ton oder Glas, die Bildmotive aus dem Repertoire der Eulogienbehälter tragen, aber keine Eulogien enthalten¹⁴. Diese Medaillons werden je nach der ihnen zugesprochenen Funktion als Phylakterien, Devotionalien oder Pilgerandenken (Eulogien) angesprochen. An dieser Stelle muss jedoch betont werden, dass es keinen einzigen Beleg dafür gibt, dass sie ebenfalls in Pilgerzentren und speziell für Pilger hergestellt wurden. Die wenigen Objekte mit archäologisch gesichertem Kontext lassen eher gegenteilige Rückschlüsse zu und es muss mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass sie auf lokalen Märkten gehandelt wurden¹⁵. Welche Funktion solche Medaillons letztlich erfüllt haben könnten, und ob ihre Produktion unter geistlicher oder weltlicher Leitung stand, muss im Einzelfall entschieden werden. Im Hinblick auf die Werkstattfrage kann das Wort *eulogia* aufschlussreich sein, das nicht nur auf den Eulogienbehältern, sondern vereinzelt auch auf solchen schlichten Medaillons auftaucht¹⁶.

Bestimmung des Begriffs *eulogia*

Der Terminus »Eulogie« geht auf das griechische Wort εὐλογία (dt. Lob, gute Rede) zurück, dessen Bedeutung kontextabhängig ist¹⁷. In der Septuaginta bezeichnet es häufig – seltener im Neuen Testament – den Segen Gottes¹⁸. In der deutschsprachigen Forschungsliteratur wird *eulogia* in Verbindung mit Eulogienbehältern und schlichten Medaillons deshalb gerne mit »Segensandenken« oder »gesegnete Andenken« übersetzt. Beide Übersetzungen sind jedoch irreführend, da sie und die Eulogien weder gesegnet waren noch (primär) als Andenken dienten¹⁹. Bei der Übersetzung des Wortes *eulogia* gilt es in diesem Zusammenhang also auf eine andere Anwendungsmöglichkeit des Begriffs zurückzugreifen²⁰. Wie Daniel Caner darlegte, gebrauchten Geistliche diesen im 4.-7. Jahrhundert zunehmend als Bezeichnung für eine spezielle Art von Geschenken²¹. Diesen Geschenken wurde ein Ideal zugrunde gelegt, das Paulus in seinem zweiten Brief an die Korinther (9, 5-12) vorformuliert hatte²². Gemäß dieser Textstelle waren *eulogiai* selbstlose Gaben, die von christlicher Liebe zeugten und keine Forderungen an den Empfänger stellten²³.

In dieser Bedeutung war der Gebrauch des Begriffs *eulogia* determiniert. Er wurde ausschließlich für solche Geschenke verwendet, die von Klerikern/Mönchen kamen oder an diese und ihre Kirche/ihr Kloster gingen²⁴. Keine Rolle spielte jedoch, ob die Geschenke sakraler oder profaner Natur waren²⁵. Neben den Eulogien, die in Heiligtümern an Pilger verteilt wurden, finden sich unter anderem auch Früchte, Nüsse und andere Viktualien, die Mönche den Besuchern ihrer Klöster bereitstellten, Brote und Kleidungsgegenstände, die sich Kirchen und Klöster gegenseitig zukommen ließen, sowie Geldspenden, die sie erhielten, als *eulogiai* bezeichnet²⁶. Eulogien sind dennoch in qualitativer Hinsicht von den übrigen materiellen *eulogiai* zu unterscheiden, da das eigentliche Geschenk, die *virtus*, immateriell war, aber schließlich eines Trägers bedurfte. Entsprechendes gilt auch für jene Medaillons, bei denen sich die *eulogia*-Inschrift auf die den Bildern immanente Kraft bezieht.

9 Diese These vertritt auch mein Kollege Max Ritter, dem ich für die Zusendung seines im Druck befindlichen Aufsatzes »Do ut des. The Function of Eulogiai in the Byzantine Pilgrimage Economy« herzlich danke. Er legt darin plausibel dar, dass die Behälter durchaus verkauft worden sein könnten.
10 Anderson, *Archaeology*. – Engemann, *Eulogien* 225-228. – Engemann, *Pilgerampullen*. – Kaufmann, *Découverte* 56-60.
11 Sodini u. a., *Argiles*. – Vikan, *Pilgrims' Art* 236-239. – Camber, *Hoard*. – Kötting, *Peregrinatio* 406-408.
12 Zur Verwendung von Eulogien Vikan, *Art*. – Engemann, *Verbreitung* 23-24. – Kötting, *Peregrinatio* 403-405.
13 Pentcheva, *Icon* 28-36. – Vikan, *Pilgrims' Art* 253-257. – Vikan, *Pilgrimage Devotionalia*.
14 Foskolou, *Blessings* 59. – *Kat. München* 2004-2005, 200 *Kat.-Nr.* 273-375 (J. Witt); 202 *Kat.-Nr.* 279-284 (J. Witt). Vikan, *Pilgrimage Devotionalia* 384-385 bringt eine Reihe von Glashängern mit einer Stylistendarstellung mit Symeon d. Ä. (um 390-459) in Verbindung. Allerdings ist diese Zuschreibung nicht gesichert und eine Identifizierung des Säulenheiligen als Symeon d. J. (521-592) ebenfalls zu erwägen. *Kat. Paderborn* 2001-2002, 185-187 *Kat.-Nr.* I.69 (J. Witt).
15 Foskolou, *Blessings* 62-66.

16 z. B. Witt, *Menasampullen* 30-33. – Yashaeva u. a., *Legacy* 607 Nr. 371; 312 *Abb.* 371. – Wurster/Felten, *Akropolismauer* 73-74 *Taf.* 27 *Abb.* 142.
17 Eine Zusammenstellung von Textstellen bei Stuiber, *Eulogia* 926. – Klausen-Nottmeyer, *Eulogien* 922 *Anm.* 3; 923 *Anm.* 4.
18 Vgl. Stuiber, *Eulogia* 900-901. 907-908.
19 Klausen-Nottmeyer, *Eulogien* 923. – Vikan, *Pilgrimage Devotionalia*.
20 Abgesehen von »Segen« kann es in der Septuaginta, im Neuen Testament und in der älteren Patristik einen Lobspruch für Gott, ein Gebet oder eine materielle Gabe bezeichnen. Vgl. Wessel, *Eulogia* 427-428. – Stuiber, *Eulogia*.
21 Caner, *Alms*.
22 Caner, *Economy* 337.
23 Caner, *Alms* 29. – Caner, *Economy* 338. *Eulogiai* sollten idealerweise für den Eigentümer entbehrlich und daher gerne und leicht abzugeben sein. Caner, *Alms* 28.
24 Caner, *Alms* 31. Der Begriff diente somit einerseits der Mystifizierung und Legitimierung von Kirchenbesitz und andererseits der Distinktion zwischen *eulogiai* und jenen Geschenken, die unter Laien ausgetauscht wurden. Caner, *Alms* 27-39. – Caner, *Economy* 371.
25 Stuiber, *Eulogia* 924.
26 Stuiber, *Eulogia* 922-927. – Drews, *Geschichte* 35-36.

Das *eulogia*-Brot

Die tatsächlich einzigen gesegneten *eulogiai* waren die *eulogia*-Brote²⁷. Diese waren klein und rund und konnten, wie heute noch üblich, mit einem Kreuz oder einer Heiligendarstellung gestempelt sein²⁸. Die Herstellung von *eulogia*-Brot (und ihren Stempeln) stand unter Kontrolle der Kirche²⁹. Kleriker und Mönche boten diese Brote vermutlich regelmäßig im Vorfeld des eucharistischen Gottesdienstes Laien gegen einen Obolus an³⁰. Diese hatten wiederum im Rahmen der Liturgie die Möglichkeit, ihr Brot der Kirche zu spenden. Im Gegenzug wurden die Laien mit besonderen Gebeten und Segnungen bedacht³¹. Ihre Brote wurden zu jenen Broten gelegt, welche die Kirche selbst bereitstellte und für die Eucharistie verwendete. Gesegnet wurden alle Brote, konsekriert aber nur die letztgenannten. Galavaris geht davon aus, dass die *eulogia*-Brote (in Analogie zum späteren Antidoron) im Anschluss an die Liturgie wieder ausgeteilt wurden³². Textquellen deuten jedoch darauf hin, dass die Distribution der *eulogia*-Brote dem Klerus vorbehalten blieb und unterschiedlich gehandhabt wurde³³. Vornehmlich verblieben die Brote in den Händen der Kleriker und Mönche; seltener wurden sie an Pilger oder Gäste weitergegeben³⁴. In materieller Hinsicht erfolgte die Schenkung also vorrangig in umgekehrter Richtung zu den Eulogien.

Auf der Basis der vorstehenden Ausführungen lässt sich nun der Blick auf den frühbyzantinischen Bronzestempel in Baltimore und dessen Zweckbestimmung richten. Im Folgenden gilt es zunächst zu klären, ob der Stempel selbst Hinweise darauf gibt, für welche *eulogiai* er vorgesehen war.

Beschreibung des Stempels

Der aus Bronze gegossene Stempel besteht aus einem runden Stempelfuß und einem rückwärtig angebrachten Ringgriff. Der Stempelfuß misst 6 cm im Durchmesser und besitzt eine plane Oberfläche, in die eine von Inschriften begleitete figürliche Darstellung spiegelverkehrt eingraviert ist. Im Vordergrund steht ein nimbierter Heiliger namens Isidor (Ο ΑΓΙΟΣ

ΗΣΙΔΩΡΟΣ). Er hat kurzes, gelocktes Haar und ist bartlos. Bekleidet ist Isidor mit einer kurzen, gegürteten Tunika und einer Chlamys³⁵. In seiner Linken hält der Heilige eine nach unten ausgerichtete Lanze, an deren oberem Ende ein Kreuz und ein *pennon* (*phlamoulon*)³⁶ befestigt sind. Seine Rechte ruht in schützender Geste auf einem kleinen Schiff mit zwei Passagieren. Im Hintergrund führt eine Treppe zu einer überkuppelten und kreuzbekrönten Rotunde, die mit Ι(ΗCOY)C X(PICTO)C überschrieben ist. In der Rotunde steht ein Gegenstand, der sich aus einem schlanken, trichterförmig auslaufenden Fuß und einem halbrunden Aufsatz zusammensetzt. Über diesem hängt eine schalenförmige Lampe. Unter der gesamten Darstellung ist die Inschrift ΔΕΞ(ΑΙ) ΕΥΛΟΓΙ(ΑΝ) angebracht.

Die Ikonographie der Isidordarstellung

Sowohl im Osten als auch im Westen wurden verschiedene Heilige namens Isidor verehrt, die in Text- und Bildzeugnissen nicht immer eindeutig identifiziert werden können. Im vorliegenden Fall kann die Identität des Heiligen jedoch zweifelsfrei bestimmt werden. Wiedergegeben ist der Märtyrer Isidor, der aus Alexandria stammte und Mitte des 3. Jahrhunderts auf Chios enthauptet wurde³⁷. Ermöglicht wird diese Identifizierung durch das Schiff, über das Isidor als Patron der Seefahrer schützend die Hand hält. Bei einigen anderen Darstellungen des 6. und 7. Jahrhunderts ist eine Ansprache des Heiligen als Isidor von Chios nur unter Vorbehalt möglich. Zu diesen gehören das Isidor-Brustbild auf zwei identischen Bleimedallions unbekannter Provenienz, das halbfigurige Heiligenbild in der Panagia Protothronen in Chalki/Naxos sowie die beiden ganzfigurigen Isidordarstellungen als Orans auf dem Siegel eines gewissen Adamantios und dem Modellfragment einer Tonampulle aus Abu Mena³⁸. Von der Isidorfigur auf dem Modellfragment ist nur eine Hälfte des Oberkörpers samt Arm erhalten. Ob der Heilige dort genauso wie in den übrigen Fällen mit einem Nimbus ausgezeichnet war, muss offen bleiben. Eine Namensbeschriftung ist durchweg vorhanden. Mit Ausnahme von der Isidordarstellung in der Panagia Protothronen in Chalki ist in allen Darstellungen zu erkennen,

27 Vgl. Galavaris, Bread 109-117.

28 Hierzu grundlegend Galavaris, Bread 109-161. – Galavaris, Brotstempel. – Dölger, Brotstempel 44-46.

29 Caseau, Autel. – Galavaris, Bread 127-128.

30 Caner, Economy 344.

31 Caner, Economy 340.

32 Galavaris, Bread 112. Zum Antidoron Raes, Antidoron.

33 Caner, Economy 341.

34 Vgl. Caner, Economy 341-348.

35 In der spätantiken und byzantinischen Kunst werden Märtyrer standardmäßig im zivilen Dienstkostüm (Tunika und Chlamys) wiedergegeben. Hierzu im Allgemeinen Delbrueck, Consulardiptychen 36-40. – Chatziniolaou, Heilige 1050-1052.

36 Beim spätantik-frühbyzantinischen *pennon* / *phlamoulon* [von lat. *flammula*] handelt es sich um ein kleines, spitz zulaufendes Fähnchen dekorativen Charakters, das an einem Schiffsmast oder an einer Lanze befestigt sein konnte und in Schriftquellen erstmals in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts auftaucht. Zum

pennon / *phlamoulon* Babuin, Standards 19-21. – Dennis, Battle Flags 52-53. Nach Dennis (Battle Flags 53) könnte sich diese Fahne aus der Dracostandarte entwickelt haben.

37 Hagiographische Texte zum hl. Isidor von Chios: BHG 2, 45-46 Nr. 960-961f; BHG 2, suppl. 51 Nr. 2283. – BHG Auct. 112. – AASS, Maii 3, 443-450. – Syn. CP. 683-684. – BHL 1, 664 Nr. 4478-4481.

38 Zu den beiden Bleimedallions: Nesbitt, Devices 108-109; 108 Abb. 13.4-13.5. Zur Darstellung in der Panagia Protothronen in Chalki/Naxos: Zias, Protothronen 37; 36 Abb. 8. Zum Siegel eines gewissen Adamantios unbekannter Provenienz siehe Zacos/Veglery, Lead Seals Nr. 1246. Im Begleittext wird die Tracht des Heiligen als lange Tunika und Pallium beschrieben; in der Abbildung sind jedoch eine kurze Tunika und Chlamys zu erkennen. Zum Modellfragment einer Tonampulle aus Abu Mena siehe Kaufmann, Bericht Abb. 62.5. Kaufmann, Ikonographie 137-139 deutet den auf der Ampullenform abgebildeten Heiligen als Isidor von Pelusium. Der Heilige scheint jedoch eine Chlamys zu tragen, die gegen diese Identifizierung sprechen würde.

dass der Heilige das zivile Dienstkostüm trägt. Darüber hinaus zeigen alle den gleichen Porträttypus, gekennzeichnet durch ein jugendlich-bartloses Gesicht sowie kurze, gelockte Haare. Dieser unauffällige und noch dazu sehr geläufige Porträttypus wäre allein nicht ausreichend, um einen Heiligen zu identifizieren. Bei Isidor treten jedoch weitere markante physiognomische Eigenschaften hinzu: In der Panagia Protothron in Chalki ist der Heilige als Dunkelhäutiger, mit vergleichsweise kräftiger Nase, vollen Lippen und abfallenden Mundwinkeln widergegeben. Die gleichen physiognomischen Charakteristika kehren auch in den übrigen Isidorbildern wieder. Eine breite Nase und abfallende Mundwinkel sind sogar auf dem Bronzestempel in Baltimore zu erkennen.

Unter einer Vielzahl von gleichnamigen Heiligen des Ostens genossen der Märtyrer von Chios, und Isidor, der Mönch und spätere Abt des Klosters von Pelusium, die größte Verehrung³⁹. Für letztgenannten kann eine Darstellung im zivilen Dienstkostüm ausgeschlossen und ein bärtiger Porträttypus, wie er seit mittelbyzantinischer Zeit dokumentiert ist⁴⁰, auch in vorikonoklastischer Zeit angenommen werden. Im Unterschied zu Isidor von Chios sind von anderen, gleichnamigen Märtyrern (z. B. Isidor von Antiochia⁴¹, Isidor von Takinaš⁴²) keine Darstellungen bekannt. Das gleiche gilt für ihre jeweilige Grabstätte. Es spricht folglich einiges dafür, dass die oben genannten Denkmale den Märtyrer von Chios zeigen. Vorausgesetzt, sie geben diesen wieder, können sie als Vorstufen der Isidordarstellung auf dem Bronzestempel gewertet werden. Innerhalb der Gruppe sind zwei Bildtypen vertreten, die sich durch den Orantengestus voneinander unterscheiden. Diese beiden Bildtypen haben ihren Ursprung in den spätantiken Totenporträt-Varianten Imago und Orans⁴³ und gehören zur Kategorie »Heiligenbild«. Das Heiligenbild ist der Definition nach ein Einzelbild mit Porträtanspruch, das den Heiligen erhöht, der irdischen Sphäre entrückt, zugleich aber durch dessen strikte Frontalität Nähe und Zugänglichkeit suggeriert⁴⁴. Das Heiligenbild ist seit dem 5./6. Jahrhundert mit der Vorstellung von der Gegenwärtigkeit des Heiligen im Bild verbunden und zog daher zunehmend Verehrung auf sich⁴⁵. Erste offizielle Kultbilder dürften im Bereich der Märtyrer-

gräber entstanden sein⁴⁶. Greifbar sind diese Urbilder heute allerdings nur noch indirekt, in Form von Abbildern.

Beide Varianten des Isidorbildes erfüllen die Kriterien des Kultbildes. Der Tradition des spätantiken Sepulkralporträts folgend, dürfte die Genese eines entsprechenden Prototyps im Bereich des Märtyrergrabes stattgefunden haben.

Das Grab des hl. Isidor wird in einer Nekropole an der mittleren Ostküste von Chios, etwa drei km nördlich des Zentrums der gleichnamigen Hauptstadt lokalisiert⁴⁷. An dieser Stelle wurde in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts ein bereits bestehender Bau zu einer dreischiffigen Basilika ausgebaut⁴⁸. Die Kirche wurde in frühbyzantinischer Zeit zwei Mal durch eine jeweils größere, dreischiffige Basilika ersetzt⁴⁹.

Der Heiligenbild-Typus der Orans ist seit dem 6. Jahrhundert Märtyrerbildern vorbehalten und in den Apsiden der Memorialkirchen üblich⁵⁰. Beide Typen des Isidorbildes könnten im Umfeld des Grabes entwickelt und, mit der Kultrausbreitung einhergehend, an andere Orte transferiert worden sein. In monumentaler Form könnte es beispielsweise in der Isidorkapelle in Konstantinopel (2. Hälfte des 5. Jahrhunderts)⁵¹ oder in der Isidor-Basilika bei Monitsia/Naxos (6./7. Jahrhundert)⁵² zitiert worden sein.

Über die direkten Vorbilder der überlieferten Darstellungen lässt sich angesichts der prekären Quellenlage nur spekulieren. Das gilt selbst für die Isidordarstellung auf dem Bronzestempel, der in Thessaloniki gefunden wurde. Die Darstellung ist gegenüber den genannten Isidorbildern durch die Lanze, die Rotunde und das Schiff bereichert. Sie liefert den ältesten Beleg für die Verehrung des Heiligen als Patron der Seefahrer, deren Anfang aber weiter zurückreichen dürfte. Wahrscheinlich resultierte das Patronat aus dem Zusammenspiel zweier Faktoren: Isidors Dienst in der römischen Marine und der Herkunft des griechischen Namens Ἰσιδωρος, über den sich eine Brücke zu Isis Pelagia (Isis Pharia/Isis Euploia), der Schützerin der Seefahrer, schlagen lässt⁵³. Isidor bekleidete unter Kaiser Decius (249-251) den Dienstgrad des Optio⁵⁴. Als solcher war er für die Proviantverwaltung einer Flotte zuständig, mit der er nach Chios fuhr⁵⁵. Dort wurde er als Christ denunziert, gefoltert und schließlich gemartert. Im ersten Moment mag die

39 Zu Isidor von Pelusium († um 450) Syn. CP. 441-443. – BHG 2209. – Evieux, Isidorus of Pelusium. Zu ihm und gleichnamigen Heiligen Heurtel, Inscriptions 100-101. – Papakonstantinou, Culte 110-112. – Regnault, Isidorus of Scetis. – O'Leary, Saints 160-161.

40 z. B. Darstellung des hl. Isidor von Pelusium im Menologion Basileios II. (um 1000): Cod. vat. gr. 1613, fol. 371. Siehe D'Aiuto, Menologio (Faksimile). Ein späteres Beispiel für diesen Porträttypus wäre das Fresko (1317/1318) in der Georgskirche zu Staro Nagorichino. Millet/Frolow, Peinture Taf. 111 Abb. 1. Zur Ikonographie des Heiligen siehe Kimpel, Isidor von Pelusium.

41 Orlandi, Isidorus. Editionen der koptischen Passio: Till, Martyrerlegenden 202-205. – Munier, Actes. – Von Lemm, Bruchstücke 11-12.

42 O'Leary, Saints 160.

43 Zu beiden Bildtypen Schurr, Ikonographie 44-47.

44 Belting-Ihm, Heiligenbild.

45 Schurr, Ikonographie 43-44.

46 Schurr, Ikonographie 45. – Belting, Bild 103.

47 Vgl. Spagnesi, Chios 251 Taf. 1.

48 Zur Isidorkirche über dem Märtyrergrab und ihrer Baugeschichte Laskaris, Monuments funéraires 403-404 Abb. B 26-27. – Pennas, Basilica. – Orlandos,

récentes recherches. – Orlandos, Monuments byzantins 2 Taf. 1-5. – Sotiriou, Basilikai 191-192. 214-239.

49 Zu den drei Basiliken Pennas, Basilica 322-332.

50 Schurr, Ikonographie 40.

51 Janin, Églises 271.

52 Dimitrakallis, Basilikē.

53 Der Name Ἰσιδωρος leitet sich etymologisch von Ἰσις und δωρον ab [»Geschenk der Göttin Isis«]. Solin, Personennamen 1, 90-92. Im Unterschied zum Namen und Patronat lässt sich die Ikonographie des Heiligen nicht auf Isis Pelagia (Isis Pharia/Isis Euploia) zurückführen. Vikan, Land 79. Zu Isis Pelagia/Isis Pharia/Isis Euploia siehe Merkelbach, Isis 65-67 Abb. 45a; 100-101. 227-229. 240-241. – Bruneau, Statues. – Bruneau, Isis Pélagia. – Bruneau, Isis Pélagia compléments. Zu Isis als Tyche mit einem Steuerruder in der rechten Hand Merkelbach, Isis 66 Abb. 67; 95-96. 98.

54 AASS, Maii 3, 447 (BHG 2, 45 Nr. 960). Zum Dienstgrad des Optio, der zu den Principales gehörte und dem Centurio unterstand Probst, Optio.

55 Der Optio konnte sowohl militärische als auch administrative Aufgaben übernehmen, übte aber in der mittleren Kaiserzeit vor allem die Funktion des Proviantmeisters aus. Probst, Optio 1113.

bewaffnete Darstellung eines Proviantmeisters überraschen. Die Lanze dient hier jedoch nicht der Kennzeichnung eines Soldaten, sondern eines Sieges. Ihre triumphale Konnotation rekurriert auf das römisch-antike Konzept der Lanze als Siegeszeichen, das in byzantinischer Zeit fortlebte⁵⁶. Diese Bedeutung trägt sie auch in byzantinischen Darstellungen des Kampfes zwischen Gut und Böse, in denen entweder der Heilige Reiter oder ein Soldatenheiliger (zu Pferd oder stehend) einen Dämon in Menschen- oder Tiergestalt aufspießt⁵⁷. In frühbyzantinischer Zeit kann die Lanze dabei mit Bezug zu zeitgenössischen Realien das *pennon* (*phlamoulon*) aufweisen oder als *crux hastata* (mit oder ohne *pennon*) wiedergegeben sein⁵⁸. Generell sind Darstellungen der siegreichen (Militär-) Heiligen in frühbyzantinischer Zeit noch stark schematisiert und an Bildtypen gebunden, die ihren Ursprung in der spätantiken Imperialikonographie haben⁵⁹. Im Fall der stehenden Soldatenheiligen sind sie stets frontal, mit Panzer (oder seltener Tunika) und Chlamys bekleidet wiedergegeben⁶⁰. Sie halten in ihrer Rechten die Lanze, die eine Schlange durchbohrt. Die Linke ist auf einem Schild aufgestützt. Ein Abdruck des Bronzestempels ließe klar erkennen, dass die Isidordarstellung dem gleichen Bildschema folgt, aber durch das Weglassen der Schlange und das Austauschen des Schildes gegen das Schiff individuell angepasst wurde. Form und Ausrichtung der Lanze verdeutlichen insbesondere, dass in diesem Themenkreis die unmittelbaren ikonographischen Vorbilder liegen. Im vorliegenden Kontext symbolisiert die Kreuzlanze den im Martyrium errungenen Sieg über den Tod. Sie ist über das Kreuz und die darauf beziehbare Inschrift »Jesus Christus« mit der Rotunde verknüpft. Bei der Rotunde, bzw. dem christlichen Zentralbau im Allgemeinen, handelt es sich um einen Bautypus mit Universal-, Memorial- und Sepulkralcharakter, der dieses besondere Gepräge bereits in vorchristlicher Zeit erhielt⁶¹. Der Zentralbau kam in der frühchristlichen Sakralarchitektur bevorzugt bei Martyria sowie Baptisterien zur Anwendung. Er war dort einerseits durch die Memorialriten und andererseits durch den Taufritus mit der eschatologischen Thematik von Tod und Auferstehung verbunden⁶². Die auf dem Stempel abgebildete Rotunde kann daher nicht bloß als Abkürzung der Grabmemoria aufgefasst, sondern auch als Symbol für die Wiederauferstehung gedeutet werden.

Den innerhalb der Rotunde wiedergegebenen, kelchförmigen Gegenstand spricht Vikan als Räuchergefäß an⁶³. Diese Deutung ist naheliegend, zumal Räuchergefäße auf Objekten der sog. Pilgerkunst häufig ins Bild gesetzt sind⁶⁴. Formal

lässt sich der Gegenstand auch durchaus mit einer Gruppe von kelchartig aufgebauten, frühbyzantinischen Räuchergefäßen aus dem syrisch-ägyptischen Raum in Verbindung bringen⁶⁵. Üblicherweise wurden diese aber in hängendem und verschlossenem Zustand dargestellt⁶⁶. Alternativ könnte der Gegenstand als Kelch gedeutet werden.

Deutung und Kontextualisierung des Dargestellten

Die Komposition der bildlichen Darstellung gibt klar zu erkennen, dass diese weitaus mehr beabsichtigt als die bloße Erhöhung und Bedeutungssteigerung des Märtyrers. Die beiden, Isidor flankierenden Gegenstände, das Schiff und die Rotunde, sind einerseits durch eine Geste und andererseits durch die Inschrift »Jesus Christus« mit dem Heiligen verbunden. Sie dürfen deshalb auch nicht isoliert gedeutet werden. Das Schiff und die Rotunde hätten Isidor selbst ohne jede kompositorische Verknüpfung als Patron der Seefahrer und Märtyrer kenntlich gemacht und dessen Bedeutung unterstrichen. Die kompositorischen Verknüpfungen lassen auf zwei Absichten schließen. Die erste besteht in der Vermittlung einer übergeordneten Idee. Alle drei Bildelemente sollen als Bestandteile eines übergreifenden Sinnzusammenhangs verstanden werden. Dieser erweist sich als die Bilokation bzw. die aktive Gegenwärtigkeit und Fähigkeit des Heiligen, im Diesseits Wunder zu wirken. Als Märtyrer erlangte Isidor unmittelbar die Seligkeit. Das zivile Dienstkostüm kennzeichnet ihn als Mitglied des himmlischen Hofstaates⁶⁷. Dennoch ist seine Seele weiterhin im Diesseits gegenwärtig (Rotunde) und handlungsfähig (Schiff). Die zweite, darauf aufbauende Intention besteht in einer vertikalen Verklammerung der beiden Aufenthaltsorte des Heiligen. Die Rotunde wird als jener Ort definiert, an dem die im Jenseits befindlichen Seele des Heiligen kontaktiert und zum Beistand in irdischen Anliegen bewogen werden kann. Zweifelsohne erfüllt die Darstellung einen kultpropagandistischen Zweck, der gleichsam ihre Verbindung zu einem Kultort des Märtyrers evident macht. Da die Rotunde und das Schiff über die Heiligenfigur miteinander verknüpft sind, scheint eine küstennahe Lage der Kultstätte wahrscheinlich. Der mit dem Zentralbau assoziierte Mausoleumsgedanke lässt überdies vermuten, dass das Isidorgrab gemeint ist, wenngleich die darüber errichtete Memorialkirche in keinem architektonischen Zusammenhang mit der Rotunde steht. Denkbar wäre jedoch, dass einzelne

56 Grotowski, Arms 331.

57 Grotowski, Arms 98 Anm. 138; 337.

58 Zur kreuzbekrönten Lanze der Militärheiligen in früh- und mittelbyzantinischer Zeit Grotowski, Arms 74-85. 334-340.

59 Fourlas, Silberschale 507-509. – Spier, Gems 124-125. – Brune, Reiter. – Schurr, Ikonographie 250-251. – Walter, Intaglio. – Belting-Ihm, Heiligenbild 90-92.

60 z. B. Zacos/Vegler, Lead Seals Nr. 1282-1291. – Ross, Catalogue Nr. 179N.

61 Bandmann, Kirche 517. Zum christlichen Zentralbau Brandenburg, Kirchenbau 439-441.

62 Zu den Baptisterien und der Deutung der Taufe als Teilhabe an Christi Tod und Auferstehung Krauthemer, Introduction.

63 Vikan, Pilgrimage Art 15.

64 z. B. Kat. Paderborn 2001-2002, 184 Kat.-Nr. I.67 Abb. I.67.1-2 (J. Witt) (Staubmedaillons mit Stylitendarstellung, Syrien 6./7. Jahrhundert). – Vikan, Pilgrimage Art 16 Abb. 9 (Tonampulle, Abu Mena 6./7. Jahrhundert). – Kat. München 2004-2005, 207 Kat.-Nr. 296 (J. Witt) (Basaltrelief mit Stylitendarstellung, Qasr Abu Samra 5./6. Jahrhundert). Sie spielen insbesondere in der Ikonographie der Stylitenheiligen Simeon d. Ä. und Simeon d. J. eine wichtige Rolle. Hierzu und zur Bedeutung von Räuchermitteln in der Kultpraxis Pentcheva, Icon 36-44.

65 z. B. Kat. Paderborn 2001-2002, 147 Kat.-Nr. I.49 Abb. I.49 (Ch. Schmidt) mit Vergleichsbeispielen.

66 s. Anm. 64.

67 Parini, Reconstructing 96.

Bildelemente wie die Treppe oder die Lampenform nicht mehr nachvollziehbare Gegebenheiten widerspiegeln, oder dass der Treppenaufgang auf die leicht erhöhte Lage der Grabstätte Bezug nimmt.

Topographische Angaben wie die Rotunde kommen auf Eulogienbehältern, Medaillons mit Amulettcharakter und *eulogia*-Brotstempeln gleichermaßen vor, allerdings ohne formalen Zusammenhang⁶⁸. Zum Vergleich sei exemplarisch ein Tonmedaillon des 6. Jahrhunderts aus Cherson herangezogen, das ebenfalls einen Patron der Seefahrer zeigt und den Unterschied besonders deutlich macht⁶⁹. Dargestellt ist der hl. Phokas, der in Orantenhaltung an Bord eines kleinen Schiffes steht. Im Hintergrund liegt ein Anker⁷⁰. Die Darstellung ist von einer umlaufenden Inschrift eingefasst:

ΕΥ(ΛΟ)ΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΦΩΚΑ ΤΟΥ ΠΤΩΧ(Ε)ΙΟΥ
ΧΕΡC(ω)ΝΟC.

Der Inschrift ist zu entnehmen, dass der hl. Phokas Patron eines Armenhauses in Cherson war, das sicherlich zu einer Kirche oder einem Kloster gehörte⁷¹. Auf dem Medaillon vereinen sich somit die gleichen Elemente wie auf dem Stempel: die Seele eines Heiligen (*hier*: als Orans⁷²), ein Schiff und eine Ortsangabe (*hier*: via Inschrift). In Abweichung zur Isidordarstellung findet zwischen Phokas und dem Schiff keine Interaktion statt. Es darf deshalb in diesem Fall als Attribut angesprochen werden⁷³. Ein weiterer Unterschied zur Isidordarstellung besteht darin, dass Phokas formal von der Ortsangabe getrennt ist. Der Heilige wirkt entrückt, aber dennoch als Ansprechpartner verfügbar. Letztendlich lässt sich das Phokasbild im Gegensatz zur Isidordarstellung als Heiligenbild einstufen.

Es ist davon auszugehen, dass viele der in Ampullen und Medaillons eingepprägten Heiligenbilder auf ein Kultbild im Heiligtum zurückgehen⁷⁴ und Assoziationen mit Siegel-Abdrücken intendieren⁷⁵. Wie Bissera V. Pentcheva überzeugend darlegte, ließen sich nach antiker Vorstellung übernatürliche Kräfte durch das Eingraben eines Zeichens (Bild, Symbol, Inschrift) an ein Siegel, gr. σφραγίς, binden und auf dessen Abdrücke übertragen⁷⁶. Folglich wiesen die Abdrücke sowohl die äußerlich sichtbaren, als auch die im Innern verborgenen Merkmale des Siegels auf. Die christliche sphragis-Idee baute auf dieser Vorstellung auf⁷⁷. Der Begriff »sphragis« wurde

unter anderem für die Taufe, die Segnung mit dem Kreuzzeichen oder den Stempel des eucharistischen Brotes verwendet⁷⁸. Die Siegelung diente als Metapher für eine durch göttliche Kraft und Gnade bewirkte innere Veränderung von Sachen oder Personen, die sich äußerlich nicht abzeichnete, sondern allein in ihrem Wirken offenbarte. Auf gegenständlicher Ebene wurde diese unsichtbare Veränderung deshalb in Form des Abdrucks zum Ausdruck gebracht. Er visualisierte die Begabung des gesegneten Brotes mit heilvoller Kraft, die Wandlung des konsekrierten Brotes in den Leib Christi oder die Präsenz des Heiligen in der Kultbild-Kopie.

Die Isidordarstellung wäre isoliert betrachtet, oder umgeben von Attributen, als Kultbild vorstellbar. Kompositorische Verknüpfungen, die wie in diesem Fall den Blick vom Heiligen weg- und zu einer übergeordneten Idee hinlenken, wären bei einem Kultbild hingegen undenkbar⁷⁹. Daraus ergibt sich für die Träger der bildlichen Darstellung, dass diese allenfalls als Werbeflächen für ein Kultbild im Heiligtum gedient haben können. Isidors Präsenz konnte und wollte die Darstellung nicht präferieren. Es kann somit ausgeschlossen werden, dass der Stempel zur Herstellung von amulettartigen Medaillons bestimmt war. In Frage käme jedoch weiterhin eine Verwendung für Eulogienbehälter oder *eulogia*-Brote.

In der Gegenüberstellung der beiden Darstellungen der Seefahrer-Patrone Isidor und Phokas wurden die Unterschiede in der Ausgestaltung deutlich. Auffällig ist vor allem Isidors gestische Bezugnahme auf das Schiff, durch die sich der inhaltliche Akzent von ihm auf seine postmortale Aktivität verschiebt. Die Isidordarstellung wirkt fast schon apologetisch gefärbt, als wolle sie jegliche Zweifel an einer sinnlich erfahrbaren und mit dem Kultort verbundenen Präsenz des Heiligen ausräumen. Es stellt sich die Frage, wieso sie diese Überzeugungsarbeit leisten musste.

Matthew J. Dal Santo hat in seiner Studie »Debating the Saints' Cult in the Age of Gregory the Great« herausgearbeitet, dass der kirchliche Heiligenkult in intellektuellen Kreisen des späten 6. und frühen 7. Jahrhunderts kontrovers diskutiert und von Anhänger der Seelenschlaf-Theorie ad absurdum geführt wurde⁸⁰. Diese vertraten die Ansicht, dass mit dem leiblichen Tod die Seele in einen Zustand der leblosen Untätigkeit versetzt werde⁸¹. Die Seele eines Verstorbenen

68 Siehe z. B. Vikan, Pilgrimage Art 16 Abb. 9 (Menasampulle mit Darstellung eines anonymen Heiligen in Orantenhaltung). – Galavaris, Bread 150 Abb. 80 (*eulogia*-Brotstempel mit Philippusdarstellung).

69 Vikan, Land 78. Zum Tonmedaillon Ošarina, Zam'isle. Die gleiche Darstellung findet sich auf einem Glasmedaillon des 6. Jahrhunderts: Kat. Schallaburg 2012, 246 Kat.-Nr. V.6 (A. Effenberger). – Buschhausen, Phylactery. Die beiden Seefahrer-Patrone Phokas und Isidor werden im 8. Jahrhundert vom hl. Nikolaus verdrängt. Vgl. Kountoura-Galake, Cult 103-104.

70 Vikan, Pilgrimage Art 14 erkennt in dem Anker ein Weihrauchgefäß. Nach Buschhausen, Phylactery 118 könnte damit auch ein »spherical boy« gemeint sein, vergleichbar mit der Heliosstatue in der Darstellung des Pharos von Alexandria aus Qasr el-Lebia. Beide Deutungen sind zu verwerfen. Wiedergegeben ist zweifelsohne ein Anker (so auch Effenberger in Kat. Schallaburg 2012, 246 Kat.-Nr. V.6), dessen Ikonographie in der Tradition von spätantik-frühchristlichen Anker-Darstellungen steht. Vgl. Bonino, Barche 289 Abb. 13; 300 Abb. 14. – Grabar, Kunst 123 Abb. 122; 139 Abb. 142. Zum Anker in der frühchristlichen Kunst Sauser, Anker.

71 Beim hl. Phokas handelte es sich ursprünglich um zwei verschiedene Heilige aus Sinope, namentlich Phokas, der Schiffbauer und Bischof (BHG 3, 1535h-1537d), und Phokas, der mildtätige Gärtner (BHG 3, 1538-1540b), die vereint wurden. Die Überlagerung beider Viten ist erstmals im Enkomion des Asterios von Amaseia (ca. 375-405) belegt (PG 40, 299-314). Vgl. Van de Vorst, Phocas. – Lübeck, Phocas. Die Patronatswahl der Einrichtung erklärt sich damit, dass Phokas gemäß seiner Vita ein Wohltäter gewesen sein soll. Aus diesem Grund wurde er auch als Patron der Armen verehrt.

72 Zur Orans als Sinnbild für den Zustand der Seligkeit Schurr, Ikonographie 40-42.

73 Vgl. Schurr, Ikonographie 12-13.

74 Dal Santo, Text 35.

75 Pentcheva, Icon 17-36.

76 Pentcheva, Icon 32-33.

77 Grundlegend dazu Heitmüller, Sphragis. – Dölger, Sphragis.

78 Pentcheva, Icon 28-29. – In Bezug auf den Brotstempel Galavaris, Bread 70.

79 Vgl. Schurr, Ikonographie 12.

80 Dal Santo, Debating.

81 Hierzu ausführlicher Dal Santo, Debating 237-320.

könne deshalb weder sprechen, noch agieren. Auch habe das liturgische Totengedenken keinerlei Einfluss auf ihr Schicksal. Vorstellungen wie diese untergruben nicht weniger als die Fundamente des Heiligenkults und die sakramentale Autorität der Kirche, ihren Status als Heilsvermittlerin. Zugleich drohten sie das Oblationswesen als wichtige Einnahmequelle der Kirche zu entziehen⁸². Presbyter Eustratios von Konstantinopel († nach 602) nahm sich daher ihrer Widerlegung an, um schließlich den Heiligenkult (Reliquien, Kultbilder) und das liturgische Totengedenken zu verteidigen⁸³. Eustratios versuchte in seinem Traktat »De statu animarum post mortem«⁸⁴ (um 590) zu zeigen, dass die Seele postmortal aktiv sei und in körperlicher Form – und zwar wie zu Lebzeiten, respektive dem authentischen Heiligenbild entsprechend – in Erscheinung treten könne⁸⁵. Ferner argumentierte er für die heilsförderliche Wirkung der Eucharistie und der Fürbitten der Kirche für die Verstorbenen⁸⁶. Die post-mortem-Wunder der Heiligen erklärte Eustratios als ein Zusammenwirken von göttlichen und menschlichen Energien. Über ihr gottgewolltes Wirken würden die Heiligen aber dennoch selbstständig und in Abhängigkeit vom Verhalten der Lebenden entscheiden⁸⁷.

Zwischen den Textinhalten und den in der Isidordarstellung gesetzten Akzenten besteht eine frappierende Kongruenz. Isidors Gestus korrespondiert mit dem Passus über die postmortale Handlungsfähigkeit der Seele, die Isidorfigur mit jenem über die Sichtbarkeit der Seele und die Kirchenabbreviatur mit dem Abschnitt über das liturgische Totengedenken. Wenn der Gegenstand in der Rotunde einen Kelch meint, was vor diesem Hintergrund nun äußerst wahrscheinlich erscheint, käme die Darstellung sogar einer wörtlichen Übersetzung gleich, da sich in ihr die Totenmemoria (Rotunde) und die Eucharistie (Kelch) vereinen. Dal Santo wies darauf hin, dass Eustratios durch die verwendeten, der Christologie entlehnten anthropologischen Begrifflichkeiten die Inkarnation als Archetyp der postmortalen Wunder der Heiligen charakterisierte⁸⁸. Selbst diese Parallelisierung scheint in der Isidordarstellung anzuklingen (Gestus/körperhafte Erscheinung – Inschrift »Jesus Christus«).

Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass die Gestaltung der Darstellung im Zusammenhang mit der zeitgenössischen psychologischen Debatte stand. Darüber hinaus ist eine direkte Bezugnahme auf den Traktat oder sogar eine Verbindung des Spiritus Rectors der Darstellung zum Kreis um Eustratios in Betracht zu ziehen.

Diese Erkenntnisse lassen Rückschlüsse auf den Adressatenkreis und die Zweckbestimmung des Stempels zu. Die

bildlich umgesetzte Apologie der postmortalen Seelenaktivität richtete sich sicherlich nicht an Pilger. Ein nach Chios gereister Pilger musste nicht mehr von der aktiven Gegenwartigkeit des hl. Isidor am Kultort überzeugt werden. In der Darstellung diente die postmortale Aktivität des Heiligen vermutlich als Argumentationsbasis, um bestimmte, mit dem Stempel verknüpfte kirchliche Handlungen zu rechtfertigen. In Anbetracht des bildlichen Verweises auf das liturgische Totengedenken scheint es plausibel, diese als die *do ut des*-Geschäfte der Kirche in Verbindung mit den *eulogia*-Brotten zu identifizieren. Wer in der Liturgie ein Brot als Oblation darbrachte, konnte – dank sakramentaler Vermittlung und Gebetsdienst der Kirche – auf Isidors Hilfe, Schutz und Fürsprache bei Gott hoffen.

Es ist anzunehmen, dass sich jene Details der bildlichen Darstellung, deren Rezeption die Vertrautheit mit der aktuellen Debatte und dem übernommenen Argumentationsmodell bedingte, an einen spezifischen Rezipienten(kreis) aus dem kirchlich-monastischen Milieu richteten.

Galavaris machte auf die Verbreitung gleicher *eulogia*-Brotstempel aufmerksam⁸⁹. Sie lässt darauf schließen, dass *eulogia*-Brotstempel *per se* als *eulogiai* genutzt und an geistliche Obere verschenkt wurden. Könnte es sich bei dem Stempel um ein solches Geschenk gehandelt haben?

Die *eulogia*-Inschrift

Die am unteren Rand des Stempels eingravierte Inschrift lässt sich zu Δέξ(αι) εὐλογί(αν) oder Δέξ(αι τήν) εὐλογί(αν) ergänzen und mit »Nimm ein/das Geschenk an!« übersetzen. Das Wort *eulogia* lässt sich auf allen, hier zur Diskussion stehenden Objekten (Tonampullen, Tonmedaillons sowie *eulogia*-Brotstempeln des 6./7. Jahrhunderts) finden. Standardmäßig begegnet es in der Formel ΕΥΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ [Name des Heiligen]⁹⁰. Auf *eulogia*-Brotstempeln taucht es häufig auch in der Formel ΕΥΛΟΓΙΑ ΚΥΡΙΟΥ ΕΦ' ΗΜΑΣ auf⁹¹. Wahrscheinlich ist sie der Liturgie entlehnt und entsprach dem damals üblichen Gebet des Priesters bei der Austeilung des *eulogia*-Brottes (an die Geistlichen)⁹². Zu der vorliegenden Kombination mit dem Verb δέχομαι ist keine Parallele bekannt. Es ist nicht gänzlich auszuschließen, dass die Formulierung eine erratische Ausnahme bildet. Allem Anschein nach hängt sie jedoch mit dem Verwendungszweck des Stempels zusammen. Sie wäre jedenfalls äußerst plausibel, wenn der Stempel für *eulogia*-Brote bestimmt gewesen und als *eulogia* genutzt worden

82 Zum kirchlichen Oblationswesen im Zeitraum zwischen dem 5. und 7. Jahrhundert siehe Caner, Economy.

83 Eustratios war Schüler und Biograph des Patriarchen Eutychios von Konstantinopel (553-567, 577-582), der ebenfalls zu den Verteidigern des Heiligenkults gehört haben dürfte. Müller, Führung 80.

84 Eustratios, De statu animarum post mortem.

85 Eustratios, De statu animarum post mortem 2005-2013. Hierzu und zu anderen zeitgenössischen Vorstellungen von einem Leben nach dem Tod Marinis, Death 15-27.

86 Eustratios, De statu animarum post mortem 2487-2491. – Marinis, Death 97-99.

87 Constatas, Apology 282 sieht darin eine Vorwegnahme der dyotheletischen Christologie.

88 Dal Santo, Debating 42.

89 Galavaris, Bread 121. 127.

90 z. B. Witt, Menasampullen 31-33. – Wessel, Eulogia 430-433. – Petridis, Bread Stamps 84 Abb. 4; 85 Abb. 6; 86 Abb. 7.

91 z. B. Patrich, Studies Abb. 156. – Galavaris, Bread 118-122 Abb. 63-69; 142 Abb. 77; 146 Abb. 79.

92 Galavaris, Bread 125-126.

wäre. Im Gegensatz zu den Standardformeln leistete diese individuelle Formulierung nämlich Gewähr, dass sie sich sowohl auf den Stempel selbst als auch auf die damit geprägten *eulogia*-Brote beziehen ließ. Schließlich vermochte keine liturgische Inschrift zum Ausdruck zu bringen, dass der Stempel ein Geschenk war. Eine ΕΥΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ-Inschrift hätte wiederum impliziert, dass die damit geprägten Objekte Träger der *virtus* des hl. Isidor von Chios wären, was offenbar nicht beabsichtigt war. Gleichsam wurde durch die Bildkomposition eine unautorisierte Produktion von amulettartigen Medaillons verhindert.

Im folgenden Abschnitt muss nun das Umfeld des Isidorkults beleuchtet und auf die Geschenk-These sowie andere Forschungsmeinungen zum Verwendungszweck des Stempels hin überprüft werden.

Die Plausibilität der Thesen zur Zweckbestimmung des Stempels im Kontext des Isidorkults

Bei der Erörterung der Frage, ob der Stempel zur Herstellung von Eulogienbehältern bestimmt gewesen sein könnte, gilt es dreierlei zu bedenken:

1. Eulogien sind ein Kennzeichen von Pilgerzentren, die sich überdies durch ihre aufwendige Architektur und das komplexe Raumangebot von herkömmlichen Memorialbauten abheben⁹³.
2. Welche geheiligte Substanz ein Pilgerort vergab, hing vom lokal praktizierten Reliquienkult ab.
3. Eigene Eulogienbehälter produzierten nur größere, überregional bedeutsame Pilgerzentren.

Die Keimzelle des Isidorkults bildete die Grabstätte auf Chios. Die an der Grabmemoria durchgeführten Grabungen förderten bislang keine Baustrukturen zu Tage, die eine Ansprache als Pilgerzentrum zuließen. Selbst die letzte und größte der drei einander ablösenden, dreischiffigen Basiliken war mit etwa 30m Länge und 20m Breite noch von durchschnittlicher Größe⁹⁴. Zudem sind weder Annexbauten, noch ein Baptisterium etc. bekannt. Die Kirche wurde allerdings noch nicht vollständig freigelegt. Im Dunkeln liegen die Eingangssituation im Westen und das nördliche Seitenschiff, genauso

das im Norden angrenzende Areal. Es bleibt zu spekulieren, ob sich dort weitere Räume anschlossen, die zumindest ein kleines Pilgerheiligtum zu erkennen gäben.

In mittelbyzantinischer Zeit wurde in den Grundmauern der Basilika eine kleine Kreuzkuppelkirche errichtet⁹⁵. Sie wurde im Zuge der osmanischen Eroberung der Insel (1566) in eine Moschee umgewandelt. Dabei wurde an der Nordwand ein Minarett ergänzt⁹⁶. Unter dem Minarett bzw. dem Mittelschiff der Basilika liegt ein kleines, durch eine Treppe zugängliches Hypogäum (inkl. Vorraum ca. 4,50m x 2m), in dem sich die leeren Grabkästen der hll. Isidor und Myrope befinden⁹⁷. Die Entstehungszeit des unterirdischen Isidorgrabes ist unklar⁹⁸. Einiges spricht jedoch dafür, dass dieses in frühbyzantinischer Zeit vorhanden und (Privilegierten) zugänglich war⁹⁹.

Die Trennung von Kultort und liturgisch genutztem Raum gehört seit konstantinischer Zeit zu den Charakteristika von Wallfahrtsstätten¹⁰⁰. Diese allein berechtigt aber gewiss noch nicht, von einem Pilgerheiligtum zu sprechen. Andere Argumente, wie z.B. Pilgerberichte, materielle oder schriftliche Nachweise über eine Eulogienvergabe, lassen sich indes nicht heranziehen.

Anzuführen bleibt der knappe Mirakelbericht¹⁰¹ im »Liber in gloria Martyrum« (um 585) des Gregor von Tours als möglicher Hinweis auf eine Eulogienvergabe. In diesem berichtet Gregor von einem Brunnen im Innern der Isidor-Basilika, in dem der Märtyrer (vor seiner Bestattung) versenkt worden sein soll. Von dem geheiligten Brunnenwasser würden Kranke trinken und dadurch genesen. Darüber hinaus hätten an diesem Brunnen schon viele, ja selbst der Presbyter, ein wunderbares Licht beobachtet.

Der von Gregor beschriebene Brunnen begegnet auch in jüngeren lateinischen, nicht jedoch in den griechischen hagiographischen Texten¹⁰².

Es ist unklar, ob sich das Grab und der Brunnen in derselben Basilika befanden, wofür ein archäologischer Beweis noch ausstünde, oder ob der Brunnen in einer anderen Isidorkirche stand. Georgios Zolotas († 1906) sprach sich für die Existenz einer separaten Kultstätte aus. Er lokalisierte den inzwischen modern überbauten Brunnen in Skaramanga (ca. 2,5km südlich des Isidorgrabes)¹⁰³. Ohne weitere Grabungen hat diese und jede andere Lokalisierung des Brunnens aber keine sichere Grundlage.

93 Eulogien sind aber keine notwendige Bedingung für ein Pilgerzentrum. Zu den Kennzeichen von Pilgerzentren/Wallfahrtsstätten siehe Brenk, Kultort.

94 Vgl. Pennas, Basilica 318-320 Abb. 1-3.

95 Pennas, Basilica 325 Abb. 8.

96 Pennas, Basilica 332.

97 Myrope wird in einer späteren Version der Passio Sancti Isidori (BHG 961c) eingeführt. In dieser heißt es, dass Kaiser Konstantin Pogonatos, womit vermutlich Konstans II. (641-668) gemeint ist, die Kirche über den beiden Heiligengräbern gestiftet habe.

98 Pennas, Basilica 332 meint, dass das Hypogäum nur wenig älter sei als das Minarett. Er lässt seine Datierung allerdings unbegründet. Dass diese zu spät angesetzt ist, zeigt schon allein der zwischen 1125 und 1133 verfasste Translationsbericht des Klerikers Cerbanus Cerbani, in dem die »Krypta« und die beiden nebeneinanderliegenden Gräber beschrieben werden. Cerbani, Translatio 328.

99 Vgl. Laskaris, Monuments funéraires 404. In Bezug auf die Zugänglichkeit ist die Vita Ioannis Chii aufschlussreich. Darin heißt es, dass Qasis (Johannes), der spätere Bischof von Chios († um 566), bei seiner Ankunft auf der Insel (um 553) das Privileg erhalten habe »of worshipping the coffin of the blessed Isidore the great martyr«. Vita Ioannis Chii 161.

100 Brenk, Kultort 72.

101 Greg. Tur. glor. mart. 101.

102 Vgl. AASS, Maii 3, 445-446.

103 Zolotas, Istorica 2, 49; 60. – Zolotas, Istorica 1, 145. Über dem Brunnen wurde im frühen 20. Jahrhundert eine dem hl. Isidor geweihte Kirche mit eingebauter Bodenluke errichtet.

Aus Gregors Bericht geht nicht hervor, ob das geheiligte Wasser nur vor Ort zu medizinischen Zwecken konsumiert wurde, oder ob Pilger dieses auch mit nach Hause transportierten. Selbst wenn von der Mitnahme des Wassers ausgegangen wird, scheint die von Buschhausen¹⁰⁴ erwogene Verwendung des Stempels für Pilgerampullen unwahrscheinlich. Pilgerampullen wurden für gewöhnlich unter Zuhilfenahme von Modeln (Tonampullen) oder Gussformen (Bleiampullen) hergestellt¹⁰⁵. Stempel spielten innerhalb des Fertigungsprozesses von Pilgerampullen hingegen eine marginale Rolle. In diesem Zusammenhang ist der Forschung jedenfalls nur ein einziger Stempel bekannt¹⁰⁶. Im Unterschied zum Isidor-Stempel besteht dieser aus Ton und hat eine konkave Stempelfläche. Mit dem Stempel wurden konvexe Patrizen hergestellt, von denen konkave Model in Halbschalenform abgenommen wurden¹⁰⁷. Die daraus gewonnenen Halbschalen ergaben zusammengesetzt einen linsenförmigen Ampullenkörper, an den abschließend Hals und Henkel angebracht wurden. Der Isidor-Stempel hätte sich daher allenfalls für die weniger gebräuchlichen Ampullen in Trommelform geeignet¹⁰⁸. Da die Eulogienbehälter-Produktion aber scheinbar auf große Pilgerzentren beschränkt blieb und ein solches auf Chios nicht greifbar wird, dürfte das Wasser wohl eher in schlichte, von den Besuchern selbst mitgebrachte Behälter abgefüllt worden sein¹⁰⁹.

Vikan nimmt wiederum an, dass mit dem Isidor-Stempel auf Chios Tonmedaillons für per Schiff angereiste Pilger gefertigt wurden¹¹⁰. Er zählt die bisher nur hypothetisch existenten Isidor-Medaillons zu einer speziellen Gruppe von Eulogien(behältern), die als Reise-Phylakterien verwendet wurden. Diese sollten primär jenen Gefahren entgegenwirken, denen sich die Pilger an Land und auf See ausgesetzt sahen¹¹¹. In dieser Gruppe findet sich auch das oben erwähnte Tonmedaillon aus Cherson mit der Darstellung des Seefahrerpatrons Phokas¹¹². Wie bereits gezeigt, erfüllt das Phokasbild die Kriterien eines Kultbildes. Medaillons wie dieses ließen sich daher, selbst wenn sie keine Eulogien enthielten, als Reise-Phylakterien verwenden. Hinweise auf eine entsprechende Verwendung von Staubmedaillons liefern bekanntlich die Viten der Stylienenheiligen Simeon d. Ä. und Simeon d. J.¹¹³ Das Phokas-Medaillon wurde mit Hilfe eines

Tonstempels hergestellt, der ebenfalls bei Ausgrabungen in Cherson, und zwar in der Hafenregion, zu Tage gefördert wurde¹¹⁴. Sein Fundort spricht zusammen mit der Inschrift für eine lokale und kirchlich gesteuerte Medaillon-Produktion. Es besteht dennoch kein Grund zur Annahme, dass die Medaillons Eulogien in sich bargen und direkt an der Phokaskirche gehandelt wurden. Womöglich erfolgte der Medaillon-Verkauf durch lizenzierte Händler auf den Hafentmärkten von Cherson. Die Kernzielgruppe könnten weniger Pilger im Speziellen als per Schiff Reisende im Allgemeinen gewesen sein, denen die Darstellung des Seefahrer-Patrons als Schutzmittel dienen sollte.

Eine entsprechende Funktion konnte und sollte die Isidor-darstellung nicht erfüllen. Demnach müssten die Isidor-Medaillons theoretisch Eulogien enthalten haben, um als Phylakterien bei Seefahrten genutzt worden sein zu können. Für eine Produktion von festen geheiligten Substanzen (Erde/Staub, Wachs) gibt es jedoch keine Anhaltspunkte. In Anbetracht der Stempelgröße verstärken sich die Zweifel an Vikans These. Immerhin misst der Durchmesser des Stempels 6 cm, während jener der frühbyzantinischen Tonmedaillons für gewöhnlich bei ca. 1,5-3 cm¹¹⁵ liegt. Solche kleinformatigen Medaillons sind in großer Zahl (weit über 200) überliefert¹¹⁶. Von zugehörigen Stempeln oder Modellen fehlt hingegen jede Spur; gefunden wurden ausschließlich Model für Bleimedillons¹¹⁷. Tonmedaillons mit einem Durchmesser >5 cm waren scheinbar unüblich, zumindest sind nur wenige erhalten. Bekannt sind ein Medaillon aus Ägina mit der Verkündigungsszene (8,5 cm)¹¹⁸ und jenes Medaillon mit dem Phokasbild aus Cherson (9,7 cm), zu dem auch der passende Tonstempel gefunden wurde.

Für einen frühbyzantinischen *eulogia*-Brotstempel (D. ca. 6-10,5 cm¹¹⁹) wäre der Durchmesser des Isidor-Stempels zwar recht klein, aber annehmbar. *Eulogia*-Brotstempel haben eine runde Stempelfläche und bestehen meistens aus Ton, seltener aus Bronze oder Stein¹²⁰. Ihre Inschriften und Darstellungen können positiv oder negativ, in Leserichtung oder spiegelbildlich angebracht sein. Diesbezüglich scheint es keine festen Konventionen gegeben zu haben. *Eulogia*-Brotstempel lassen sich hinsichtlich ihrer Bildmotive in zwei Gruppen unterteilen. Die Stempel der ersten Gruppe zeigen ein

104 Buschhausen, Phylactery 118.

105 Witt, Werke 25-29. – Metzger, Ampoules 9. 17.

106 Kaminski-Menssen, Bildwerke Kat.-Nr. I 221 Taf. 62.

107 Kaminski-Menssen, Bildwerke 37-38.

108 Wie z. B. jene aus Abu Mena. Hierzu Kaminski-Menssen, Bildwerke 20-21 Abb. 1c.

109 z. B. undekorierte Tonampullen wie jene aus Skythopolis: Agady/Arazi/Arubas, Shops 483 Abb. 21.5 Taf. 7 Abb. 3-4. Zu kleinen Glasflaschen und Glaskrügen, die möglicherweise als Eulogienbehälter dienten Klausen-Nottmeyer, Eulogien 924-925.

110 Vikan, Pilgrimage Art 15-16. – Vikan, Land 78-79. – Vikan, Pilgrims' Art 236-239.

111 Vikan, Land.

112 s. Anm. 69.

113 Vgl. cap. 235 der Vita des hl. Simeon d. J. (Van den Ven, Vie 1, 32) und mir. 104 in der Vita des hl. Simeon d. Ä. (Lietzmann, Leben 152). Hierzu ausführlicher Vikan, Land 75.

114 Yshaeva u. a., Legacy 607 Nr. 371; 312 Abb. 371. – Kolesnikova, Chram 172.

115 Vgl. Maßangaben bei Vikan, Pilgrims' Art 236-239.

116 Vgl. die geschätzte Anzahl an Tonmedaillons aus Qal'at Sim'an bei Sodini (Terre des semelles 93) und Vikan (Pilgrims' Art 236).

117 z. B. Kat. Mainz 2011-2012, 218-219 Kat.-Nr. II.1.9; 219 Abb. II.1.9.b (Ch. Schmidt) (Steatit-Gussform für Bleimedillons, Syrien um 600). Zu mittelbyzantinischen Modellen siehe Sodini, Terre des semelles 136. – Foskolou, Blessings 66-68.

118 Ägina, Archäologisches Museum, Inv.-Nr. 5271. Hierzu Wurster/Felten, Akropolismauer 73-74 Taf. 27 Abb. 142.

119 Galavaris, Bread 118-122. 142-150. Der Tonstempel in München (Sammlung C. S., Inv.-Nr. 891) hat mit 5,3 cm den bislang kleinsten bekannten Durchmesser: Kat. München 2004, 343 Nr. 730 (C. Schmidt). Ein mit 12 cm Durchmesser vergleichsweise großer frühbyzantinischer Stempel wurde wiederum in Delphi gefunden: Perdrizet, Monuments figurés 196 Nr. 589 Abb. 686.

120 Vgl. Petridis, Bread Stamps 83-87. – Galavaris, Bread 118-122. 142-150. Vermutlich gab es auch Holzstempel, die nicht erhalten geblieben sind.

Kreuz oder ein Motiv mit symbolischer Bedeutung¹²¹. Auf den Stempeln der zweiten Gruppe sind Heiligenfiguren oder szenische Darstellungen angebracht¹²². Zu dieser Gruppe zählt der 10,5 cm große *eulogia*-Brotstempel des späten 6./7. Jahrhunderts in Richmond¹²³, auf dem der hl. Philippus zwischen zwei kreuzbekrönten Sakralbauten mit Treppenaufgängen wiedergegeben ist¹²⁴. Der Stempel ist genauso wie der Isidor-Stempel aus Bronze gefertigt, trägt aber in Abweichung von diesem eine umlaufende Inschrift mit liturgischem Bezug, die ihn eindeutig als Brotstempel ausweist¹²⁵.

Diese Bestimmung ist auch in einigen anderen Fällen aufgrund der verwendeten Inschriftenformeln (z. B. ΕΥΛΟΓΙΑ ΚΥΡΙΟΥ ΕΦ' ΗΜΑΣ) unstrittig¹²⁶. Bei fehlender Inschrift mit liturgischem Inhalt liefert vereinzelt der Fundkontext Hinweise¹²⁷. Solche Informationen hält der Isidor-Stempel nicht bereit. Immerhin ist durch die bildliche Darstellung der Bezug zur Liturgie gegeben. Was seine Provenienz betrifft, so ist lediglich bekannt, dass der Stempel in Thessaloniki gefunden wurde¹²⁸. Wann und wie er dorthin kam, oder ob er tatsächlich aus Thessaloniki stammt, lässt sich nicht mehr klären.

Festzuhalten bleibt, dass sämtliche Ergebnisse der angestellten Untersuchungen zur Zweckbestimmung des Stempels für einen *eulogia*-Brotstempel sprechen.

Überlegungen zum Entstehungs- und Verwendungskontext des Stempels

Für die Gruppe der *eulogia*-Brotstempel mit figürlichen oder szenischen Darstellungen wurden verschiedene Verwendungskontexte vorgeschlagen. Da sich ihre Darstellungen mit konkreten Festtagen verbinden lassen, nimmt Galavaris an, dass die Stempel ausschließlich zu diesen besonderen

Anlässen und vorzugsweise in Kirchen oder Heiligtümern mit passendem Patrozinium verwendet wurden¹²⁹. Platon Petridis hält einen festtagsabhängigen Gebrauch der Stempel hingegen für unwahrscheinlich, denn »such a use would suppose the existence of dozens of stamps used only for festival days of the more popular saints of the Church«¹³⁰. Er würde die Stempel mit Heiligendarstellungen daher allenfalls mit entsprechenden Verehrungsorten in Verbindung bringen wollen. Letztendlich tendiert Petridis aber dazu, von solchen Rückschlüssen abzusehen und den Bildern keine besondere Bedeutung beizumessen¹³¹.

Es ist sicherlich nicht damit zu rechnen, dass Kirchen und Klöster mit einem Arsenal von *eulogia*-Brotstempeln für diverse Festtage des Kirchenjahres ausgerüstet waren, zumal für solche Stempel keine Notwendigkeit bestand.

Hinsichtlich ihrer Größe und Gestaltung entsprechen die byzantinischen *eulogia*-Brotstempel mit figürlichen oder szenischen Darstellungen postbyzantinischen und zeitgenössischen Brotstempeln, die in der griechisch-orthodoxen Kirche im Kontext der Artoklasia Verwendung finden¹³². Diese tragen häufig eine Darstellung des Kirchenpatrons und sind speziell für das am Vorabend des Heiligenfestes verteilte Brot vorgesehen¹³³. Daneben begegnen aber auch Brotstempel mit Heiligendarstellungen oder Festtagsbildern, die keinen Bezug zum Patrozinium aufweisen¹³⁴. Ihr Gebrauch ist in analoger Weise festtagsgebunden. Die Vermutung liegt nahe, dass dies für die verwandten byzantinischen *eulogia*-Brotstempel gleichermaßen galt¹³⁵.

Im Fall des hl. Isidor von Chios wäre dies der 14. Mai¹³⁶. Angesichts der kultpropagandistischen Funktion der Isidorarstellung steht eine Verbindung des Stempels zu einer Kultstätte des Märtyrers außer Frage. In Anbetracht der mächtigen Popularität des Isidorkults¹³⁷ kommt als Herkunftsort

121 Petridis, *Bread Stamps* 85-86 Abb. 6-7. – Kat. Thessaloniki 2001-2002, 195-196 Kat.-Nr. 218. 220 (F. Felten), mit weiteren Beispielen. – Galavaris, *Bread* 119-122 Abb. 64-69.

122 Petridis, *Bread Stamps* 83-85 Abb. 2-5. – Yashaeva u. a., *Legacy* 606 Nr. 370; 609 Nr. 373; 311 Abb. 370; 313 Abb. 373. – Kat. Thessaloniki 2001-2002, 196 Kat.-Nr. 219 (F. Felten). – Djobadze, *Bread Stamps* 175-176 Taf. 17 Abb. 18-19. – Galavaris, *Bread* 140-153; 142 Abb. 77; 144 Abb. 78; 146 Abb. 79; 150 Abb. 80. – Rahmani, *Eulogia Stamp* Taf. 28. – Ebersolt, *Mélanges* 115-118; 116 Abb. 7. – Perdriest, *Monuments figurés* 196 Nr. 589 Abb. 686. Zu einem Stempel ohne Heiligendarstellung, aber mit gleicher Inschriftenformel wie auf den Stempeln in Thessaloniki (Galavaris, *Bread* 140-143; 142 Abb. 77) und Wien (Galavaris, *Bread* 145-148; 146 Abb. 79) bei Nennung des hl. Paulus Patrich, *Studies* 249-252 Abb. 156. – Di Segni, *Inscription*.

123 Virginia Museum of Fine Arts, Inv.-Nr. 66.29.2.

124 Galavaris, *Bread* 150 Abb. 80. – Kat. New York 1977-1978, 590-591 Kat. 530 (N. P. Ševčenko).

125 ΑΓΙΟΣ ΑΓΙΟΣ ΑΓΙΟΣ ΚΥΡΙΟΣ ΣΑΒΑΩΘ ΠΛΗΡΙC Ω ΟΥΡΑΝΟC ΚΕ Η ΓΙ ΤΗC ΑΓΙΑC CΟΝ ΔωΞΙC. Hierzu Kat. New York 1977-1978, 590-591 Kat. 530 (N. P. Ševčenko). – Galavaris, *Bread* 149.

126 Solche Anhaltspunkte fehlen u. a. bei zwei weiteren, in Cherson gefundenen Tonstempeln. Nach Jaševa, *Pilgerandenken* 479 dienten diese der Herstellung von Tonmedaillons.

127 Wie z. B. im Fall eines Kalksteinstempels mit Barlaam-Darstellung und gängiger ΕΥΛΟΓΙΑ ΤΟΥ-Formel, der im selben Raum des Barlaam-Klosters auf dem Berg Kasios gefunden wurde wie ein eucharistischer Brotstempel. Djobadze, *Investigations* 52. 203 Taf. 21 Abb. 93. Zu beiden Stempeln Djobadze, *Bread Stamps*.

128 An dieser Stelle sei Carol C. Brown (seinerzeit kuratorische Assistentin im Walters Art Museum in Baltimore, MD) für die Auskünfte über die Provenienz des Stempels herzlich gedankt.

129 Galavaris, *Bread* 139-153.

130 Petridis, *Bread Stamps* 88.

131 Petridis, *Bread Stamps* 88.

132 Galavaris, *Bread* 133-137.

133 Galavaris, *Bread* 135 Abb. 70-71.

134 Galavaris, *Bread* 136 Abb. 72-73; 138-139 Abb. 74-76.

135 Nach Galavaris, *Bread* 133. 153 dürfte diese Praxis, die in Textquellen keinen Niederschlag fand und ausschließlich materiell fassbar ist, spätestens im 6. Jahrhundert ihren Anfang genommen haben. Der Großteil der byzantinischen *eulogia*-Brotstempel stammt aus dem 6./7. Jahrhundert. Aus mittelbyzantinischer Zeit ist der oben erwähnte Barlaam-Stempel (s. Anm. 127) überliefert. In spätbyzantinische Zeit datieren ein Tonstempel aus Ägina mit der Darstellung eines Reiterheiligen (Georg?) und ein Stempelfragment aus weißem Kalkstein mit einer Darstellung der Himmelfahrt des Propheten Elias. Zum Stempel aus Ägina siehe Kat. Thessaloniki 2001-2002, 196 Kat.-Nr. 219 (F. Felten). Zum Stempelfragment mit Himmelfahrtsszene Galavaris, *Bread* 140. – Ebersolt, *Mélanges* 115-118; 116 Abb. 7. Da Galavaris keine frühbyzantinischen Stempel mit Festtagsbildern bekannt waren, ging er davon aus, dass diese erst später eingeführt wurden. Galavaris, *Bread* 153. Diese Annahme könnte ein 7,8 cm großer Tonstempel des frühen 7. Jahrhunderts mit einer Darstellung der Anbetung der Magier widerlegen: Petridis, *Bread Stamps* 83 Abb. 2.

136 AASS, Maii 3, 443-444. – Syn. CP. 683-684.

137 Zum Kult im Allgemeinen Lucchesi, *Isidoro*. Zum Kult im Allgemeinen und in der Grafschaft Kastilien Serra, *San Isidoro*. – Bishko, *Abbey*. Zum Kult in Venedig Tomasi, *Cappella*.

des Stempels vor allem die Isidor-Basilika über dem Märtyrergrab oder die schriftlich überlieferte Irenenkirche mit zugehöriger Isidorkapelle (2. Hälfte des 5. Jahrhunderts) zu Konstantinopel¹³⁸ in Betracht. Für eine Herkunft aus Konstantinopel spricht zunächst die Nähe der Bildinhalte zum wenig verbreiteten Traktat des Presbyters Eustratios. Über die Isidorkapelle ist bekannt, dass diese anlässlich der um 450 erfolgten Translation der Isidorreliquien nach Konstantinopel errichtet wurde¹³⁹. Die älteste und gleichsam einzige Nachricht über das in der Irenenkirche begangene Isidorfest findet sich in der Version H des Synaxars von Konstantinopel (spätes 10. Jahrhundert)¹⁴⁰.

Es ist durchaus denkbar, dass der Stempel in einer der beiden Kirchen verwendet wurde. Eine Reihe von Indizien – die auf einen spezifischen Rezipientenkreis ausgerichteten Bildelemente, die Beziehbarkeit der Inschriftenformel auf den Stempel selbst, der etwas höhere Materialwert und unter Vorbehalt auch der Fundort des Stempels – legt jedoch nahe, dass der Stempel als *eulogia* genutzt und einem Geistlichen geschenkt wurde.

Als möglicher Bestimmungsort wäre Thessaloniki zu nennen. Nach Thessaloniki weist zunächst der Fundort, der allein aber nur bedingt aussagekräftig ist, weil mit der Möglichkeit einer späteren Verbringung gerechnet werden muss. Für eine Verbindung zwischen Thessaloniki und Chios liefert der erste Teil der »Miracula Sancti Demetrii«¹⁴¹ (um 610/620) einen möglichen Anhaltspunkt. Stephanos Eftymiadis merkte an, dass der Verfasser der Mirakelsammlung einen besonderen Bezug zu Chios gehabt haben könnte, da die Insel in zwei der 15 Berichte als Schauplatz für Wunder dient (Mir. 8-9)¹⁴². In diesen beiden Erzählungen sorgt Demetrius jeweils dafür, dass Getreideschiffe bei Chios die Stadt Thessaloniki erreichen. In Mir. 9 findet sogar die Isidorkirche Erwähnung¹⁴³. Die Erzählung handelt von einem Beamten auf Chios, der im Traum eine Botschaft empfangen habe. Die Stimme habe ihm mitgeteilt, dass ein gewisser Demetrius alle Getreideschiffe nach Thessaloniki umgeleitet hätte. Der Beamte habe daraufhin das Martyrion des hl. Isidor aufgesucht, um vom Heiligen und von den Einheimischen genaueres über diesen ominösen Demetrius zu erfahren. Die dort versammelten, heilsuchenden Kranken hätten den Beamten dann umfassend aufgeklärt.

Es versteht sich von selbst, dass Isidor in diesem Kontext keine Konkurrenz für Demetrius darstellen durfte. Vorder-

gründig musste der Protagonist wirkmächtig und verehrungswürdig erscheinen. Bemerkenswert ist dennoch die Tatsache, dass der Verfasser Demetrius gerade im kultischen Kerngebiet und zentralen Wirkungsbereich des hl. Isidor agieren lässt, während Isidor zu absoluter Passivität herabsetzt wird.

Die Mirakelsammlung wird nach allgemeinem Konsens Erzbischof Johannes von Thessaloniki (610-spätestens 649) zugeschrieben, der sich aber größtenteils auf ältere Berichte, u. a. seines Vorgängers Eusebios (585-603), stützte¹⁴⁴. Nach Chios führt indes von keinem der beiden Bischöfe eine Spur, so dass die nachstehenden, auf der Geschenk-These aufbauenden Überlegungen im spekulativen Bereich verbleiben.

Wird einer der beiden als Empfänger des Geschenks betrachtet, käme als potentieller Geber vorzugsweise der (unbekannte) Bischof von Chios¹⁴⁵ oder evtl. ein Presbyter an der Memorialkirche über dem Märtyrergrab in Frage.

Der Gedanke scheint verlockend, dass der Stempel in Reaktion auf die Wunderberichte in Auftrag gegeben und dem Erzbischof von Thessaloniki geschenkt wurde, um diesen zur Kooperation aufzurufen. Der Stempel sollte den Erzbischof zur Revision des Bildes bewegen, welches die Erzählungen von Isidor vermittelten. In Anbetracht der virulenten Zweifel an einer postmortalen Seelenaktivität, mit denen sich auch der Verfasser der »Miracula Sancti Demetrii« konfrontiert sah¹⁴⁶, musste der innere Zusammenhalt der Apologeten des Heiligenkults doch im Interesse aller Mitstreiter sein. Die Isidordarstellung war derart konzipiert, dass sie der Verteidigung der postmortalen Aktivität des Heiligen am Kultort und in seiner Funktion als Patron der Seefahrer dienen konnte, ohne dabei die Glaubwürdigkeit der Wunderberichte in Frage zu stellen. Wie bereits angedeutet, dürfte es sich um keine reine altruistische Schenkung gehandelt haben, obschon der inschriftlich verwendete Begriff *eulogia* gegenteiliges suggeriert. Die erwartete Gegenleistung bestand vermutlich darin, den *eulogia*-Brotstempel zu gebrauchen und den Gedenktag des hl. Isidor feierlich zu begehen. Für den Beschenkten bedeutete dies nicht weniger als indirekt Fremdwerbung für die Kultstätte zu treiben. Der im Rahmen der Liturgie verlesene Martyriumsbericht würde sich unweigerlich mit der Propaganda auf den *eulogia*-Brotten verbinden. Der Anbringungs-ort der Isidordarstellung wäre demnach außerordentlich geschickt gewählt. Die Zweckbestimmung des Stempels hätte es dem Donator ermöglicht, seine Propaganda für den hl. Isidor und die Kultstätte in eine ferne Gemeinde hineinzutragen.

138 Zur Irenenkirche Berger, Untersuchungen 447-449. – Janin, Églises 111-113. Zur Isidorkapelle Janin, Églises 271.

139 Die Translatio erfolgte durch den Presbyter und Oikonomos der Hagia Sophia Markian, der auch den Bau der Isidorkapelle in Auftrag gab. Darüber informiert die Vita Sancti Marciani (BHG 1032-1034). – Wortley, Vita. Zu Markian Janin, Marciano. – AASS, Januarii 1, 609-615. – PG 114, 429-455.

140 Jerusalem, Cod. Hagios Stavros 40, fol. 132v. – Mateos, Typicon 1, 292-293.

141 Lemerle, Recueils des miracles 1.

142 Eftymiadis, Collections 114. – Lemerle, Recueils des Miracles 1, §§68-72 (Mir. 8); 73-80 (Mir. 9).

143 Lemerle, Recueils des Miracles 1, §76.

144 Lemerle, Recueils des miracles 2, 43-44.

145 Für den Zeitraum zwischen ca. 566 und 681 sind weder Namen noch Amtszeiten der Bischöfe von Chios überliefert. Das Bistum Chios wird in der Notitia 1 (Mitte des 7. Jahrhunderts) an zweiter Stelle der 12 Suffraganbistümer aufgeführt, die zur Eparchie der Kykladen gehörten und der Metropole von Rhodos unterstanden. Darrouzès, Notitiae Episcopatum 213, Notitia 1, 427.

146 Dal Santo, Debating 183-195.

Fazit

Zusammengefasst sprechen die Ergebnisse einhellig für eine Verwendung als *eulogia*-Brotstempel. Für die Gruppe der *eulogia*-Brotstempel mit Heiligendarstellungen ist ein festtagsabhängiger Gebrauch in Betracht zu ziehen. Im Fall des hl. Isidor von Chios wäre dies der 14. Mai. Die Isidordarstellung erfüllt einen kultpropagandistischen Zweck, der eine Verbindung des Stempels zu einem Kultort des Heiligen evident macht. Angesichts der mäßigen Popularität des Isidorkults dürfte der in Thessaloniki gefundene Stempel am ehesten aus der Grabmemoria auf Chios oder der schriftlich überlieferten Irenenkirche mit zugehöriger Isidorkapelle zu Konstantinopel stammen. Wahrscheinlich stand die Gestaltung der Darstellung im Zusammenhang mit der zeitgenössischen, hitzigen Debatte um den Heiligenkult. Das bildlich umgesetzte Argumentationsmodell, das u. a. der Verteidigung der postmor-

talen Aktivität des hl. Isidor diene, scheint dabei aus dem Traktat »De statu animarum post mortem« (um 590) des Presbyters Eustratios von Konstantinopel entlehnt worden zu sein. Diese, auf einen spezifischen Rezipientenkreis ausgerichteten Bildelemente legen zusammen mit weiteren Indizien (wie die Beziehbarkeit der Inschrift auf den Stempel selbst und der etwas höhere Materialwert) nahe, dass der Stempel per se eine *eulogia* war und einem Geistlichen geschenkt wurde. Es bleibt zu spekulieren, ob es sich bei diesem um den Verfasser des ersten Teils der »Miracula Sancti Demetrii« handelte, der Isidor in Mir. 9 zu absoluter Passivität herabgesetzt hatte. Womöglich sollte ihn das Geschenk zur Revision dieses Bildes bewegen, indem er den *eulogia*-Brotstempel am Gedenktag des hl. Isidor gebrauchte.

Bibliographie

Quellen

- Cerban, Translatio: Cerbanus Cerbani, Translatio mirifici Martyris Isidori a Chio insular in civitatem Venetam ab incarnatione Salvatoris anno Domini MCXXV. RHC. Historiens Occidentaux 5, 1895, 321-334.
- D’Aiuto, Menologio: El Menologio de Basilio II. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Gr. 1613. Libro de estudios con ocasión de la edición facsímil. Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano. Diaconía Apostólica de la Iglesia de Grecia, Athen. Testimonio Compañía Editorial. Hrsg. von F. d’Aiuto. Scriptorium 18 (Madrid 2008).
- Darrouzès, Notitiae Episcopatum: Notitiae Episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae. Hrsg. von J. Darrouzès (Paris 1981).
- Eustratius, De statu animarum post mortem: Eustratii Presbyteri Constantinopolitani, De statu animarum post mortem. Hrsg. von P. van Deun. CCSG 60 (Turnhout 2006).
- Greg. Tur. glor. mart.: Gregorii episcopi Turonensis miracula et opera minora. Hrsg. von B. Krusch / W. Arndt. MGH SS rer. Merov. 1, 2 (Hannover 1969) 34-111.
- Lemerle, Recueils des miracles 1: Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans, 1. Le texte. Hrsg. von P. Lemerle. Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique (Paris 1979).
- Recueils des miracles 2: Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans, 2. Commentaire. Hrsg. von P. Lemerle. Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique (Paris 1981).
- Lietzmann, Leben: Das Leben des heiligen Symeon Stylites. Hrsg. von H. Lietzmann. TU 32, 4 (Leipzig 1908).
- Mateos, Typicon 1: Le typicon de la grande église. Ms. Sainte-Croix n° 40, X^e siècle. Introduction, texte critique, traduction et notes, 1. Le cycle des douze mois. Hrsg. von J. Mateos. OCA 165 (Rom 1962).
- Munier, Actes: Les actes du martyr de saint Isidore. Hrsg. von H. Munier. Bulletin de l’Institut français d’archéologie orientale 14, 1918, 97-190.
- Sulp. Sev. Dial.: Sulpicius Severus, Dialogi. Hrsg. von C. Halm. CSEL 1 (Wien 1866) 152-216.
- Syn. CP.: Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae. Propylaeum ad AASS Novembris. Hrsg. von H. Delehaye (Brüssel 1902).
- Till, Martyrerlegenden: Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden. Texte, Übersetzungen und Indices 1. Hrsg. von W. C. Till. OCA 102 (Rom 1935).
- Van den Ven, Vie 1: La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592), 1. Introduction et texte grec. Hrsg. von P. van den Ven. SubsHag 32 (Brüssel 1962).
- Vita Ioannis Chii: John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints. Hrsg. und ins Englische übersetzt von E. W. Brooks. PO 19, 1926, 153-227, darin 159-164.
- Von Lemm, Bruchstücke: O. von Lemm, Bruchstücke koptischer Märtyrerakten. Memoires de l’Académie Impériale des Sciences de St. Petersbourg, 8. Ser., 12, 1 (St. Petersburg 1913).
- Wortley, Vita: J. Wortley, Vita Sancti Marciani Oeconomii. BZ 103/2, 2011, 715-772.

Literatur

- Agady/Arazi/Arubas, Shops: S. Agady / M. Arazi / B. Arubas, *Byzantine Shops in the Street of the Monuments at Bet Shean (Scythopolis)*. In: L. V. Rutgers (Hrsg.), *What Athens has to do with Jerusalem. Essays on Classical, Jewish, and Early Christian Art and Archaeology in Honor of Gideon Foerster* (Löwen 2002) 423-532.
- Anderson, Archaeology: W. Anderson, *An Archaeology of Late Antique Pilgrim Flasks*. *Anatolian Studies* 54, 2004, 79-93.
- Angenendt, Heilige: A. Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart* (München 1994).
- Babuin, Standards: A. Babuin, *Standards and Insignia of Byzantium*. *Byzantion*. REB 71, 2001, 5-59.
- Bandmann, Kirche: LCI 2 (1970) 514-529 s.v. Kirche, Kirchenbau (G. Bandmann).
- Belting, Bild: H. Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst* (München 2011).
- Belting-Ihm, Heiligenbild: RAC 14 (1988) 66-96 s.v. Heiligenbild (Ch. Belting-Ihm).
- Berger, Untersuchungen: A. Berger, *Untersuchungen zu den Patria Konstantinopoleos* (Bonn 1988).
- Bishko, Abbey: Ch. J. Bishko, *The Abbey of Dueñas and the Cult of St Isidore of Chios in the County of Castile (10th-11th Centuries)*. *Homenaje a Fray Justo Pérez de Urbel* 2 (Silos 1977) 345-64.
- Bonino, Barche: M. Bonino, *Barche, navi e simboli navali nel cimitero di Priscilla*. *Rivista di archeologia cristiana* 59, 1983, 277-312.
- Brandenburg, Kirchenbau: *Theologische Realenzyklopädie* 18 (1989) 421-442 s.v. Kirchenbau 1. Der frühchristliche Kirchenbau (H. Brandenburg).
- Brenk, Kultort: B. Brenk, *Der Kultort, seine Zugänglichkeit und seine Besucher*. In: E. Dassmann / J. Engemann (Hrsg.), *Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie*. Bonn 22.-28. September 1991. *JbAC Ergänzungsband* 20, 1 (Münster 1995) 69-122.
- Brune, Reiter: K.-H. Brune, *Der koptische Reiter. Jäger, König, Heiliger. Ikonographische und stilistische Untersuchung zu den Reiterdarstellungen im spätantiken Ägypten und die Frage ihres »Volkskunstcharakters«*. *Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten* 11 (Altenberge 1999).
- Bruneau, Isis Pélagia compléments: P. Bruneau, *Isis Pélagia à Délos (compléments)*. BCH 87, 1963, 301-308.
- Isis Pélagia: P. Bruneau, *Isis Pélagia à Délos*. BCH 85, 1961, 435-446.
- Statues: P. Bruneau, *Existe-t-il des statues d'Isis Pélagia?* BCH 98, 1974, 333-381.
- Buschhausen, Phylactery: H. Buschhausen, *A Phylactery of St. Phokas*. In: B. der Mugrdchian (Hrsg.), *Between Paris and Fresno. Armenian Studies in Honor of Dickran Kouymjian*. *Armenian Studies Series* 13 (Costa Mesa 2008) 117-123.
- Camber, Hoard: R. Camber, *A Hoard of Terracotta Amulets from the Holy Land*. *Actes du XV^e Congrès International d'Études Byzantines*. Athènes Septembre 1976, 2A. *Art et archéologie, communications* (Athen 1981) 99-106.
- Caner, Alms: D. F. Caner, *Alms, Blessings, Offerings. The Repertoire of Christian Gifts in Early Byzantium*. In: M. L. Satlow (Hrsg.), *The Gift in Antiquity* (Malden MA, Oxford 2013) 25-44.
- Economy: D. Caner, *Towards a Miraculous Economy. Christian Gifts and Material »Blessings« in Late Antiquity*. *Journal of Early Christian Studies* 14, 2006, 329-377.
- Caseau, Autel: B. Caseau, *Autour de l'autel. Le contrôle des donateurs et des donations alimentaires*. In: J.-M. Spieser / E. Yota (Hrsg.), *Donations et Donateurs dans le monde byzantin, Actes du colloque international de l'Université de Fribourg*. 13-15 mars 2008 (Paris 2012) 47-73.
- Chatzinikolaou, Heilige: RbK 2 (1971) 1034-1093 s.v. Heilige (A. Chatzinikolaou).
- Constas, Apology: N. Constan, *An Apology for the Cult of Saints in Late Antiquity*. *Eustratius Presbyter of Constantinople. On the State of Souls after Death*. *Journal of Early Christian Studies* 10, 2002, 267-285.
- Dal Santo, Debating: M. J. Dal Santo, *Debating the Saints' Cult in the Age of Gregory the Great*. *Oxford Studies in Byzantium* (Oxford 2012).
- Text: M. J. Dal Santo, *Text, Image, and the »Visionary Body« in Early Byzantine Hagiography. Incubation and the Rise of the Christian Image Cult*. *Journal of Late Antiquity* 4, 2011, 31-54.
- Delbrueck, Consulardiptychen: R. Delbrueck, *Die Consulardiptychen und verwandte Denkmäler*. *Studien zur Spätantiken Kunstgeschichte* 2 (Berlin 1929).
- Dennis, Battle Flags: G. T. Dennis, *Byzantine Battle Flags*. BF 8, 1982, 51-59.
- Di Segni, Inscription: L. Di Segni, *Inscription on a Eulogia Stamp*. *Israel Museum Studies in Archaeology* 1, 2002, 33-38.
- Dimitrokallis, Basilikē: G. Dimitrokallis, *Η βασιλική του Αγίου Ισιδώρου στην Τραγαία Νάξου. Επετηρίς Εταιρείας Κυκλαδικών Μελετών* 15, 1996, 247-306.
- Djobadze, Bread Stamps: W. Djobadze, *Medieval Bread Stamps from Antioch and Georgia*. OC 63, 1979, 163-176.
- Investigations: W. Djobadze, *Archeological Investigations in the Region West of Antioch on-the-Orontes*. *Forschungen zur Kunstgeschichte und Christlichen Archäologie* 13 (Stuttgart 1986).
- Dölger, Brotstempel: F. J. Dölger, *Heidnische und christliche Brotstempel mit religiösen Zeichen*. *Antike und Christentum* 1 (Münster 1929) 1-46.
- Sphragis: F. J. Dölger, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*. *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums* 5, 3/4 (Paderborn 1911).
- Drews, Geschichte: P. Drews, *Zur Geschichte der »Eulogien« in der alten Kirche*. *Zeitschrift für praktische Theologie* 20, 1898, 18-39.
- Ebersolt, Mélanges: J. Ebersolt, *Mélanges d'Histoire et d'Archéologie byzantines*. *Revue de l'Histoire des Religions* 76, 1, 1917, 1-123.
- Efthymiadis, Collections: St. Efthymiadis, *Collections of Miracles (Fifth-Fifteenth Centuries)*. In: St. Efthymiadis (Hrsg.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography 2. Genres and Contexts* (Farnham, Burlington VT 2014) 103-142.

- Engemann, Eulogien: J. Engemann, Eulogien und Votive. In: E. Dassmann / J. Engemann (Hrsg.), Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie. Bonn 22.-28. September 1991. JbAC Ergänzungsband 20, 1 (Münster 1995) 223-233.
- Pilgerampullen: J. Engemann, Palästinensische Pilgerampullen im F. J. Dölger-Institut in Bonn. JbAC 16, 1973, 5-27.
- Verbreitung: J. Engemann, Zur Verbreitung magischer Übelabwehr in der nichtchristlichen und christlichen Spätantike. JbAC 18, 1975, 22-48.
- Evioux, Isidorus of Pelusium: The Coptic Encyclopedia 4 (1991) 1308-1310 s. v. Isidorus of Pelusium (P. Evioux).
- Foskolou, Blessings: V. Foskolou, Blessings for Sale? On the Production and Distribution of Pilgrim Mementoes in Byzantium. BZ 105, 2012, 53-84.
- Fourlas, Silberschale: B. Fourlas, Eine frühbyzantinische Silberschale mit der Darstellung des heiligen Theodor. Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz 55, 2008, 483-528.
- Frank, Loca Sancta: G. Frank, Loca Sancta Souvenirs and the Art of Memory. In: B. Chevallier-Caseau / J.-C. Cheynet / V. Déroche (Hrsg.), Pèlerinages et Lieux Saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval. Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance. Monographies 23 (Paris 2006) 193-201.
- Galavaris, Bread: G. P. Galavaris, Bread and the Liturgy. The Symbolism of Early Christian and Byzantine Bread Stamps (Madison 1970).
- Brotstempel: RbK 1 (1966) 747-752 s. v. Brotstempel (G. P. Galavaris).
- Grabar, Kunst: A. Grabar, Die Kunst des frühen Christentums. Von den ersten Zeugnissen christlicher Kunst bis zur Zeit Theodosius I. (München 1967).
- Grotowski, Arms: P. Ł. Grotowski, Arms and Armour of the Warrior Saints. Tradition and Innovation in Byzantine Iconography (843-1261). The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures (400-1500) 87 (Leiden 2010).
- Heitmüller, Sphragis: W. Heitmüller, Sphragis. In: A. Deißmann (Hrsg.), Neutestamentliche Studien. Georg Heinrici zu seinem 70. Geburtstag. Untersuchungen zum Neuen Testament 6 (Leipzig 1914) 40-59.
- Heurtel, Inscriptions: Ch. Heurtel, Les inscriptions coptes et grecques du temple d'Hathor à Deir al-Médina suivies de la publication des notes manuscrites de François Daumas (1946-1947). Bibliothèque d'Études Coptes 16 (Kairo 2004).
- Janin, Églises: R. Janin, Les églises et les monastères. La géographie ecclésiastique de l'empire byzantine 1, 3 (Paris 1953).
- Marciano: Bibliotheca Sanctorum 8 (1967) 689 s. v. Marciano (R. Janin).
- Jašaeva, Pilgerandenken: T. Jašaeva, Pilgerandenken im byzantinischen Cherson. In: F. Daim / J. Drauschke (Hrsg.), Byzanz – Das Römerreich im Mittelalter 2, 1: Schauplätze. Monographien des RGZM 84, 2, 1 (Mainz 2010) 479-491.
- Kaminski-Menssen, Bildwerke: G. Kaminski-Menssen, Bildwerke aus Ton, Bein und Metall. Liebieghaus-Museum Alter Plastik. Bildwerke der Sammlung Kaufmann 3 (Kassel 1996).
- Kat. Mainz 2011-2012: B. Fourlas / V. Tsamakda (Hrsg.), Wege nach Byzanz [Ausstellungskat.] (Mainz 2011).
- Kat. München 2004-2005: L. Wamser (Hrsg.), Die Welt von Byzanz. Europas östliches Erbe [Ausstellungskat.] (München 2004).
- Kat. New York 1977-1978: K. Weitzmann (Hrsg.), Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art. Third to Seventh Century [Ausstellungskat.] (New York 1979).
- Kat. Paderborn 2001: Ch. Stiegemann (Hrsg.), Byzanz. Das Licht aus dem Osten. Kunst und Alltag im Byzantinischen Reich vom 4. bis 15. Jahrhundert [Ausstellungskat.] (Mainz 2001).
- Kat. Schallaburg 2012: Schallaburg Kulturbetriebsges. m. b. H. / Römisch-Germanisches Zentralmuseum (Hrsg.), Das goldene Byzanz und der Orient [Ausstellungskat.] (Schallaburg 2012).
- Kat. Thessaloniki 2001-2002: D. Papanikola-Bakirtzi (Hrsg.), Everyday Life in Byzantium (Athen 2002).
- Kaufmann, Bericht: C. M. Kaufmann, Dritter Bericht über die Ausgrabung der Menas-Heiligtümer in der Mareotiswüste (Abschluss der Ausgrabungen) (Kairo 1908).
- Découverte: C. M. Kaufmann, La découverte des sanctuaires de Ménas dans les déserts de Maréotis (Alexandrie 1908).
- Ikonographie: C. M. Kaufmann, Zur Ikonographie der Menas-Ampullen mit besonderer Berücksichtigung der Funde in der Menasstadt. Nebst einem einführenden Kapitel über die neuentdeckten nubischen und äthiopischen Menastexte. Veröffentlichungen der Frankfurter Menas-expedition 5 (Kairo 1910).
- Kimpel, Isidor von Pelusium: LCI 7 (1974) 13 s. v. Isidor von Pelusium (S. Kimpel).
- Klausen-Nottmeyer, Eulogien: B. Klausen-Nottmeyer, Eulogien. Transport und Weitergabe von Segenskraft. Ergebnisse einer Zusammenstellung von Pilgerandenken. In: E. Dassmann / J. Engemann (Hrsg.), Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie. Bonn 22.-28. September 1991. JbAC Ergänzungsband 20, 2 (Münster 1995) 922-927.
- Kolesnikova, Chram: M. G. Kolesnikova, Храм в Районе Херсонеса (раскопки 1963-1965 гг.). VV 39, 1978, 160-172.
- Kötting, Peregrinatio: B. Kötting, Peregrinatio Relegiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche. Forschungen zur Volkskunde 33-35 (Münster i. W. 1950).
- Kötzsche-Breitenbruch, Pilgerandenken: L. Kötzsche-Breitenbruch, Pilgerandenken aus dem Heiligen Land. In: E. Dassmann (Hrsg.), Vivarium. Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag. JbAC Ergänzungsband 11 (Münster 1984) 229-246.
- Kountoura-Galake, Cult: E. Kountoura-Galake, The Cult of the Saints. Nicholas of Lycia and the Birth of Byzantine Maritime Tradition. In: E. Kountoura-Galake (Hrsg.), The Heroes of the Orthodox Church (Athens 2004) 91-106.
- Krautheimer, Introduction: R. Krautheimer, Introduction to an Iconography of Mediaeval Architecture. Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 5, 1942, 1-33.
- Laskaris, Monuments funéraires: N. G. Laskaris, Monuments funéraires paléochrétiens (et byzantines) de Grèce (Athènes 2000).
- Lucchesi, Isidoro: Bibliotheca Sanctorum VII (1966) 960-968 s. v. Isidoro di Chio (G. Lucchesi).
- Maraval, Lieux saints: P. Maraval, Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe (Paris 1985).
- Marinis, Death: V. Marinis, Death and the Afterlife in Byzantium. The Fate of the Soul in Theology, Liturgy, and Art (New York 2017).

- Merkelbach, Isis: R. Merkelbach, Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt (Stuttgart, Leipzig 1995).
- Metzger, Ampoules: C. Metzger, Les ampoules à eulogie du musée du Louvre. Notes et documents des musées de France 3 (Paris 1981).
- Millet/Frolow, Peinture: G. Millet, La peinture du Moyen Age en Yougoslavie (Serbie, Macedoine et Monténégro), 3. Album présenté par A. Frolow (Paris 1962).
- Müller, Führung: B. Müller, Führung im Denken und Handeln Gregors des Großen. Studien und Texte zu Antike und Christentum 57 (Tübingen 2009).
- Nesbitt, Devices: J. W. Nesbitt, Apotropaic Devices on Byzantine Lead Seals and Tokens in the Collection of Dumbarton Oaks and the Fogg Museum of Art. In: Ch. Entwistle (Hrsg.), Through a Glass Brightly. Studies in Byzantine and Medieval Art and Archaeology Presented to David Buckton (Oxford 2003) 107-113.
- O'Leary, Saints: D. L. O'Leary, The Saints of Egypt (London 1937).
- Orlandi, Isidorus: The Coptic Encyclopedia 4 (1991) 1307-1308 s.v. Isidorus (T. Orlandi).
- Orlandos, Monuments byzantins 2: A. Orlandos, Monuments byzantins de Chios 2 (Athènes 1930).
- Récentes recherches: A. Orlandos, Monuments byzantins de Chios d'après les récentes recherches. III^e Congrès international des études byzantines. Athènes, 1930. Comptes rendus (Athènes 1932) 253-255.
- Ošarina, Zam'isla: O. B. Ошарина, О символическом замысле глиняной еволгии с изображением св. Фоки из собраний Эрмитажа. Antičnaja drevnost i srednie veka 34, 2003, 54-66.
- Papakonstantinou, Culte: A. Papakonstantinou, Le culte des saints en Egypte des byzantins aux Abbassides. L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes (Paris 2001).
- Parani, Reconstructing: M. G. Parani, Reconstructing the Reality of Images. Byzantine Material Culture and Religious Iconography (11th-15th Centuries). The Medieval Mediterranean 41 (Leiden 2003).
- Patrich, Studies: J. Patrich, Studies in the Archaeology and History of Caesarea Maritima. Caput Judaeae, metropolis Palaestinae. Ancient Judaism and Early Christianity 77 (Leiden u. a. 2011).
- Pennas, Basilica: Ch. Pennas, The Basilica of St. Isidore. New Evidence. In: J. Boardman (Hrsg.), Chios. A Conference at the Homereion in Chios (Oxford 1986) 317-334.
- Pentcheva, Icon: B. V. Pentcheva, The Sensual Icon. Space, Ritual, and the Senses in Byzantium (University Park PA 2010).
- Perdrizet, Monuments figurés: P. Perdrizet, Monuments figurés. Petits bronzes, terres-cuites, antiquités diverses. Fouilles de Delphes 5 (Paris 1908).
- Petridis, Bread Stamps: P. Petridis, Holy Bread Stamps from Early Byzantine Delphi. In: B. Böhlendorf-Arslan / A. Ricci (Hrsg.), Byzantine Small Finds in Archaeological Contexts. Byzas 15 (Istanbul 2012) 81-89.
- Probst, Optio: P. Probst, Der Optio in der römischen Armee. Untersuchung zur Stellung innerhalb der Rangordnung sowie zur Funktion im militärischen und administrativen Bereich. Ein Vorbericht. In: Á. Morillo / N. Hanel / E. Martín (Hrsg.), Limes XX. XX congreso internacional de estudios sobre la frontera romana / 20th International Congress of Roman Frontier Studies (Estudios sobre la Frontera Romana / Roman Frontier Studies). León September 2006, 2 (Madrid 2009) 1111-1118.
- Raes, Antidoron: A. Raes, L'antidoron. Proche-Orient Chrétien 3, 1953, 6-13.
- Rahmani, Eulogia Stamp: L. Y. Rahmani, A Eulogia Stamp from the Gaza Region. Israel Exploration Journal 20, 1970, 105-108.
- Regnault, Isidorus of Scetis: The Coptic Encyclopedia 4 (1991) 1310 s.v. Isidorus of Scetis (L. Regnault).
- Reudenbach, Loca sancta: B. Reudenbach, Loca sancta. Zur materiellen Übertragung der heiligen Stätten. In: B. Reudenbach (Hrsg.), Jerusalem, du Schöne. Vorstellungen und Bilder einer heiligen Stadt. Vestigia bibliae 28 (Bern u. a. 2008) 9-32.
- Ross, Catalogue: M. C. Ross, Catalogue of the Byzantine and Early Mediaeval Antiquities in the Dumbarton Oaks Collection, 2. Jewelry, Enamels, and Art of the Migration Period (Washington, D.C. 1965).
- Sausser, Anker: LCI 1 (1968) 119 s.v. Anker (E. Sausser).
- Schurr, Ikonographie: E. Schurr, Die Ikonographie der Heiligen. Eine Entwicklungsgeschichte ihrer Attribute von den Anfängen bis zum achten Jahrhundert. Christliche Archäologie 5 (Dettelbach 1997).
- Serra, San Isidoro: J. L. Serra, San Isidoro de Quios, mártir. Titular del monasterio de San Isidro de Dueñas. Institución Tello Téllez de Meneses 80, 2009, 405-453.
- Sodini, Terre des semelles: J.-P. Sodini, La terre des semelles: images pieuses ramenées par les pèlerins des Lieux saints (Terre sainte, Martyria d'Orient). Journal des Savants 2011/1, 77-140.
- Sodini u. a., Argiles: J.-P. Sodini u. a., Argiles et eulogies en forme de jetons: Qal'at Sem'an en est-il une source possible? In: H. Maguire (Hrsg.), Materials Analysis of Byzantine Pottery (Washington, D.C. 1998) 9-24.
- Solin, Personennamen 1: H. Solin, Die griechischen Personennamen in Rom. Ein Namenbuch 1. CIL. Auctarium (Berlin 2003).
- Sotiriou, Basilikai: G. Sotiriou, Αι παλαιοχριστιανικαί βασιλικαί της Ελλάδος. Αρχαιολογική Εφημερίς 68, 1929, 161-248.
- Spagnesi, Chios: P. Spagnesi, Chios medioevale. Storia architettonica di un'isola della Grecia Bizantina (Rom 2008).
- Spier, Gems: J. Spier, Late Antique and Early Christian Gems. Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz, B, 20 (Wiesbaden 2007).
- Stuiber, Eulogia: RAC 6 (1966) 900-928 s.v. Eulogia (A. Stuiber).
- Tomasi, Cappella: M. Tomasi, Prima, dopo, attorno la cappella. Il culto di Sant'Isidoro a Venezia. In: I. Favaretto (Hrsg.), La cappella di Sant'Isidoro. Arte, storia, restauri della Basilica di San Marco a Venezia (Venedig 2008) 15-23.
- Vikan, Art: G. Vikan, Art, Medicine and Magic in Early Byzantium. DOP 38, 1984, 65-86.
- Land: G. Vikan, »Guided by Land and Sea«. Pilgrim Art and Pilgrim Travel in Early Byzantium. In: E. Dassmann (Hrsg.), Tesserae. Festschrift J. Engemann. JbAC Ergänzungsband 18 (Münster 1991) 74-92.
- Pilgrimage Art: G. Vikan, Byzantine Pilgrimage Art. Dumbarton Oaks Byzantine Collection Publications 5 (Washington, D.C. 1982).
- Pilgrimage Devotionalia: G. Vikan, Early Byzantine Pilgrimage Devotionalia as Evidence of the Appearance of Pilgrimage Shrines. In: E. Dassmann / J. Engemann (Hrsg.), Akten des XII. Internationalen

Kongresses für Christliche Archäologie. Bonn 22.-28. September 1991. JbAC Ergänzungsband 20, 1 (Münster 1995) 377-388.

Pilgrims' Art: G. Vikan, Byzantine Pilgrims' Art. In: L. Safran (Hrsg.), Heaven on Earth. Art and the Church in Byzantium (University Park, PA 1998) 229-266.

Walter, Intaglio: Ch. Walter, The Intaglio of Solomon in the Benaki Museum and the Origins of the Iconography of Warrior Saints. *Deltion tēs Christianikēs Archaïologikēs Hetaireias* 15, 1989-1990, 33-42.

Wessel, Eulogia: RbK 2 (1971) 427-433 s. v. Eulogia (K. Wessel).

Wurster/Felten, Akropolismauer: W. W. Wurster / F. Felten, Die spätrömische Akropolismauer. Die christliche Siedlung. *Alt-Ägina* 1, 2 (Mainz 1975).

Yashaeva u. a., Legacy: T. Yashaeva u. a., The Legacy of Byzantine Cherson. 185 Years of Excavation at Tauric Chersonesos [= Наследие византийского Херсона = Спадщина візантійського Херсона] (Sewastopol, Austin TX 2012).

Zacos/Veglery, Lead Seals: G. Zacos / A. Veglery, Byzantine Lead Seals 1, 2 (Basel 1972).

Zias, Protothrone: N. Zias, Protothrone at Chalki. In: M. Chatzidakis (Hrsg.), Naxos. Byzantine Art in Greece. Mosaics. Wall Paintings (Athen 1989) 30-49.

Zolotas, Istoría 1: G. Zolōta, Ιστορία της Χίου 1 (Athēna 1923).

Istoría 2: G. Zolōta, Ιστορία της Χίου 2 (Athēna 1924).

Zusammenfassung / Summary / Résumé

Δέξαι εὐλογίαν – der Bronzestempel mit der Darstellung des heiligen Isidor von Chios und sein möglicher Verwendungszweck

Im vorliegenden Beitrag wird der frühbyzantinische Isidor-Bronzestempel in Baltimore MD einer eingehenden Untersuchung unterzogen, um möglichst viele Anhaltspunkte zur Klärung seines Verwendungszwecks zu gewinnen.

Die daraus resultierenden Ergebnisse werden einhellig für eine Bestimmung als eulogia-Brotstempel sprechen, die einen festtagsgebundenen Gebrauch implizieren dürfte. Eine Reihe von Indizien wird gleichsam nahelegen, dass der Stempel *per se* eine *eulogia* war und einem Geistlichen geschenkt wurde. Es wird schließlich die Hypothese aufgestellt, dass die erhoffte Gegenleistung im Gebrauch des Stempels am Isidor-Gedenktag (14. Mai) bestand. Der Donator könnte den Stempel genutzt haben, um seine Propaganda für den Heiligen und dessen Kultstätte (Grabmemorie auf Chios) in eine ferne Gemeinde hineinzutragen.

Δέξαι εὐλογίαν – the Bronze Stamp with the Image of St. Isidore of Chios and its Possible Use

In this paper, the early Byzantine bronze Isidore Stamp now in Baltimore MD is examined in detail to gather as much evidence as possible concerning its intended use. The results of that study agree unanimously in its identification as a *eulogia* bread stamp, which would imply festival-connected use. A number of indications suggest that the stamp was *per se* a *eulogia* and was a gift to a clergyman. Finally, it is hypothesised that the expected service in return was the use of the stamp on the feast-day of St. Isidore (14 May). The donor could have employed the stamp to convey propaganda for the saint and his place of worship (*martyrion* on Chios) to a distant community.

Δέξαι εὐλογίαν – Le poinçon en bronze portant la représentation de saint Isidore de Chios et sa fonction possible

Dans cet article, le poinçon byzantin précoce en bronze d'Isidore à Baltimore MD fait l'objet d'un examen approfondi en vue d'obtenir un maximum d'indices sur sa fonction.

Les résultats obtenus révèlent sans équivoque un marqueur de pain d'*eulogia*, qui devait être utilisé lors d'un certain jour de fête. Une série d'indices laisse également penser que le marqueur était en soi une eulogie et qu'il avait été offert à un ecclésiastique. Enfin, on émet l'hypothèse du souhait qu'en contrepartie le marqueur fut utilisé le jour de la Saint Isidore (14 mai). Le donateur aurait utilisé le marqueur pour diffuser à une communauté éloignée sa propagande en faveur du saint et de son lieu de culte (*memoria* sur l'île de Chios).